T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 67/1

RAGIP P.
Ka. Nu.
87

المجلد الاول
من تفسير الكبير المسمى
بمفاتيح الغيب
للامام فخر الدين الرازى
المتوفى ٦٠٦

٨٨

سورة الفاتحة سورة البقرة (٤٢)

آل عمران ٢٢٨ سورة النساء ٢٧٤ سورة المائدة ٣١٧ سورة الانعام ٣٤٢ سورة الاعراف ٣٧[illegible] سورة الانفال ٤١٦

سورة التوبة ٤٢٦ سورة يونس

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 67/1

RAGIP P.
Ka. Nu.
87

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عنه

٨٨

٨٨

بسم الله الرحمن الرحيم • وما توفيقي الا بالله عليه توكلت

الحمد لله الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات • ووفقنا على تفسير كتابه اكمل السعادات • وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات • بسم الله الرحمن الرحيم نشرع في كل اوائل الخيرات والمأمورات • الحمد لله الذي له ما في السموات رب العالمين حسب كل الذوات والصفات • الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات • مالك يوم الدين في ايصال الابرار الى الدرجات وادخال الفجار في الدركات • اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء التكليفات • اهدنا الصراط المستقيم بحسب كل انواع الهدايات • صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقامات • غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات • والصلاة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والآيات • وعلى آله واصحابه حسب تعاقب الاوقات

وبعد فهذا كتاب يشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه وان يجعلنا في الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين • وباسعاف الطالبين قمين • وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول

سورة فاتحة الكتاب سبع آيات مكية

الفصل الاول في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لساني في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من اهل الجهل والغي والعناد وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان تكون من باب الاعتقادات او من باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين فرقة موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من اولئك الفرق غير مختص بمسألة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المسائل المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وباحكامه وبافعاله وباسمائه وبمسائل كثيرة من مباحث القدر والتعديل والتجوير والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو اثنان وسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وايضا فمن المشهور ان فرق الضلال من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعمائة فاذا ضمت انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة باحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسائل الحقيقية اليقينية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه اما في القرآن او في الاخبار المتواترة او في اخبار الآحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله يتناول جملتها وجميعها فثبت بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسألة او ازيد او اقل من المسائل المهمة المعتبرة واما قولنا بسم الله الرحمن الرحيم فقد ...

[illegible]

اتصاف بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه تقدير لو وقع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناه واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد من السائرين الى الله منهج خاص ومشرب معين كما قال الله تعالى ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة واسرار دقيقة قلما ترقى اليها افهام الاكثرين واما قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فما اجل هذه المقامات واعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها واسرار لا غاية لها وان قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسألة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين

الفصل الثاني في تقرير مشرع آخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة ولنتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من انواع الفعل واما الباء في قوله بالله فهو باء الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر وحرف الجر نوع من انواع الحرف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام او من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع ممتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا ولا تحصل معرفة هذه الامور الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والى الاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده وخواصه ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم يجب الكلام في ان لفظة الله اسم علم او اسم مشتق وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ونذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قال بكل واحد منها قائل وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم نذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ونذكر حده وخواصه واقسامه واحكامه ثم نذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ على التخصيص وايضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم نذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم نذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه واحكامه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على المباحث اللفظية المتعلقة بقولنا اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا الى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب ان نقول الاسم والفعل والحرف انواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا فههنا الفاظ اخر شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة او من الالفاظ المتباينة وبتقدير ان تكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان علة الصوت انما تحصل بسبب خروج النفس وبسبب تموجه وعند هذا تحتاج هذه المباحث الى معرفة القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الاول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت ام هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت في مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المخارج ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها يتمكن الحيوان من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث … ان الحرف كيفية محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقال ان هذه الكيفيات داخلة تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام الماهية وانه لا اشتراك بينها الا في اللوازم الخارجية ام لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ومقولة الكم ثم يجب البحث ان وقوعها على ما تحته هل هو قول الجنس على الانواع ام لا ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولات النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض وعن احكامه وعن اقسامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والواجب يشاركه في الوجود فحينئذ يجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وكيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس على نوعيه او قول اللازم على ملزوميه وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول الاشياء اما معلومة او مجهولة والخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الموجود ومن الناس من يقول الممتنع اعم من المعلوم وايضا … المعلوم ولا شك ان المعلوم مقابله غير المعلوم لكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما فيلزم ان يكون المقابل للمعلوم هو المعلوم وذلك محال واعلم انه لو عبر عن هذه المراتب العشر في كل جزء من جزئيات الموجودات لحصل البحث في ابواب مباحث لا نهاية لها فحينئذ يظهر باقل القليل فهما قطعا عظيمة في كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث في تقرير مشرع آخر لتفهيم ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة اعلم انا اذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها ايضا مسألة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحد منها بجوابين او بثلاثة فتلك الاجوبة ايضا مسائل ثلاثة فاذا قلنا مثلا الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة وذلك لان المسألة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسألة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول لو عبرنا المباحث المتعلقة بالمعاني المذكورة في المباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيف انقسامها الى الكيف المحسوس وغير المحسوس والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف … عظم الخطب ولم يتسع لها … ولكنا نرى في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيم الاسماء والافعال والحروف التي تنتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله ونرجو من فضل الله العظيم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكبير

الكتاب الاول في العلوم المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا الكتاب المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه ابواب

الباب الاول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان اكمل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ طريقة الاشتقاق ثم الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول …

[illegible]

… بحسب تقاليبها الممكنة الستة يفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد منها ضائع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص والثالث ل ك م ومعنى الشدة في اللكم ظاهر والرابع م ل ك ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها والخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا امعنت عجنه فاشتد وقوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة وملكت الجارية لان زوجها يقدر عليها

المسألة الرابعة لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصارت شبيهة بالمفرد في تلك الوحدة والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسألة الخامسة لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومات اخر احدها يقال عيسى كلمة الله اما لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم

المسألة السادسة في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لانه امر سهل على اللسان الثاني ق ل و فمنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البر والسويق فهما مقلوان لان الشيء اذا قلي جف فكان اسرع الى الحركة ومنه القلولي وهو الخفيف الطائش والثالث و ق ل الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق اذا اسرع وقرئ اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في الحديث لا آكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح ومنه اللوقة وهي الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس لها تماسك الجبن والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح

المسألة السابعة قال ابن جني اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل منه لغي يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره ههنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغو ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني ل و غ … والثالث غ ل و ومنه يقال غلا في كذا ومنه الغلو في الدين والرابع غ و ل … والخامس و غ ل … والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء …

المسألة الثامنة في اللفظ في اصطلاحهم ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى الخارج ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق اللفظ على هذه الكلمات اطلاقا لاسم السبب على المسبب والثاني ان الحروف انما تولدت بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج فصار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احد اسباب المجاز

المسألة التاسعة العبارة تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبر لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه التعبير لانه ينتقل مما يراه في النوم الى المعاني الغائبة والثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب عربا لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان والثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد والرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج والخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى والسادس ر ب ع ومنه الربيع لان الناس ينتقلون فيه من الداخل الى الخارج

المسألة العاشرة قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رايت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات اخرى الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق

بحاله من يتكلم بحطرة والثاني معلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فههنا قد حصل معنى التأثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبر في اسم الكلام المسألة الحادية عشر تفريع على الاختلاف المذكور مسألة فقهية وهي اول مسائل الايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا انه بذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل ينعقد الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه رحمهم الله ينعقد وقال زفر لا ينعقد وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فمن هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام موضوع لما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة او لم يكن كذلك فاذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلقت عند قوله ان كلمتك ثم يقع تمام قوله انت طالق خارج ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة ان الشرط هو قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة رحمه الله ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة رحمه الله انه لو قال لها كلما كلمتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على كلمات كثيرة وكل واحدة منها يوجب وقوع الطلاق ولما لم يقل زفر رحمه الله بذلك علمنا ان … المسألة الثانية عشر … لا خلاف بين ابي حنيفة وزفر رحمهما الله انه يجب ان يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلام فانت طالق او قال ان نطقت او قال ان تلفظت بلفظة فانت طالق وجب ان يكون الحق في هذه المسائل قول زفر قولا واحدا المسألة الثالثة عشر لفظة الكلام هل يتناول المهمل ام لا منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان … معنى التأثير والجرح حاصل فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية صوت الطيور بالكلمة والكلام المسألة الرابعة عشر اذا حصلت حروف متركبة تركيبا يدل على المعنى الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة والوجع قد يقول اح وعند السعال قد يقول اح اح فهذه اصوات مركبة من حروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل يسمى مثالها كلمات … وامثال هذه الاصوات … ما رأيت من الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ ام لا المسألة الخامسة عشر قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين انا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا انه يشكل بالكلمة الواحدة ومما يقوي ذلك قول الشاعر قلت لها قفي فقالت قاف المسألة السادسة عشر … ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقاد والاراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة رحمه الله ويذهب الى قول مالك … يعتقد ما كانا يريان ويقولان به لا انهما يحكيان لفظهما … المعتزلة … ان هذا المجاز انما حسن لان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل … المجاز المسألة السابعة عشر لفظ القول يستعمل في غير النطق قال ابو النجم قالت له الطير تقدم راشدا انك لا ترجع الا حامدا وقال آخر قالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالدر لما يثقب وقال امتلأ الحوض وقال قطني ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ومنه قوله تعالى … قالتا اتينا طائعين المسألة الثامنة عشر الذين يثبتون كلام النفس … ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والاثر والشعر اما القرآن فقوله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول … والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب ان يقال انهم كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل ان يقول لا نسلم انهم ما كانوا كاذبين في كلام اللسان … حيث اخبروا عن انفسهم بانهم يشهدون … قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه باللفظ واما الاثر فما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واما الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس مسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم الكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني المسألة التاسعة عشر هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث ويحتمل ايضا ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني والله اعلم المسألة العشرون ههنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحنا اسرار هذه الاسماء وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة او مباين لها وبتقدير حصول المباينة فما الفرق المسألة الحادية والعشرون في حد الكلمة قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد لانها دالة على امرين حدث وزمان وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه … يجب ان يجعل المفرد صفة للفظ فقط او جعله صفة للمعنى المسألة الثانية والعشرون اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزء واما باعتبار اخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على المعنى كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصلا واما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على مدلول وهذا القسم تسميته بالمركب وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على مدلول اخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا تسميته بالمؤلف المسألة الثالثة والعشرون المسمى المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المجموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل الحق سبحانه واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا

وهو

وهو كقولنا انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من امور كثيرة ورابعها ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال المسألة الرابعة والعشرون الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وهو احتراز عن الالفاظ الدالة بالطبع … ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية المسألة الخامسة والعشرون قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال ابو علي بن سينا في كتاب الاوسط وهو غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة واعلم ان له كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة وقد بينا ضعفها في العقليات واقول السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره واللفظ الحادث من حلق الانسان ما يحدث حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف التي لا يتكلم كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والحادثة عند السعال وغيرهما فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد المسألة السادسة والعشرون قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من حرفين فصاعدا فنقضوا بقولهم ق وع وش واجيب بانها مركبة في التقدير فان الاصل ان يقال قي وعي وشي بدليل ان عند التثنية يقال قيا وعيا وشيا وهذا الجواب بان ذلك مقدر اما الواقع فحرف واحد ولهم نقض بلام التعريف وتنوين التنكير … الاضافة فانها باسرها حروف مفردة والحرف نوع واحد تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس … المسألة السابعة والعشرون … يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة هذا التعريف يدخل فيه المفرد والمركب وقولنا منطوق به نعني به الاحتراز عن الخط والاشارة المسألة الثامنة والعشرون دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك وحجة عباد انه لو لم يحصل مناسبة مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة لزم تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح وكذا ينتقض باختصاص كل انسان باسم علمه المعين المسألة التاسعة والعشرون قد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا للمعنى مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لانه يشبه صوته وكذلك القول في اللقلق وايضا جعلوا لفظ الخضم لاكل الرطب كالبطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء تشبه صوت اكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص المسألة الثلاثون لا يمكننا القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو ان وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما يحصل بتوقيف الله واما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارة وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم انه علمها آدم عليه السلام المسألة الحادية والثلاثون لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا … يقدح في صحة التكليف واجيب بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق علما ضروريا في العقلاء بانه وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال المسألة الثانية والثلاثون لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية وان يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا المسألة الثالثة والثلاثون اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لانه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وبين ذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بالعلم بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال واجيب بانه يحتمل ان يستقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور المسألة الرابعة والثلاثون الاشكال المذكور في المفرد حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما المركبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعقل تركيبها ثم يتوصل بتلك التراكيب العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق المسألة الخامسة والثلاثون الالفاظ دالة على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لانا اذا رأينا جسما من البعيد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته فظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية وايضا لو كان اللفظ يدل على الموجود الخارجي لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال اخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا انها تدل على المعاني الذهنية كان هذان القولان دليلين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض المسألة السادسة والثلاثون لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية والالفاظ متناهية … المسألة السابعة والثلاثون كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه اولى … حاجة الى التعبير ماسة … المسألة الثامنة والثلاثون المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثال ذلك لفظ الحركة لفظ مشهور وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب معلوم لكل احد … قال بعض المتكلمين الحركة معنى … فذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك امتنع ان يقال الحركة اسم لذلك المعنى لا للانتقال وكذلك يجب ان يقال العلم اسم لنفس العالمية والقدرة اسم للقادرية لا للمعنى الذي يوجب العالمية والقادرية المسألة التاسعة والثلاثون … المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور المسألة الاربعون قد يقال في بعض المعاني انها لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين حلاوة النبات وبين حلاوة السكر ثم لا يمكننا تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية … حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد … في اللغة لفظة معينة … الا بالاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد … التفرقة لفظ مخصوص جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظا لكان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير … اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا السبب وضع لفظ لتعريفها لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك الحالة عند السامع امتنع منه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا لها فلا جرم امتنع تعريفها الا اذا فرضنا ان جماعة تصوروا تلك الاحوال باعيانها … فحينئذ يمكن تعريفها بالالفاظ المسألة الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني هي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق وطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان اسهلها واحسنها تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها اسباب لحدوث الحروف المختلفة

[illegible]

والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد المسألة الخامسة والاربعون مدلولات الالفاظ قد تكون اشياء مغايرة للالفاظ كلفظ السماء
والارض وقد تكون ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وخاص وعام ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء مسماها ايضا
الفاظ المسألة السادسة والاربعون طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال او النقل المتواتر او الآحاد وهو صحيح او ما يتركب منهما
كما اذا عرفنا بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم المستثنى اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما حكم
العقل بكون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعول الاكثرون في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح
لو قلنا ان واضع تينك المقدمتين قد ثبت انه حكيم فلا يناقض والا لزم التناقض لكن واضع اللغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه
عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل محتملا زال الدليل المسألة السابعة والاربعون اللغات المنقولة الينا بعضها
منقول بالتواتر وبعضها بالآحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ قولنا الله وقد اختلفوا فيه فقيل انها ليست بعربية بل هي عبرية
وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقه وجوها عشرة وبقي الامر في هذا الاختلاف موقوفا الى الآن وايضا لفظ الايمان
والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا وكذا صيغ الامر والنهي والعموم والخصوص مع انها اشهر الالفاظ واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى
فما ظنك بما سواها والحق ان اصل هذه الالفاظ معلوم بالتواتر اما ماهياتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في
حصول التواتر بالعلم المسألة الثامنة والاربعون منهم من سلم حصول التواتر في بعض اللغات في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية
غير معلوم فلعل النقل في بعض الادوار الماضية انتهى الى الآحاد وليس لقائل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ حد التواتر لان هذه المقدمة ان
صحت فانما تصح في الوقائع العظيمة اما التصرف في الالفاظ فلا والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السماء والارض كانت
في زماننا وحال اشياعها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان المسألة التاسعة والاربعون لا شك ان اكثر اللغات منقول بالآحاد ورواية
الآحاد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصحيح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط في رواة الاحاديث ولم يعتبروها
في رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم في البعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق
اخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت
رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق يسقط اكثر اللغات عن درجة القبول والحق ان ثبوت اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا
السؤال المسألة الخمسون دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعراب والتصريفات مع ان اول احوالها رواية الناقلين

كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد الا الظن وايضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وعلى عدم النقل وعدم الاضمار وعدم التخصيص
وعدم المعارض العقلي فانه بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظني والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنيا
والله اعلم بالصواب الباب الثاني في المباحث المتعلقة بالصوت والحروف واحكامها وفيه مسائل الاولى ذكر الرئيس ابو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية
تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع وقولنا ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء اظهر من المحسوس بل هذا لكنه
ذكره لكان هذا ولا يحملوا اشارة الى المحسوس لا الى تعريف ماهيته الثانية يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وبطلانه بوجوه منها ان الاجسام
مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا وثانيا وليس الصوت كذلك ولعل مراد النظام كان زيادة كانه لطيف يسمى
يكون من جنسه ان الصوت نفس الجسم لانه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال انه يقول ان عين ذلك الهواء الثالث قال بعضهم الصوت
اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع او القلع وقيل انه تموج
الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر الرابع قيل سببه القريب تموج الهواء ولا يعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد
بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه امر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سببه البعيد فامساس عنيف وهو القرع او تفريق
عنيف وهو القلع فيرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية الخامس قال الشيخ الرئيس الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة
والثقل تميزا في المسموع السادس الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين لا يمكن الابتداء بها او صامتة وهي ما عداها اما المصوتة
فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت واما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء وهي لا توجد الا في آن آخر من زمان
حبس النفس وزواله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست باصوات ولا عوارض اصوات وانما
هي امور تحدث في مبدأ حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن تمديده بحسب الظاهر
ثم هذه على قسمين منها ما فيه الظن الغالب انها زمانية الوجود في نفس الامر وانها زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الظن انها آنات متوالية كل واحد منها آني الوجود
لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت
مستمرة باستمراره السابع الحرف لا يوجد ساكنا ومتحركا وانما نريد به حلول الحركة والسكون فيها لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بعض المصوتات المخصوصة
الثامن الحركات ابعاض المصوتات والدليل ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان والطرف في جانب النقصان هو هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت
حصلت المصوتات وذلك يدل على قولنا التاسع الحركات سابقة على الحرف المقصود لكن يسمى بالحركة بدليل ان التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالحرف فلو كانت
هذه الحركات سابقة على هذه الصوت لزم الدور وهو محال العاشر الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه ممتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة
لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق منقض محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه واللاحق حادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف
التي منها تألف الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة ولو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض
الوجوه اولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة وحجة القائلين بقدم الحروف العقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف
ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال والعدم فكانت قديمة واما النقل فهو ان
كلام الله تعالى قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف لاجماع الامة على ان كلام الله قديم ولان الكلام صفة مدح وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في
الازل ناقصا ثم صار في الآخر كاملا وذلك باطل باجماع المسلمين بقي ان يقال ان كلام الله ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله فانه يتعلق البر والحنث
بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل الينا بالتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين
محمد صلى الله عليه وسلم فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم استدلال خفي في مقابلة
البديهيات الحادي عشر اذا قلنا هذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة هي كلام الله كان المراد انها الفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فاطلق اسم الكلام عليها
على سبيل المجاز واما حديث الحنث والبر فذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ
والعبارات واذا قلنا كلام الله معجزة محمد صلى الله عليه وسلم عنينا به هذه الحروف والاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد صلى الله عليه وسلم
واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ
الثاني عشر زعمت الحشوية ان هذه الاصوات والحروف التي نسمعها من هؤلاء الناس عين كلام الله وهو باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من
هؤلاء الناس صفة قائمة بلسانهم وحلوقهم فلو قلنا بانها عين كلام الله لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا
معلوم الفساد بالضرورة وايضا فهذا عين ما يقوله النصارى من ان اقنوم الكلمة حلت في ناسوت عيسى عليه السلام وزعموا انها حالة فيه ومع ذلك فهي صفة
الله وغير زائلة عنه وهذا عين ما يقوله الحشوية من ان كلام الله حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله ولا فرق بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا
القول في حق عيسى عليه السلام وهؤلاء قالوا بهذا القول في حق كل انسان قرأ القرآن الثالث عشر قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان
القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في حال اشتغاله بالقول وايضا ضد الكلام هو الخرس وهو عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة
عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون ان كلام الله قديم يعنون انه قدرته على القول قديمة اما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه
الرابع عشر قالت الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم ان القرآن قديم هو ان هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمخبرات وجب ان يكون
كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان من جملة مدلولات ذلك الكتاب فحينئذ
لا يبقى فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والسخف في كونه قديما بهذا التفسير وان كان المراد منه كونه قديما بوجه آخر فلا بد من بيانه والجواب انا نمنع
كونه تعالى متكلما بجميع المخبرات فحينئذ يسقط هذا السؤال واعلم انا لا نقول ان كلامه يتعلق بجميع المخبرات لكونه كذبا والكذب في كلامه محال
لانه تعالى لما اخبر به قوما اخبر عن تلك الاكاذيب والخبيثات فهو لا يكون كذبا وانما يمتنع ذلك الى ان ينتهي الامر الى النقائص في الاخبار عن هذه المحدثات التي
تجري مجرى النقص وهو على التفريع واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتفريع المسألة القائلة بقدم الحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن مع صعوبة دقيقة
فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه الى تمام العلم الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والحرف والفعل وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع
الثلاثة يمكن ايرادها من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم واما ان لا يصح الاخبار عنها لكنه يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح

الاخبار عنها بانها فعل او حرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل لا يصح الاخبار عنه وعلى ان الاسم يصح الاخبار عنه فنذكر هذين البحثين في مسألتين الثانية
اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقول ضرب قتل والقائل ان يقول المثال الواحد لا يكفي في الحكم العام ونقضه فانه لا يصح
ان يقال هذا وحده ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبالجملة فالمثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا ههنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار
عن الفعل والحرف وجوه ا انا اخبرنا عن ضرب بقولنا ضرب بانه فعل والمخبر عنه في هذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان كان الاول وكان هذا الخبر كذبا
وليس كذلك وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغة وهي اسم قلنا هذا السؤال ركيك لان على هذا
التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما فيرجع حاصل هذا السؤال الى القسم الاول من التقسيم المذكور ومن قال هذا الاشكال وقد ابطلناه ب اذا اخبرنا
عن الفعل والحرف بانه ليس باسم فالتقرير عين ما تقدم ج ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بانه لا يخبر عنه وذلك تناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر
عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا عن هذا السؤال فنقول المخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم يخبر عنه وان كان فعلا ثبت ان يخبر عنه بانه اسم وانه كان فعلا
فقد صار الفعل مخبرا عنه د الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف فحقيقة متميزة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا
اخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل فانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز ه الفعل اما ان يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص
واما ان يكون عبارة عن ذلك المخصوص لكنه هو مدلول هذه الصيغة فان كان الاول فقد اخبرنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه
بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام الثالث طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بان قالوا لفظة اين وكيف واذا اسماء مع انه
لا يصح الاخبار عنها واجاب عبد القاهر النحوي رحمه الله عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار عن معنى اذا لانك
اذا قلت آتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انه يقال طاب الوقت فهذا العذر ضعيف لان اذا ليس
معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما يجعل ظرفا لشيء آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان احد اجزاء
ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر في كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما لان الفعل احد اجزاء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان
هذا باطلا فكذا ما قالوه الرابع في تعريف النوع الثاني من تقسيم الكلمة اما ان يكون معناه مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف والاول فاما ان
يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم وفي هذا التقسيم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل الخامس في تعريف الاسم الناس ذكروا
فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب
الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين ا ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما ب اذا وكيف واين لا يصح الاخبار عنها وقد تقدم تقرير هذين السؤالين
التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح ان يأتي فاعلا او مفعولا ومضافا وعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه التعريف الثالث ان الاسم كلمة
تستحق الاعراب في اول الوضع وهذا يشتمل لان صحة الاعراب طارية على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانه لا يقبل
الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة لقبلت الاعراب والثاني الفعل المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف
ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو يعين الوقت حال ما جعل ظرفا لشيء آخر وخرج المجموع عن قابلية الاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري في
المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظة الدالة على معنى
مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتبه من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال
له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه لان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست اسماء الثاني ان الضمير في قوله في
نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال او الى المدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الاول صار التقدير ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو
مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فان اللفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس
ذلك المعنى وذلك يقتضي كون ذلك الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض
الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها التعريف الخامس ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين
الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم لا يقول اللفظة الدالة على معنى كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ
جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد وانما شرطنا الاستقلال بالمعلومية فقيل انه يبطل طردا وعكسا اما الطرد فمن وجوه
الاول ان كل ما كان معلوما فلا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا كان تصوره في نفسه متقدما
على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بان نعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث ان النحويين
اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض وفي تفيد الظرفية فاذا كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمفهومية
فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى
واذا والاستفهامية والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذلك الموصولات السؤال الثالث ان قولنا من غير دلالة على الزمان ذلك المعنى
يشكل بلفظ الزمان وبالغد واليوم وبالاصطباح وبالاغتباق والجواب عن السؤال الاول انا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في
قولنا كتبت بالقلم فعبرنا بالاستقلال عن هذا القدر واما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة لها على زمان آخر
لمسماها واما الاصطباح والاغتباق فجزء من الزمان والفعل ولكنه يدل على زمان خارج عن المسمى ولكنه يدل على قولنا قولهم اغتبق يغتبق فادخل
الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق المسألة السادسة علامات الاسم اما ان يكون لفظية او معنوية فاللفظية اما ان يحصل في اوله كالالف واللام وحرف
التعريف وحرف الجر او في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير او في آخره كحرف التثنية والجمع والمعنوية كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا
اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل الوضع السابعة ذكر عبد القاهر في تعريف الاسم قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وبنيت
بلفظ الفعل الماضي الثاني انه كلمة اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شيء آخر ويمتنع
اسناد شيء اليها الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف من وجهين الاول انه يجب ان يقال الكلمة الدالة على اقتران
حدث بزمان والا يجب في كل كلمة ان يجوز احتجاجه لو لم يقل كذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران حدث
بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان هذا المجموع ليس كلمة واحدة وثانيهما انا لو لم نذكر ذلك
لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثانيهما ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة والجنس القريب وجب ذكره في الحد السؤال الثاني

مما يذكره

ما ذكره بعض فضلاء الشريف لكل نوع الفعل كلامه دال على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما
قلنا دال على ثبوت المصدر ولم نقل دال على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا كقولنا فني وعدم
فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا لشيء غير معين لانا سنقيم ما يدل على ان هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء وعلم
ان في هذه القيود مباحثات القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه شكالات لانا اذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق ما دل
يدل على ثبوت المخلوقية له او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لغير ذلك الخالق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق ثم ان كان محدثا افتقر الى خلق آخر
ويلزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم الخالق الثاني انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود للشيء ام لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد
وان دل لزم ان يكون الوجود حاصلا للشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم ان يكون
الوجود له سبق حصول آخر الى غير النهاية وهو محال الثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفني فهل يقتضي حصول العدم والفناء لتلك الماهية وذلك محال
لان العدم والفناء نفي محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما الرابع ان على تقدير ان يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود
لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير النهاية وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الشيء والماهية فان قولنا حدث الشيء
وحصل لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الآن انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس الماهية
واما القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين ففيه سؤالات الاول انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا في الزمان فهل يقتضي حصول الزمان في زمان
آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الخبر كون الزمان واقعا في زمان آخر يجب ان يلزم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث
الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا الثاني انا اذا قلنا كان
العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو شرط فيه حصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر
لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان كاذبا ولزم فساد الخبر الثالث انا اذا قلنا كان الله موجودا في
الازل فهل يقتضي كونه زمانيا وهو محال الرابع انه ينتقض بالافعال الناقصة فان الفعل الناقص اما ان يدل على وقوع حدث في زمان
او لا يدل فان دل كان تاما لا ناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلا
الخامس انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على الفاظ دالة على الزمان المعين والدال على الدال على الشيء دال على الشيء فهذه الاسماء دالة على
الزمان المعين السادس ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما المستقبل ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب عن السؤالات
الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان ان جوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقا او باطلا وما قيل يشكل هذا الحد
بالافعال الناقصة قلنا الكوفيون ذهب الى ان لفظة كان تامة مطلقا الا ان كلمة لكنه يسند الى لفظة كان قد يكون ماهية موجودة مستقلة
بنفسها مثل قولنا كان الشيء بمعنى حدث وحصل وقد يكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية الشيء بشيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدث
موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا معناه الحدوث والوقوع الا ان محل الماهية لما كان من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد
ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما ههنا فكان قولنا كان زيد معناه حصل ووجد وكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية
زيد بالانطلاق وهو بحث عميق عجيب دقيق فليتأمل الاول ان عنه وقوله خامسا يبطل ما ذكرتم باسماء الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته
على الزمان بذاته لا بواسطة وقوله سادسا الضارب يختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل
واذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل المسألة الثامنة الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية ولا يكون وهو الاخير هو الحرف فاما
عن الاسم والفعل بقيد عدم تحقق نعول فالمستقل بالمعلومية اما ان يدل على الزمان المعين لكن لا لذلك المعنى او لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فظهر امتياز
الاسم عن الفعل بقيد عدمي واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية المسألة التاسعة اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء
الا ان ذلك الشيء غير مذكور على التعيين بحسب هذا اللفظ وان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة
الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها دلت على اسناد الضرب الى شيء مبهم وجب ان يمتنع اسناده الى شيء معين
والا لزم التناقض ولو دل على اسناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاسناد الضرب الى زيد بعينه ولا الى عمرو
بعينه فالجواب هذان السؤالان يندفعان بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضعت لاسناده
الى شيء معين يذكره ذلك القائل فقبل ان يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل
المسألة العاشرة الحرف ما جاء لمعنى في غيره وهو لفظ مبهم لانا اردنا بالحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلا في غيره وحالا في غيره لزمهم ان يكون
اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهو ظاهر الفساد وان ارادوا
به معنى ثالثا فلا بد من بيانه المسألة الحادية عشر التركيبات الممكنة بين هذه الثلثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر والاسم مع الفعل
وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع الحرف فقيل انه يفيد في صورة واحدة وهي
الاولى قولك يا زيد فقيل ذلك انما افاد لان قولنا يا في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظة يا يدخلها الامالة
والامالة لا تكون الا في الاسم والفعل والثاني ان لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جر ولو لم
يكن يا قائمة مقام الفعل لما جاز ان يتعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان يكون يا قائمة مقام انادي واحتج عليه بوجوه
الاول ان قولنا انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير للنداء وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا لقولنا يا زيد
الثاني ان قولنا انادي زيدا كلام يحتمل التكذيب والتصديق وقولنا يا زيد لا يحتملهما الثالث ان قولنا يا زيد يقتضي خطابا الا مع المنادى
وقولنا انادي زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقولنا انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس
انه يصح ان يقال انادي زيدا قائما ولا يصح ان يقال يا زيد قائما قد ثبت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية
قولنا زيد في الدار فقولنا زيد مبتدأ وقولنا في الدار خبر مع ما فيه قولنا في الدار الآن المفهوم من الظرفية قد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت
هذه الظرفية الى الدار لتمييز هذه الظرفية عن سائر انواعها فان قالوا هذا الكلام انما افاد لان التقدير زيد استقر في الدار او زيد
مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل فيه الاستقرار وكان قولنا في الدار معناه انه مستقر في الدار ومعنى هذا

الكلام حوله حصل فيه معنى الاستفهام فكان قولنا فيه بغير حصل لا خرجوه حصل فيه حصول ذلك الاستفهام وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر المسألة الثانية الجملة المركبة اما ان يكون مركبة تركيبا اوليا او ثانيا اما المركبة تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية والفعلية والاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب ان يكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعل اقدم لان الاسم غير اصل في ان يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولنا الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة واحدة

الباب الرابع في تقسيم الاسم الى انواعه وهي من وجوه

التقسيم الاول الاسم اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم واما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة وهو اسم الجنس واما ان يكون مفهومه انه شيء موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان مفهومه انه شيء ما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته ثلاثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام النوع الاول احكام الاعلام وهي عشرة … الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة اصلا واقول هو يعلم انه لا يفيد صفة في المسمى وليس حقه انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني قد يقع على الاجناس اعلام فقولنا اسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة … اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد شخص معين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرة باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان اللفظ وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان ذلك اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يمتنع عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذا المعنى الحكم الثالث ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام ان ربما اختص نوع من نوع بحكم فيحتاج الى الاخبار عنه بذلك الحكم خاصة ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ان يكون المخبر عنه على سبيل التخصيص فاحتيج الى وضع الاعلام الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص … فوق ثبوتها لسائر … لا جرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية اكثر من وضعها لسائر الذوات الحكم الخامس في تقسيم الاعلام وهي من وجوه … العلم اما ان يكون اسما كابراهيم وموسى وعيسى او لقبا كاسرائيل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول انه اما ان يوجد الاسم فقط او اللقب فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنية او اللقب مع الكنية او الاسم واللقب والكنية معا الحكم الثاني انه يسوغ في امثلة الاقسام المذكورة من تركيب الكنية او الاسماء وهي ثلاثة الاول الكنية الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر ولذكرها يقال للاسد اسامة وابو الحارث وللثعلب ثعالة وابو الحصين وللعقرب شبوة وام عريط الثاني ان يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا … لذكر الضبع ولا كنية له الثالث ان تحصل له الكنية ولا اسم له كقولنا للذي … للمعين ابو براقش الحكم الثالث الكنية قد يكون بالاضافة الى الآباء والى الامهات والى البنين والبنات فالكنى بالآباء كما يقال للذئب ابو جعدة وللابيض ابو الجون والى الامهات كما يقال للداهية ام حبوكرى … وام ليلى والى البنين كما يقال للغراب ابن داية وللرجل الذي يكون امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصخرة ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية قد يكون لجهة النسب نحو ابو عمرو وحمار قبان وقد يكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها الاول ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كان انثى فهو بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فاضيف ولدها اليها باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان يكون مضافا او لا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب فيقال هذا سعيد كرز وقيس قفة لانه يصير الجميع بمنزلة الاسم الواحد واما ان كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة الحكم السادس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب وثانيها التفاؤل والرجاء كقولهم ابو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل وثالثها الايماء الى الضد كابي يحيى يعني ملك الموت ورابعها ان يكون الرجل مشهورا او له اب مشهور فيتعارضان في الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها او بسبب انتسابه اليها بجهة قريبة وبعيدة التقسيم الثاني للاعلام العلم اما ان يكون مفردا كزيد وعمرو واما ان يكون مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كعبد الله وهي … الاسناد وهي اما جملة اسمية وجملة فعلية ومن فروع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسما علما لم تغيرها البتة بل تركتها بحالها مثل تأبط شرا وبرق نحره التقسيم الثالث للعلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا فان كان منقولا فاما ان يكون منقولا عن لفظ مفيد او غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن اسم وفعل وحرف وما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن او عن صفة اضافية كالمذكور والمردود واما المنقول عن الفعل فاما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع كيحيى او عن الامر كاطرق واما المنقول عن الحرف فكرجل سميت بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد فهو بعيد واما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا واما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من اسماء الاجناس مثل سرحان ونبهان وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب التقسيم الرابع للاعلام العلم اما ان يكون للذوات او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فههنا اربعة اقسام وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام يجب ان تعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان اشخاص الذوات يتعلق بها الغرض في الاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعة القسم الاول العلم الخاص بالذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مألوفا للواضع والاصل في المألوف الانسان لانه يستعمل اسماء الاعلام مع الانسان … ويجعل للانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها ويكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا علمين لفرسين وشذقما وعليان للفحلين وضمران لكلب وكساب لكلبة واما الاشياء التي لا الف لها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها واما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب واما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للانواع المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة واما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والفائدة انا اذا راينا حصول سبب …

الفرق بين الجنس وعلم الجنس

التسعة

التسعة المانعة من الصرف في جنس من منعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علما لما ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي مثل تسميتهم التسبيح بسبحان والغدر بكيسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد هو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول العلمية ليتم السببان التقسيم الخامس للاعلام اعلم ان علم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان الموضوع من اللفظ امرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك السماك اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس في احكام اسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة

الحكم الاول الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركبات قبل البسائط في الحس وان البسيط قبل المركب في العقل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الحس سابقة على قوة العقل في الترتيب والقوة فيجب ان يكون اسماء الماهيات المركبة سابقة على اسماء الماهيات البسيطة الحكم الثاني اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسم … مشتقا لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاق الى اسماء موضوعة جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق فظهر بهذا ان كون … من يسعى بابلغ ان يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع الحكم الثالث الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا متحيز ولا حال في المتحيز اما هذا القسم فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات في تمام ذواتها متساوية وانما الاختلاف في بينها انما يقع بسبب الصفات القائمة بها فالاسماء الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفة المخصوصة القائمة بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغلب واما احكام الاسماء المشتقة فهي ثلاثة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق ان يكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالمعلوم وكذلك المقدور والمرئي والمسموع وكذلك القول في الآلة والامر والمأمور الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل انه لو كان كافرا … اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول اجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الصفات انه شيء ما له ذلك الوصف فاما ان كان ذلك الشيء جسما او غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدليل منفصل

الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام متفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل

المسألة الاولى في لفظ الاعراب وفيه وجهان اصحهما ان يكون ماخوذا من قولهم عرب الرجل عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب يفيد ايضاح المعنى والثاني ان يكون عرب منقولا من قولهم عربت معدته اذا فسدت فان الهمزة من الاعراب لازالة الفساد ورفع الابهام مثل اعجمت الكتاب بمعنى ازلت عجمته المسألة الثانية اذا وضع لفظ لماهية وكانت تلك الماهية موردا للاحوال المختلفة فلتكن الاحوال المختلفة المتغيرة دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهية وتلك الاحوال المختلفة الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب المسألة الثالثة في الافعال والحروف احوال عارضة للماهيات والعوارض لا يعرض لها العوارض الاخرى هذا هو الحكم الاكثري انما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمستحق للاعراب اولا هو الاسماء المسألة الرابعة انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب ان تكون العلامة الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة المسألة الخامسة الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودات في اواخر الكلمة بدليل انها موجودة في المبني والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاق هذه الحركات بسبب العوامل المختلفة وذلك الاستحقاق يعقل لا محسوس فالاعراب حالة معقولة لا محسوسة المسألة السادسة اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك الصوت المخصوص فيسمى بالحركة المسألة السابعة الحركة اما صريحة او مختلسة والصريحة اما مفردة او غير مفردة فالمفردة ثلاثة هي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحد منها قسمان فالفتحة ما بينها وبين الكسرة او ما بينها وبين الضمة والكسرة ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين الفتحة وعلى هذا الضمة على هذا البيان فالمجموع تسعة وهي اما مشبعة او غير مشبعة وهي ثمانية عشر والمختلسة وهي ما يكون حركته … لم يتميز في الحس … وتسمى الحركة المجهولة وبها قرأ ابو عمرو … فتوبوا الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم غير ظاهرة بها المسألة الثامنة لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب ان يقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني سمعت … بالفارسية هو كليز لا يعرف ان اوله متحرك او ساكن قال وحدثني ابو علي قال دخلت بلدة فسمعت اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فتعجبت منها واقمت بها ما شاء الله فكلمت … بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها المسألة التاسعة الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخرا زمانيا ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والدال والطاء … انما تحدث في آخر زمان حبس النفس واول ارساله وذلك آن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت تحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فلو قارن الحرف الحركة … لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي ان يكون الحرف متقدما على الحركة المسألة العاشرة الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان والطرف ها هنا في النقصان … هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوائل تلك الحروف الثالث لولا ان الحركات ابعاض هذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها منها لانها اذا كانت مخالفة لها لم … فلم يصح الاكتفاء بها منها لكن استقراء القرآن والنثر والنظم وبالجملة قريب من ان يدل على الشيء من بعضه اوضح فوجب حمل الكلام عليه المسألة الحادية عشر لا يبتدأ بالحرف الساكن … وجاز عند آخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل للتلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقف الشيء على ما يحصل بعده محال المسألة الثانية عشر اثقل الحركات الضمة لانها لا تحصل الا بضم الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين الواصلتين الى طرفي الشفة واما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة … على ما ذكرناه في التجربة تظهر ايضا وعلى ان الحال فيما ذكرناه تختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل … يغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على الفاظهم اشمام الكسر المسألة الثالثة عشر الحركات الثلاث مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والسكون

في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني

الحركة الاعرابية

والوقف المسألة الرابعة عشر ذهب قطرب الى ان حركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل
هو التماثل في الماهية فالحق ما شهر به الاكثر وان كان المراد حصر التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل
يشهد انه ليس كذلك المسألة الخامسة عشر من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه لابد من ضم شفتيه اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد التلفظ
بالكسرة فانه لابد من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانحراف الفك الاسفل وانخفاضه فلا جرم يسمى ذلك جرا وخفضا
وكسرا لان الجر القوي يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لم سمي فتحا وسكونا فعلته ظاهرة المسألة السادسة عشر منهم من زعم
ان الفتح والضم والكسر والوقف اسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الباقية اسماء للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاولى اسماء لتلك
الاحوال سواء كانت بنائية او اعرابية وجعل الاربعة الثانية للاحوال الاعرابية فيكون الاولى اسماء بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس
بالنسبة الى النوع المسألة السابعة عشر ان سيبويه يسميها بالمجاري ويقول المجاري ثمانية وفيه سؤال لان الاولى لم سمي الحركات بالمجاري فان الحركة
نفسها لا تجري وانما يجري [illegible] وجوابه انا بينا ان الذي يسمى ههنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به
بعد التلفظ بالحرف الاول [illegible]

[illegible]

الجزءان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الجزء الى جزء آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله تعالى يستغني عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل المسألة الثالثة والثلاثون اختلفوا في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول الاحمر من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان الفاعل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول فاسم اللهم لا تعلق له بالآخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العامل الا الفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد لكن ذلك في الموجبات اما في المعرفات فممنوع وحجة المخالف بان الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين لهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا له واجيب بانه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالصفة الخفية [illegible] الباب السابع في اعراب الفعل اعلم ان قولنا اعوذ يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن حقيقة المسائل المسألة الاولى اذا قلنا في الخبر فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وطلع النجم ونقول من طريق النحو هاهنا فعل وفاعل بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان معين فاذا صرحنا بذكر الشيء الذي حصل ذلك المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل له اعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول المسألة الثانية الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان او نفيا يقتضي امرا يكون هو مسندا اليه فخصوص ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمستقل اليه بالرتبة متأخر عن المستقل عنه فلما وجب الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد فلا يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ ان يحكم باسناد معنى آخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد لكنه تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد بانه هو ذلك الشيء الذي اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ المسألة الثالثة قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع حركات وهم يحترزون عن توالها في كلمة واحدة واما تقرير فانهم احتملوا ذلك مع الهاء لانها زائدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولك ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان قاما فاظهرت النون للفاعل فكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الحجة العقلية ان مفهوم قولك ضرب هو حصول الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل المسألة الرابعة الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجز ان ينوى به التأخير واذا كان كذلك كان الهاء في قولك غلامه مضمرا قبل الذكر واما قول النابغة جزى ربه عني عدي بن حاتم فقيل ان الهاء عائد الى مذكور متقدم وقال ابن جني وانا اجيز ان يكون الهاء في قوله جزى ربه عائدة على عدي خلافا على الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص والقول الاولى في تقريره ان يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول فكما ان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر اقصى ما في الباب ان يقال الفاعل مؤثر والمؤثر اشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى المؤثر والى القابل معا فاذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب ان يجوز تقديم المفعول على الفاعل القسم الثاني وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى والقسم الثالث وهو ان يقع في المعنى لا في الصورة وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في المعنى لان الفاعل مقدم في المعنى وفي صورة تقديمه لزم الاضمار قبل الذكر المسألة الخامسة الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوي في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل اذا كان غدا فأتني اي اذا كان ما نحن عليه غدا والله اعلم المسألة السادسة الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك احد من المشركين المسألة السابعة اذا جاء فعلان معطوفا احدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فههنا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متشابهين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون الاسم المذكور بعده واحدا او كثيرا فههنا اقسام اربعة الاول ان يكون فعلان يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد فزعم الفراء ان الفعلين جميعا عاملان فيه والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين ولان الاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع في المؤثرات اما في المعرفات فجائز واجيب بان المعرف موجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في اثر واحد القسم الثاني اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد اخوك فههنا اما ان ترفعه بالفعل الاول او الثاني فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا اخواك لان التقدير قام اخواك وقعدا اما اذا اعملت الثاني فجعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو عن فاعل مضمر او مظهر وتقول قاما وقعد اخواك ومذهب البصريين اعمال الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى وحجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك لا يجوز وجوابه حتى زعم لتعليله القسم الثالث اذا اقتضى الفعلان نوعين متباينين فكان الاسم بعدهما مفردا فقد البصريين ان اعمال الاقرب اولى وخالفوا الكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتوني افرغ عليه قطرا اعمل ههنا فعلان وحدهما يقتضي

مفعولا فاما ان يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني او افرغ والاول باطل والا لصار التقدير آتوني قطرا وحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه فلما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ الثاني قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العمل للاول لقيل هاؤم اقرؤه واجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه وانما النزاع في انا نجوز اعمال الابعد وانتم تمنعون منه وليس في الآية ما يدل على المنع الحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاء في مواضع الفعل ولغو وحرف جار ثم ترجح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اعمالهما لا يجوز فلا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول مطلقا فاذا كان الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد خاليا عن العائق لان الفعل لا بد له من معمول والفعل الثاني وجد معمولا بعد عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق اولى من اعمال المقرون بالعائق القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين واما قول امرئ القيس شعر

فلو ان ما اسعى لادنى معيشة * كفاني ولم اطلب قليل من المال

ولكنما اسعى لمجد مؤثل * وقد يدرك المجد المؤثل امثالي

فقوله كفاني ولم اطلب ليسا متوجهين الى شيء واحد لان كفاني موجه الى قليل من المال وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد كفاه قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير ما يتعلق بالاستعاذة من المباحث النقلية والعقلية وفيه ابواب الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه مسائل المسألة الاولى اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة ما قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحد الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله والحجة فيما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الآية على ان قراءة القرآن شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط فوجب ان تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فاذا دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امر الله ان يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلاة فهو ضعيف لانه ترك للظاهر في موضع لضرورة لا يوجب تركه في سائر المواضع بغير دليل اما جمهور الفقهاء فقالوا لا شك ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وسوسة الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان وانما امر الله بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول ههنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدليلين بقدر الامكان المسألة الثانية قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلاة او في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم واظب عليه فيكون واجبا لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءة لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في هذه المسألة المسألة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الآية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب المسألة الرابعة قال الشافعي رحمه الله في الام روي ان عبد الله بن عمر لما قرأ اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر ايضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر بين انه يجهر عنده او لا واحتج في الاستعاذة انما يقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بالاستفتاح لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر لاجل المشابهة بينها وبين الاستفتاح الا ان [illegible] الفقهاء والاجهار كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم المسألة الخامسة قال الشافعي رحمه الله الاخبار انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال وقد قيل انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى وفي قول له انه يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة والله اعلم المسألة السادسة انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة الاعراف انه هو السميع العليم وفي سورة فصلت انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي رضي الله عنه واجب ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق ايضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جامع بين هاتين الآيتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل جبريل على محمد عليهما السلام قال يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق ومعناه ان الاستعاذة تطهير القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب

حتى يحل ان شاء الله المسألة السابعة التعوذ في الصلاة لاجل الصلاة ام لاجل القراءة عند ابي حنيفة ومحمد لاجل القراءة وعند ابي يوسف لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الاصل فروعات الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وحجة قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ وحجة قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل كان يتكرر بتكرر الصلاة دل على انه للصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عند محمد انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشياء نذكرها هاهنا المسألة الثامنة السنة ان يرتل القرآن لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف ببينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم فكان الترتيل اولى وروى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد آي القرآن على عدد درج الجنة يقال للقارئ ارق في درج الجنة على عدد ما كنت تقرأ من آي القرآن فمن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على اقصى الجنة المسألة التاسعة اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة ان يجيد في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن باصواتكم المسألة العاشرة المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسير فوجب ان يسقط عن المكلف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجه بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي ازمنة الصحابة لا سيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسألة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف المسألة الحادية عشرة اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان ثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة المسألة الثانية عشرة اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال في الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب ان يبقى في قراءتها في الصلاة على اصل المنع المسألة الثالثة عشرة اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر ولا يخلو فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراءة من باب الآحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشيء الذي لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله اعوذ مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قوله اعوذ بالله اي التجئ الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه التصق نفسي بفضل الله ورحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من الشطن وهو البعد يقال شطن داره اي بعد فلا جرم سمي كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمر برذونا فطفق يتبختر فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني ان الشيطان ماخوذ من قولهم شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والد ابراهيم عليه السلام انه قال لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى امر الملائكة برمي الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قوله انه هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز عن شر الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان العبد يقول يا من هو على الصفة التي يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه منها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الموضع من سائر الاذكار الثاني انما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة انه هو السميع العليم المسألة الثانية في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع المضار الدينية والدنيوية وان الله تعالى قادر على ايجادها ودفعها فاذا حصل هذا العلم في القلب تولد من هذا العلم حصول حالة في القلب وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب فهي ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات واما الصفة التي في اللسان فهو ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا فالركن الاعظم في الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه عالما بجميع المعلومات

ان اشتباه الضاد بالظاء غير مبطل للصلاة

في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله

فانه

١٠

فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان لا يعلم الله ما به ولا باحواله وعلى هذا التقدير يكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم ايضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لم يكن في الاستعاذة فائدة ولا بد وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله على ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غيره يعينه على مقاصده لم يكن رغبته في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق وعنى بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهو ضعيف لان ابراهيم عليه السلام عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فيتعين ان لا يكون الا الله عالما بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات كان رسول الله لا يسمع ولا يبصر كان داخلا تحت ما جعله ابراهيم عليه السلام عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار العبد مشاهدا لها متيقنا فيها وجب ان يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك وذلك هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وذلك يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل منافع نفسه في الدنيا والآخرة الا انه صادر عن مراتب اما العلم واما العمل وهو في كلام الباب في الحقيقة في غاية الوضوح اما العلم فما اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده الى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا نرى اكابر العقلاء المحققين بقوا في الشبهة في صحة مطلوب ولم يعرفوا الحق فيها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا جليا ثم بعد انقضاء عمر جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها واظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك لبعضهم جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب فثبت ان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والا فمن الذي يتخلص بفكرته عن امواج الضلالات وديا جي الظلمات الحجة الثانية ان كل احد يقصد تحصيل الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه وقدرته لوجب ان يكون الكل محقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحقين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد الثور الاسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة الله الحجة الثالثة ان القضية التي يتوقف عليها في صحتها وفسادها لا سبيل الى الجزم بها الا اذا دخل فيما بينها الحد الاوسط فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان الذهن ينعقد النتيجة لا محالة وحينئذ لا يكون متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها وغير شاك فيها وانما قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه وطلب الشيء بعينه غاية التحصيل الحاصل وان كان يعرفه فالعلم به حاصل في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة وهو يدل على ان العبد في غاية الحيرة والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله عليه السلام وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم واما عجز العبد في الاعمال الظاهرة التي يجلب بها النفع الى نفسه ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا البدن يشبه الجحيم وكشف ان جلس على باب الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبعة فكل واحد من هؤلاء التسعة عشر فهو وحده يحتاج الى انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان المبصرات التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت هذا ظهر ان مع كثرة هذه العوائق والعلائق فانه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى وعنايته ولما ثبت ان لا نهاية لجهات نقصان العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاحوال فلهذا السبب يجب علينا في كل قول وعمل وصبر لحظة ولمحة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان احدهما اللذات الحسية والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين اذا لم يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها فكلما اجتهد حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيبات حصل كثرة الرغبة وقوة الحرص في مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل انه كلما كان الفوز بالمطالب اكثر كان اعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل آمل من غيري بالياس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس ولاجنبنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني المسألة الثالثة في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب الجبر والقدر قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبرية من وجوه الاول ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله سبحانه لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وفيه فاذا خلقه الله امتنع دفعه وان لم يخلقه فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحصل من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله امتنع ان يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله الثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي يدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله وقضائه وحكمه وجب ان يكون العبد راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب الرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم انما يعقل ويحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله تعالى ولم يكن للشيطان في وجودها اثر فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا وانت يا اله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة

في الشياطين الجن والانس

قدرتك وحكمتك بها علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج فهذه الاعذار الظاهرة والحجة القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك ان تعذبني وتلعنني [illegible] فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهو الظلم المحض [illegible] وما انا بظلام للعبيد فكيف يليق [illegible] فان قال قائل هذه الاشكالات [illegible] على قول من يقول بالجبر ونحن لا نقول بالجبر ولا بالقدر بل الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة عائدة على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي اوردتموها علينا فهي باسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون متعينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله فعند حصوله يصير الفعل واجب الوقوع وعند لا حصوله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كلما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين على الاخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح احد طرفي الممكن على الاخر على وجود المرجح والثاني ان على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كلما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان كلما اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اما ان يكون هو ان يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر والجبر فان كان الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز لان الالجاء ينافي كون الشيطان مكلفا وقد ثبت كونه مكلفا اجابت المعتزلة عنه فقالت المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فكل الالطاف فعلها الله باسرها فما الفائدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب اهل السنة عن هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او لا اثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم ان يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجود وذلك يبطل القول بالاعتزال وان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله محال الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الاول فهو الحق فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع منه ذلك فان توقع منه افساد العبد مع انه تعالى يريد صلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فلا حاجة للعبد الى الاستعاذة منه واما اذا قيل انه تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد اجبره الله على الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان الثاني فحينئذ يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فههنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع في المعاصي بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل وان قلنا وقع في المعاصي لا لاجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر فهذا حيف على البشر وتخصيص لبعض عبيده بمزيد التثقيل عليه والاضرار وذلك ينافي كونه الاله رحيما ناظرا لعباده الوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثاني المستعاذ به واعلم انه ورد في القرآن والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله والثاني ان يقال اعوذ بكلمات الله اما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث عن لفظة الله تعالى وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات الله قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق ومانع ولا شك ان الاستعاذة بالله [illegible] القاهرة والامر النافذ [illegible] لا يكون صدورها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا واما الروحانيات فانما تحصل بكونها وخروجها الى الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك كان صدورها [illegible] الا في الآن لكن لا ينقطع فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في علم المعقولات ان عالم الارواح مستولي على عالم الاجسام وانها هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعاذة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم ههنا دقيقة وهي ان قوله اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق صار بحيث لا يرى في الوجود الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال صلى الله عليه وسلم واعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا بغير الله كما ينبغي لان الاستعاذة لا بد وان يكون لطلب وهرب وذلك اشتغال

بغير الله

بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه السلام لما قال واعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثالث [illegible] المستعيذ واعلم ان قوله اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى عن الانبياء والاولياء ذلك وذلك يدل على ان كل مخلوق فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فعند ذلك اعطاه الله خلعتين السلام والبركات وهو قوله قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك الثاني حكي عن يوسف عليه السلام ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء الثالث قيل له خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش الرابع حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام انه لما امر قومه بذبح البقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله خلعتين ازالة التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى الخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال اني عذت بربي وربكم ان ترجمون وقال في آية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم السادس ان ام مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا السابع ان مريم عليها السلام لما رات جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين الولد من غير اب وتبرئة الله اياها بلسان الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله الثامن ان الله امر محمدا عليه السلام بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الفلق قل اعوذ برب الناس التاسع قال في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم فهذه الآيات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فاغرق احدهما في غضبه فقال عليه السلام اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه غضبه وهي قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وتقرير هذا المعنى من جهة العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقوله لا يكون على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا المعنى صار ذلك مانعا له من الاقدام على هذه الافعال وحاملا له على ان يرجع الى الله في تحصيل الخيرات ودفع الآفات فلا جرم يقول اعوذ بالله الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه او من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بقوة وشدة وبسطة فاذا تفكر في ان الله تعالى اقوى واقدر منه ثم انه يعصيه مرات وكرات وانه بفضله يتجاوز عنه فاولى به ان يتجاوز عن هذا المعتدي عليه فاذا احضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكروا هذه [illegible] تركوا النزاع والدفاع ورضوا بقضاء الله الخبر الثاني عن معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلث مرات اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقرا ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت والتحقيق من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين الخبر الثالث روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان قلت السبب فيه انه لما قال اعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا اعترف بذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تامره النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه الكلمة تذود الشيطان عن الانسان الخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت وتحقيقه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السماوات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الاثير والهواء مملوء من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمات الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء الخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمرو يعلمها من بلغ من ولده ومن لم يبلغ كتبها في صك وعلقها في عنقه الخبر السادس عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين عليهما السلام ويقول اعيذكما بكلمات الله التامات من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابراهيم عليه السلام يعوذ بها اسمعيل واسحق الخبر السابع انه صلى الله عليه وسلم كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال النبي صلى الله عليه وسلم عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستعيذ [illegible] فلما ذكرت المراة اعوذ بالله بقي قلب الرسول مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت [illegible] الخبر الثامن [illegible] فقال النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] الخبر التاسع قال [illegible] سمعت ابا بكر الصديق رضي الله عنه يقول على المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم [illegible] الخبر العاشر [illegible] اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك [illegible] في الاستعاذة دفع شر الشيطان [illegible] ما ذكره في قوله تعالى كما يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الكتاب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات وفيه مسائل

المسئلة الاولى اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم انه لا بد اولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول

[illegible]

فانه على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما اتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الناس فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال الناقة انما تكلمت لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بالدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكري الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث ويصير لتلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفرقة الثانية الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلايقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه نوع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفرقة الثالثة وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل نوع من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل نوع من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكوكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتادى بالشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم ويتادى قوة ذلك الكوكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح الفايضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فيكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة اخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري

واذا عرفت

اذا عرفت هذا فنقول ان العلة يكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي اقوى واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتكون الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا السبب تكون الارواح الفلكية تعينها ولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله بالروح الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضر المقضي عليهما فههنا شيء واحد هو مدرك للكلي وهو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا يقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ان تدرك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها الات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين يزعمون ان الجن والشياطين اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الحجمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال احد انواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الاخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فالجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى ابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل احد ومن الذي يعرف الا نفسه حال غيره فانه لا يعلمها فبقي هذا الامر في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات

المسألة الثانية اعلم ان القران والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين اما القران فايات الاية الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القران وعلى انهم انذروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا والاية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطأ عن صيفي بن افلح عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري قال فوجدته يصلي فجلست انتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سرير في بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت في الدار وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهيأ الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز الرمح فيها فاضطربت الحية في رأس الرمح وخر الفتى فما ندري ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فاذنوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان الخبر الثاني روى في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت راه فقال جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرأ في الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن الخبر الثالث روى مالك في الموطأ ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء اعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه كلها ما علمت منها وما لم اعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ الخبر الرابع روي ايضا في الموطأ ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني اروع في نومي فقال قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون الخامس اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام الخبر السادس روى القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني ادم فاراه ذلك فاذا راسه مثل راس الحية واضع راسه على قلبه فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع راسه على حبة قلبه الخبر السابع قوله عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن ادم مجرى الدم وقال ما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله اعانني عليه فاسلم والاخبار في هذا الباب كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف

المسألة الثالثة في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان حصول الحياة في النار غير مستبعد الا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني شققت مرة بطن قرد وادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول اطبق الاطباء على ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات

المسألة الرابعة ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن الاول ان لفظ الجن ماخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة

لانها ساترة للانسان ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا واعلم ان على هذا التفسير يلزم ان تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف والقول الثاني في انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم خزان الجنة والقول الاول اقوى المسئلة الخامسة اطبق الكل القائلون بالملائكة والانس والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس آخر وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار والشياطين اسم لاشرار الجن المسئلة السادسة المشهور ان الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وانكر اكثر المعتزلة ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول انه ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم ايضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم اما المنكرون فقد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لا شك ان الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب ان تكون العداوة بين الشياطين وبينهم اعظم انواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ايصال الشر والبلاء اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم اشد من تضرر كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل المسئلة السابعة اتفقوا على ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون قال عليه السلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا فانهم يتوالدون قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لابد من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام الثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لم يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن لصار كأنه نفذت النار في داخل البدن ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم ليظهروا انواع الفسق فلا نجد منه اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نجد من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا واجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الاول بان على القول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بانها اجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة يمنعونهم عن ايذاء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله للنار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله ههنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض المسئلة التاسعة في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي ذكره الغزالي في كتاب الاحياء قال رحمه الله القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتتراءى فيها صورة بعد صورة ومثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب واما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب واخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التجدد واما على سبيل التذكر فانها تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلابد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود هذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه المسئلة العاشرة في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي [illegible] الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى لا شك ان ههنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا بالذات او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم اما الدور او التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا بالذات وشيء يكون مهروبا عنه لذاته المقدمة الثانية ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه لذاته هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما المقدمة الثالثة ان اللذيذ عند كل قوة من القوى شيء آخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شيء واللذيذ عند القوة السامعة شيء آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس المقدمة الرابعة ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا او مؤلما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا او الاعتقاد ترتب على هذا الاعتقاد او العلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم او الاعتقاد بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة الى الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله المقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يوجب رغبتنا في تناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه راجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال آخر هذا الفعل اي الايذاء قد يشتهيه النفس وقد يلتذ به من يستحق الا انه انما يقدم على هذا الفعل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك الفعل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها حالا فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مؤلما انما يوجب الرغبة او النفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض المقدمة السادسة في بيان ان التقرير الذي بيناه يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مترتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذا

الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة او مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو ان الله يخلق تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا هو الحاصل الكلام في ان الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا او مؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله ابتداء او بواسطة مراتب من شأن كل واحد منها استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه فثبت ان ترتيب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشيء وعرف كونه ملائما مال الطبع اليه واذا مال الطبع اليه تحركت القوة الى الطلب فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان او لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق انه ان اتفق حصول هذه المراتب في طرف الخير سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف المضاد سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن شيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب عليه الميل ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان اقدم على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر ان الكل من عند الله وغاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله اعوذ بك منك المسئلة الحادية عشر اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتوالت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وحروفا خفية وكأن متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فان عين تلك الاشياء غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها ومثلها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المرآة فانا اذا احسسنا صورة الفلك والشمس في المرآة فليس ذلك لاجل ان حضرت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وامثلتها فكذا ما ادركت ههنا في تخيل المبصرات فلم لا يجوز مثله في تخيل الحروف والكلمات المسموعة فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل ان يقول هذا الذي سميتموه بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحروف والكلمات في الماهية او لا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق الحروف والاصوات والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء آخر مخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ يعود السؤال وهو انا كيف نجد من انفسنا هذه الكلمات والعبارات ونجد انا لا نشك انها حروف متوالية على العقل ومتعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة واما الجمهور الاعظم من اهل العالم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات خفية واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا ان فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان آخر او شيء روحاني مباين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو الجن والشياطين او الملك واما ان يقال الخالق لتلك الحروف والاصوات هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهو قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول تركها او حاول فعلها فان تلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه من غير اختيار واما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان آخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهو انها من فعل الجن والملك او من فعل الله اما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل القبائح فالذي يليق بمذهبهم ان يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله فبقي انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الخبيثة الى الله تعالى واعلم ان الذين يقولون للعالم الهين اصلهما خير وعسكره الملائكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا في كل شيء في هذا العالم لكل واحد منهما تعلق به قالوا فالخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت من عساكر الشيطان واعلم ان القول بالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدلائل فهذا منتهى القول في هذا الباب المسئلة الثانية عشر من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصلية وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال اما اصحابنا فقد اقاموا الدلائل على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله سبحانه وبان هذه المذاهب باطلة اما المعتزلة فقد سلموا ان البشر قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة قالوا ان الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلث المقدمة الاولى ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله اما متحيز او حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة واما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام متماثلة فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح

[illegible]

فالصقال بل فوق المرآة لان المرآة ان عرض عليها حجاب لم يُرَ فيها شيء وقلب المؤمن لا يحجبه شيء بل قلب المؤمن لا تحجبه السموات السبع والكرسي
والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب بل القلب يصعد ويخرق جميع الحجب ويطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات فتحصل من ذلك ثمرة تدل على
ان القلب اشرف البقاع [illegible] روضة من رياض الجنة وما ذاك الا انه صار مكان عبد صالح [illegible] فاذا كان القلب
سرير المعرفة لله وعرش الالهية وجب ان يكون القلب اشرف البقاع الثاني قال الله تعالى يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلما لم تبخل على بستانك
بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف امنعك منها الثالث انه تعالى [illegible] بستان الجنة وقال في مقعد صدق عند
مليك مقتدر [illegible] اذا عرفت
هذه المقدمة فيقول كانه تعالى يقول يا عبدي انا جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكنك ما انصفتني فهل رأيت جنتي الآن وهل دخلتها
فيقول العبد لا يا رب فيقول الله تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد ان يقول العبد نعم يا رب فيقول الله تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكن لما قرب دخولك
اخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك فاني قلت له اخرج منها مذؤوما مدحورا فاخرجت عدوك قبل نزولك وانت بعد نزولي في
بستانك [illegible] الا تخرج عدوي [illegible] فيقول العبد الهي انت قادر على اخراجه من جنتك واما انا فعاجز
ضعيف فاقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراجه من جنة قلبك فقل اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه قلنا قال اهل الاشارة كانه تعالى يقول للعبد انت الذي انزلت
سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا في حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فكنس
انت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة التاسعة كانه تعالى يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شيء تكدر ما بيني وبين
الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالهيتي وانما تكدر ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لابيك آدم فامتنع
فلما تكبر نفسه عن خدمة [illegible] الحقيقة ما عاداني وانما عاداك [illegible] وتحبه [illegible] في كل الخيرات
وانت توافقه في كل المرادات [illegible] الطريقة المذمومة واظهر عداوته فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة العاشرة انما تعرف لي نعمة بكرة فان اقسم
انه لمن الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى في اخراجك من الجنة واما في حقك فانه اقسم بانه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من اقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من اقسم انه يضله ويغويه النكتة الحادية عشرة انما
قال اعوذ بالله ولم يذكر اسما آخر لان قوله الله اسم علم للذات بليغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا
يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما فقوله اعوذ بالله جار مجرى قوله اعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان
السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لانه عالم بانه وان كان قادرا الا انه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لا بد معها من
العلم وايضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا رأى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه اما اذا حصلت
القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فههنا يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر
العليم الحكيم لا يرضى بشيء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام النكتة الثانية عشرة قال العبد اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وذلك يدل على انه
لا يرضى بان يجاور الشيطان وانما لا يرضى بذلك لان الشيطان عاص ومعصيته لا تضر العاصي في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبان لا
يرضى بجوار عين المعصية اولى النكتة الثالثة عشرة الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان
بقي في الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت انه ضرنا او فعل ما يسوؤنا ثم انا مع ذلك رجمناه وطردناه واما انت فان جلس معك الشيطان
لحظة واحدة القاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة عشرة لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقول اعوذ بالملائكة مع ان ادنى ملك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في ان جعل ذكر نفسه في مقابلته وذكر انه جوابه كانه
يقول عبدي انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وانتم لا ترونه فتمسكوا
بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الخامسة عشرة ادخل الالف واللام في الشيطان لتعريف الجنس
لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما كان اشد حكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه ان الرجل اذا اراد ان يتصدق
فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه فيمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم ذلك قال اني اقاتل هؤلاء السبعين
وخرج من المسجد واتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة واراد ان يخرج ويتصدق بها فوثبت زوجته فجعلت تنازعه وتجاذبه حتى اخرجت
ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال هزمت السبعين فجاءت امرأتي فهزمتني واما ان جعلنا الالف
واللام للعهد فهو ايضا جائز لان جميع المعاصي برضى هذا الشيطان طول الحياة [illegible] فكل ذلك فاعرف بالسؤال الشرعي
فان عندي حنيفة قراءة الامام قراءة للمأموم من حيث رضي بها وسكت خلفه النكتة السادسة عشرة الشيطان مأخوذ من شطن اذا بعد
فحكم عليه بكونه بعيدا واما المطيع فقريب قال الله تعالى واسجد واقترب وقريب من المنكر قال الله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب
واما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهام اللعن والشقاوة واما انت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى والزمهم
كلمة التقوى فعلم بهذا ان الله تعالى جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه تعالى اخبر انه لا يجعل الشيطان
الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله
ورحمته النكتة السابعة عشرة قال الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ واما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان العبد
قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فامر الله العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما انزل من رب
طيب طاهر النكتة الثامنة عشرة كانه تعالى يقول انه شيطان رجيم وانا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم
النكتة التاسعة عشرة الشيطان عدوك وانت عنه غافل قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غائب ولك
حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على امره فاذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب الغالب الباب الرابع في المسائل
الملحقة بقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فرق بين ان يقال اعوذ بالله وبين ان يقال بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيد
فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع انا بينا ان الثاني اكمل وايضا جاء قوله تعالى الحمد لله وجاء ايضا قوله تعالى لله الحمد اما ههنا فقد جاء قوله

اعوذ بالله وما جاء قول بالله اعوذ فما الفرق — قوله اعوذ بالله لفظه خبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك
وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله استغفر الله اي اللهم اغفرلي والدليل عليه ان قوله اعوذ بالله اخبار عن فعل وحده لا فائدة فيه انما الفائدة
في ان يعيذه الله فما السبب في انه قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لؤم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت اعوذ
بالله فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة اولى بان تفي بعهد الربوبية فتقول اني اعيذك من الشيطان الرجيم ه اعوذ
فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما والحق انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وانما يختص
بحرف السين وسوف و لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضي ح كيف المشابهة بين المضارع وبين
الاسم وكيف العامل فيه ولا شك انه فعل ناقص ز قوله اعوذ بالله يدل على ان العبد غير في الحال وفي كل المستقبل وهو الحال
فهل يدل على ان هذه الاستعاذة باقية في الجنة ح اعوذ حكاية النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله آمين وما المباحث المتعلقة
بالباقي من قوله اعوذ بالله فهي كثيرة النوع الثاني في قوله بالله باء الالصاق وفيه مسائل المسئلة الاولى البصريون يسمونه باء الالصاق والكوفيون يسمونه
باء الالة ومنهم من يسميه باء التضمين واعلم ان حاصل الكلام ان هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة والفائدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل
بنفسه الا بواسطة الشي الذي دخل عليه هذا الباء فباء الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الالة لكونه داخلا على الآلة المسئلة الثانية
اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا الا بدونه تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على ان
هذا الحرف متعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة الكلام عليه فكذا هنا ويقول الرجل
لمن يستأذنه في سفره على اسم الله اي سر على اسم الله المسئلة الثالثة ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحرف في محل النصب بسبب
… التصريح بذكر المضمر لاختص قوله اعوذ بالله بذكر الحكم المعين واما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب فيحصل في الخاطر
… الاستعاذة بالله ولا عند الابتداء باسم الله ونظيره انه قال الله اكبر ولم يقل انه اكبر من …
لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هنا المسئلة الرابعة قال سيبويه لم يكن لهذه الباء عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف
التشبيه لها عمل الا الكسر مع انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه في مقام الاسم فهو قوي … ضعيف …
له الا عمل … فكان فيه كلاما قويا المسئلة الخامسة الباء قد تكون اصلية كقوله قل ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون زائدة وهي على
خمسة اوجه احدها الالصاق كقوله اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها التبعيض عندنا … وثالثها التاكيد للنفي كما في قوله تعالى وما
بظلام للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم اي اذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في يقال حل باعدائك ما حل اي حل
في اعدائك واما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الالصاق المسئلة السادسة قال بعضهم الباء في قوله وامسحوا برؤسكم زائدة
والتقدير وامسحوا رؤسكم وقال الشافعي رضي الله عنه انها تفيد التبعيض احتج الشافعي من وجوه الاول ان هذه الباء اما ان يكون لغوا او غير
الاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين لغو في غاية البعد … والفائدة تحمل على اللغو على
خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال ذلك قال ان تلك الفائدة هي التبعيض الثاني انه الفرق بين قوله مسحت المنديل
وبين قوله مسحت بالمنديل … من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال الباء للتبعيض
وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء يفيد التبعيض … البعض غير مذكور فوجب ان يفيد … مقدار
يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح اقل جزء من الرأس … قال وامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان
يكفي مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كما في التيمم … فنقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم
باقل جزء من الاجزاء الا ان عندنا الزيادة على النص ليست نسخا فوجب الاتمام لسائر الدلايل وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب
الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص المسئلة السابعة فرع اصحاب ابي حنيفة على باء الالصاق مسائل منها احدها قال محمد في الزيادات
اذا قال الرجل لامرأته انت طالق بمشية الله لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشية الله يقع الطلاق لانه اخرجه مخرج التعليل
وكذلك لو قال انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع … انت طالق بعلم الله او لعلم الله يقع الطلاق في الوجهين
ولا بد من الفرق وثانيها قال الخصاف … لو قال لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق … في كل مرة الى الاذن ولو قال
ان خرجت الا ان آذن لك فاذن لها مرة كفى ولا بد من الفرق وثالثها لو قال لامرأته طلقي نفسك ثلاثا بالالف فطلقت نفسها واحدة وقعت
بثلث الالف وذكر ان الباء ههنا يدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلاثا
على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شي عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف
قلت وههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء أ قال ابو حنيفة الثمن ما يدخل عليه حرف الباء فاذا قلت بعتك كذا بكذا فالذي
دخل عليه حرف الباء هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق في مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد فاسدا
واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم ينعقد والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جائز واما
جعله مثمنا فغير جائز ب قال الشافعي اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين ج قال الشافعي
قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال … مسائل الباء …
قال تعالى … ههنا الباء دلت على السببية …
اذا قلنا الباء للسببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية … الباء في قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث
عنه فانه ربما كان … هذه الباء … تعلقت وكذا البحث في قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء وقيل كل العلوم مندرج
في الكتب الاربعة وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من بسم قلت لان
المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه الباء باء الالصاق فهي تلصق العبد بالرب وهو كمال المقصود النوع الثالث من مباحث هذا الباب
مباحث حروف الجر في هذه الكلمة اشتملت على نوعين من الحروف احدهما الباء وثانيهما لفظة من فنقول لفظة من … نقول اخذ من المال

من … فعكس النون ثم تقدم … المال من الرجل فتفتح النون فههنا اختلف آخر هذه الكلمة وانما اختلف لاصول دلت على اختصاص … له
بهذه الحركة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة لاختلاف العامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركة فوجب كون هذه الكلمة معربة
ب كلمة من وردت على وجوه اربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة ج قال المبرد الاصل ابتداء الغاية والباقي متفرع عليه وقال آخرون
الاصل هو التبعيض والباقي متفرع عليه وانكر بعضهم كونها زائدة في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم … زائدة فكان قال يغفر لكم
ذنوبكم ومن غفر بعضه فقد غفر كله د الفرق بين من وعن لا بد من ذكره قال الشيطان ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم
وفيه سؤالان الاول لم حصل الاول والثاني بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لم ذكر الشيطان بلفظ من ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ولم يقل
عن الشيطان النوع الرابع من مباحث هذا الباب الشيطان مبالغة في شيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما
ان الرحيم في حق الله فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا يشبه
قول الثنوية الذين يقولون ان الله وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس … والعاقل يفر من هذا
الشر ويلتجي الى ذلك الخير ب … الله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد وان لم يكن رحيما كريما فاي فائدة
في الرجوع اليه والاستعاذة به من شر الشيطان ج الملائكة والسموات هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شر
انفسهم لا من شر الشيطان د واهل الجنة هل يقولون في الجنة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والانبياء هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم مع ان الشيطان
اخزاه الله لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين و الشيطان اخزاه الله لا تعلق له بهم الا في جريدة الدعوة حيث قال وما كان
لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم فما الحكمة في قوله ومن شر النفاثات في العقد فكانت استعاذة الانسان من
شر نفسه اهم واولى من استعاذته من شر الشيطان فلم ترك جانب الاهم وترك جانب الاضعف الكتاب الثاني في مباحث
بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب الباب الاول في نفس الجار والمجرور وفيه مسائل المسئلة الاولى قد بينا ان الباء في بسم الله
متعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما او متاخرا فهذه اربعة اقسام اما اذا كان
متقدما وكان فعلا فكقولك ابدأ بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتداء الكلام بسم الله واما اذا كان متاخرا وكان فعلا فكقولك بسم الله
ابدأ واما اذا كان متاخرا وكان اسما فكقولك بسم الله ابتداء الكلام ويجب البحث عن ان التقديم اولى او التاخير فنقول كلاهما وارد في القرآن
اما التقديم فكقوله بسم الله مجريها ومرسيها واما التاخير فكقوله اقرأ باسم ربك والتقديم عندنا اولى ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون
وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر الثاني قال الله تعالى هو الاول والآخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم
في الذكر ادخل في التعظيم الرابع انه قال اياك نعبد واياك نستعين فههنا الفعل متاخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير
بسم الله ابدأ الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر يقول سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير الميهني مع الاستاد
ابي القاسم القشيري فقال الاستاد القشيري المحققون قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام المريدين
اما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الان والنزول
من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف … من الفعل … الى معرفة وجوب
الاستعاذة بالله ومن قال اعوذ بالله … وجوب الاستعاذة باسم الله … المسئلة الثانية اضمار الفعل
اولى من اضمار الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي نسق تلاوة السورة يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه قال اياك نعبد والتقدير
قولوا اياك نعبد وكذلك قوله بسم الله والتقدير قولوا بسم الله … ان يقول بل اضمار الاسم اولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله
ابتداء كل شي كان هذا اخبارا عن كونه تعالى … وخالقا لجميع الخلق سواء قاله قائل او لم يقله وسواء ذكره ذاكر او لم يذكره
ولا شك ان هذا الاحتمال اولى وتمام الكلام فيه يجي في بيان ان الاولى ان يقال الحمد لله او احمد الله والاولى ان يقال ان قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه
مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله المسئلة الثالثة … حصل بسبب الحرف كما في قوله بسم الله والثاني بالاضافة كما في قوله اسم من قوله
بسم الله والثالث … لفظ الرحمن الرحيم فانه حصل لكونه صفة للموصوف في الاعراب فههنا … اسباب … حرف …
وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضاء الحرف اقوى ام اقتضاء الاضافة ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع فقالوا اضافة
الشي الى نفسه محال فبقي ان تقع الاضافة بين الجزء والكل وبين الشي الخارج عن ذات الشي المنفصل اما القسم الاول فكقولك باب
من حديد وخاتم من فضة لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الفضة واما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير
للمضاف بالكلية واما اقسام النسب الاضافية فكثيرة خارجة عن الضبط والتعريف فان انواع النسب والاضافات غير متناهية المسئلة الرابعة كون الاسم
اسما للشي هو النسبة بين اللفظة المخصوصة وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى … معناها ان … اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة
معرفة لذلك الشي المخصوص كانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى فاذا حصلت هذه النسبة بين الاسم والمسمى
لاجرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله المسئلة الخامسة قال ابو عبيدة ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير
بالله وانما ذكر لفظ الاسم اما للتبرك واما ليكون فرقا بينه وبين القسم واقول اذا قلنا المراد من قوله بسم الله ابدأ باسم الله كان كلام ابي عبيدة ضعيفا
لانا لما امرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدأ بذكر الله
والمراد ابدأ ببسم الله وايضا فالفائدة فيه انه كما ان ذاته اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسماء فكما انه في
الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل
في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتبة اما المباحث المتعلقة بالقراءة
فكثيرة المسئلة الاولى اجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله وعلى قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم
تام واعلم ان الوقف لا بد وان يقع على احد هذه الاوجه الثلاثة وهو ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص
والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون
كلاما تاما … مثاله قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم مالك … يتعلق بما قبله لانها صفات …

فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحيم آية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا اشكال لا بد من جوابه **المسألة الثانية** اطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة او منصوبة نحو قوله الله لطيف بعباده وقل هو الله احد ونحو قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم **المسألة الثالثة** قال الذي من جوز التفخيم انه لاولى الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذه اللفظة تستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان وكان العمل فيها اكثر فكان ادخل في الثواب وايضا جاء في التوراة يا موسى اجب ربك بكل قلبك فههنا كان المراد يذكره بكل اللسان فلا جرم كان هذا ادخل في التعظيم **المسألة الرابعة** قال ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد فكما ان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء يذكر بكل اللسان وكذا السين يذكر بطرف اللسان والصاد يذكر بكل اللسان فبتقدير ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم انا رأينا اهل اللغة قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر وكذا السين حرف والصاد حرف آخر وكان الواجب بهذا ان يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر وانهم ما فعلوا ذلك فلا بد من الفرق **المسألة الخامسة** تشديد اللام من قولك الله لاجل الادغام فانه حصل هناك لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل وهي متحركة فاذا التقى حرفان مثلان من جنس واحد كان اولهما ساكنا والثاني متحركا ادغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كان في كلمتين او في كلمة واحدة اما في الكلمتين فكما في قوله تعالى فما ربحت تجارتهم وما يدريك من نعمة فمن الله وما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف التي في اللام ان كانت ساكنة امتنع اجتماع ساكنين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة وجب ادغامها فكان الادغام جائزا **المسألة السادسة** [illegible] هنا دقيقة وهي ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعا فادغم احدهما في الثاني فسقط لام التعريف وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة فبطلت وفنيت وبقي المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان **المسألة السابعة** لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاء ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم شعر اقبل سيل جاء من امر الله يحرد حرد الجنة المغلة ويتفرع على هذا البحث مسئلتان شرعيتان احديهما انه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد يمينه ام لا قال بعضهم لا لان بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين وقال آخرون ينعقد اليمين لانه بحسب اصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيهما لو ذكر الله في قوله الله اكبر هل تنعقد الصلوة به ام لا ولو ذكره عند الذبيحة هل يحل ام لا **المسألة الثامنة** لم يقرأ احد الله بالامالة الا قتيبة في بعض الروايات **المسألة التاسعة** تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلاثة عشر حرفا سواها وهي الصاد والضاد والسين والشين والدال والذال والراء والزاء والطاء والظاء والتاء والثاء والنون كقوله تعالى التائبون السائحون الحق [illegible] والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج وكل هذه الحروف الثلاثة عشر مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام واتفق القراء على امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله تعالى العابدون الآمرون بالمعروف كلها بالاظهار وعلة امتناع الادغام فيها بعد المخرج فانه اذا بعد مخرج احد الحرفين عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين الذين يقرب مخرجاهما لان التمييز بينهما مشكل صعب **المسألة العاشرة** اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن [illegible] قولان للنحويين احدهما انه يجوز وعلة الجواز انكسار النون بعد الالف والثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز **المسألة الحادية عشرة** اجمعوا على ان الاعراب في الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو اما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم **النوع الثاني** من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط وفيه مسائل **المسألة الاولى** طولوا الباء من بسم الله وما طولوها في سائر المواضع وذكروا في الفرق وجهين الاول انه لما حذفوا الف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة الا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين وفرجوا بين [illegible] ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله **المسألة الثانية** قال اهل الاشارة الباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتبة لفظ الله ارتفعت واستعلت فنرجو ان القلب اذا اتصل بخدمة الله يرتفع حاله ويعلو شانه **المسألة الثالثة** حذفوا الف اسم في قوله بسم الله واثبتوه في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم يسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق **المسألة الرابعة** كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصرف الاسماء فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا قوله اللذان بلامين لان التثنية اخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى الثاني ان قولنا الله لو كتبوه بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب فكذا في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط **المسألة الخامسة** انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحرفين المتشابهين في الصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحرفين المتماثلين في اللفظ عند القراءة **المسألة السادسة** قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدئ من اول حالته التي هي حالة النكرة

والجهالة ويترقى قليلا قليلا من مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد فهو اشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية **المسألة السابعة** انما حذفوا الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها الالتباس بخلاف حذف الياء من الرحيم **الباب الثالث** من هذا الكتاب في مباحث الاسم وفيه نوعان احدهما ما يتعلق باللفظ الاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم **النوع الاول** وفيه مسائل **المسألة الاولى** في هذا اللفظ لغات [illegible] قال باسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمى يسمي قال اسم وسم ومن جعل اصله سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه **المسألة الثانية** اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسماء واسامي **المسألة الثالثة** في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما **المسألة الرابعة** الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصلها الوعد والوصف والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الهاء واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت واسم مثل ارم من رميت ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما واجروا عليها وجوه الاعراب واخرجوها من حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان اصله آن يئين اي حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا القول الثاني اصله سمو مثل حمو فلما حذفت الهمزة من غير استثقال لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران عوضوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها واسكنوا السين لانها لما حذفت الواو وبقي حرفان احدهما ساكن والآخر متحرك فلما دخل الساكن وجب تحريك المتحرك ليحصل الاعتدال وانما دخلت الهمزة في الوصل لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ما يبتدأ به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة **النوع الثاني من مباحث هذا الباب** المسائل العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل **المسألة الاولى** قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعده في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة [illegible] في نفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشيء وبالمسمى ايضا ذات الشيء كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث **المسألة الثانية** اعلم ان المتمسكين بقولهم الاسم نفس المسمى تاولوا تأويلا لطيفا وتقريره ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال على معنى من غير ان يدل على زمان ذلك المعنى ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف والمتضايفان لا بد وان يكونا متغايرين فلا بد من التغاير **المسألة الثالثة** في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم ومنفي [illegible] فان هذه الالفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وايضا فقد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم وذلك يوجب المغايرة الثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية [illegible] متغايرين [illegible] الاسم صوت مقطع وضع لتعريف المسمى وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس انا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى السابع ان قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الآيات وامثالها يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزه عن كونه كذلك العاشر قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امرنا بان ندعو الله تعالى باسمائه فالاسم آلة الدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك والمتعالي هو الله تعالى لا الصوت والحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها **المسألة الرابعة** التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة **المسألة الخامسة** قد عرفت ان الالفاظ الدالة على المعاني [illegible] على ارتباط بعضها بالبعض فهي [illegible] السبب الظاهر في ان وضع الاسماء والافعال سابق على وضع الحروف فاما الاسماء والافعال فايهما اسبق الاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على حصول الماهية لشيء من غير افادة زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب

بالذات والترتيب فوجب أن يكون سابقاً في اللفظ على الثاني الفعل يمتنع أن يتلفظ به من غير أن يسند إلى الفاعل واللفظ الدال على الفاعل يصح أن يتلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج إلى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب أن يكون سابقاً عليه في الذكر الثالث أن تركيب الاسم مع الاسم يفيد الجملة المركبة من المبتدأ والخبر أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الفعلية الاسم لم يفد البتة فعلمنا أن الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الأكمل الأظهر تقديمه عليه بحسب الوضع والله أعلم. المسألة السادس قد علمت أن الاسم قد يكون اسماً للماهية من حيث هي هي وقد يكون اسماً مشتقاً وهو الاسم الدال على الشيء موصوفاً بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والأظهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب. المسألة السابع يشبه أن يكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها لأنا لا نعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف فوجب أن تكون أسماء الصفات سابقة في الذكر على أسماء الذوات. المسألة الثامن في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات اعلم أنها تسعة فأولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا للجدار إنه جوهر وجسم وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء إنه أسود أو أبيض أو حار أو بارد فإن السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية فقط كقولنا للشيء إنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة سلبية كقولنا إنه أعمى وفقير وقولنا إنه سليم عن الآفات خال عن المحو وسادسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلوم والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدور وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئاً وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فإنه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقاً على غيره وهو صفة إضافية والثاني أنه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فإن معناه كونه قائماً بنفسه ومقوماً لغيره فقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه الأول سلب والثاني إضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافية وسلبية وهو كالإله فهذا تقسيم الأسماء سواء كان الاسم اسماً لله أو لغيره من أقسام المحدثات فإنه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه. المسألة التاسع في بيان أنه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا اعلم أن الخوض في هذه المسألة مسبوق بمقدمات عالية من العلوم الإلهية المقدمة الأولى أنه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه أن ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات إن كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وإن كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وأن تكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لأجلها وقعت المخالفة إن لم يكن لأمر البتة لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وإن كان لأمر لزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان فإن قيل قولنا إنه يقتضي أن يكون خصوصية تلك الصفة بصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال فنقول إنه ليس بجسم ولا جوهر لأن الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة أمر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وأيضاً فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لأن المفهوم من القادرية والعالمية مفهوم إضافي وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والإضافية معلوم بالضرورة. المقدمة الثانية في بيان أنا لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الأول أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله إلا أحد أمور أربعة إما العلم بكونه موجوداً وإما العلم بدوام وجوده وإما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية وإما العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة فإنه ثبت بالدليل أن حقيقته غير وجوده وإذا كان كذلك كانت حقيقته أيضاً مغايرة لدوام وجوده وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية وإذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة وثبت أنها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني أن الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكننا أن نتصور أمراً من الأمور إلا من أحد وجوه أربعة أحدها الأشياء التي أدركناها بإحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الأحوال التي ندركها من أحوال أنفسنا كالألم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الأحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان ورابعها الأحوال التي يركبها العقل والخيال من تلك الأمور الأربعة فهذه هي الأشياء التي يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هي هي وإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق مغايرة لهذه الأقسام ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق الثالث أن حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة وهذا معلوم فساده فثبت أن حقيقة الحق غير معلومة للبشر. المقدمة الثالث في بيان أنها لما لم تكن معلومة للبشر فهل يمكن أن تصير معلومة لهم. المقدمة الرابع في بيان أن البشر إن امتنع في عقولهم إدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في جنس الملائكة أو في فرق من فرق الأرواح فهذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر عن الوفاء بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول الخلق ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي وأن أعظم الأشياء هو الله وأعظم العلوم علم الله وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله. المقدمة الخامس اعلم أن معرفة الأشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من بان فأما أن ذلك الباني كيف كان في ماهيته وأن حقيقته من أي نوع من أنواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه وأما المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فإنا لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية إذا عرفت هذا فنقول إنا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله معرفة عرضية إنما الكلام في أنه هل عرفناه بالمعرفة الذاتية فيكون هذه الدقيقة معلومة حتى لا يقع في الغلط. المقدمة السادس اعلم أن إدراك الشيء من حيث هو هو على النحو الذي سميناه بالمعرفة الذاتية يقع في الشاهد على نوعين أحدهما العلم والثاني الإبصار فإنا إذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فإنا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا أن العلم غير وأن الإبصار غير إذا عرفت هذا فنقول على تقدير أنه يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل تتكلم المعرفة وذلك الإدراك على نوع واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والإبصار وهذا أيضاً مما لا سبيل للعقل إلى القضاء بالجزم فيه وعلى تقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الإبصار فهل الأمر هناك مختص بطريق من هذين الطريقين وههنا الطرق كثيرة ومراتب

مختلفة

مختلفة وكل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام في هذه المقدمات. المسألة العاشر في أنه هل لذات الله تعالى المخصوصة اسم أم لا نقل عن قدماء الفلاسفة إنكاره قالوا لأن المقصود من وضع الاسم الإشارة بذكره إلى المسمى فلو كان لله تعالى بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فإذا ثبت أن أحداً من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود وعند هذا قالوا إنه ليس لتلك الحقيقة اسم وإنما له لوازم معروفة فتلك اللوازم هي أنه الأزلي الذي لا يزول وأنه الواجب الذي لا يقبل العدم وأما الذين قالوا إنه لا يمتنع في قدرة الله أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفاً بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا إذا كان الأمر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت أن هذه المسألة مبنية على تلك المقدمات السابقة. المسألة الحادية عشر بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكناً فوجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء وذلك الذكر أشرف الأذكار لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان ذات الله أشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به أشرف العلوم وكان ذكره أشرف الأذكار وكان ذلك الاسم أشرف الأسماء وهو المراد من اللفظ المشهور الواقع في الألسنة وهو اسم الله الأعظم فلو اتفق لملك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات. المسألة الثاني عشر القائلون بأن الاسم الأعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه الأول قول من يقول إن ذلك الاسم الأعظم هو قولنا ذو الجلال والإكرام وورد فيه قوله عليه السلام ألظوا بياذا الجلال والإكرام وهذا عندي ضعيف لأن الجلال إشارة إلى الصفات السلبية والإكرام إشارة إلى الصفات الإضافية وقد عرفت أن حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب وللإضافات والقول الثاني أنه هو الحي القيوم لقوله عليه السلام لأبي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله فقال الله لا إله إلا هو الحي القيوم فقال ليهنك العلم أبا المنذر وعندي أنه ضعيف وذلك لأن الحي هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة عظمة ولأنه صفة وأما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قائماً بنفسه وهو مفهوم سلبي وكونه مستغنياً عن غيره وكونه مقوماً لغيره صفة إضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وإضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم القول الثالث قول من يقول أسماء الله كلها عظيمة معظمة ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم لأن ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان وعندي هذا أيضاً ضعيف لأنا بينا أن الأسماء منقسمة إلى الأقسام التسعة وبينا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الأسماء وأعظمها وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه إلى الإنكار القول الرابع أن الاسم الأعظم هو قولنا الله وهذا هو الأقرب عندي لأنا سنقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه وإذا كان كذلك كان دالاً على ذاته المخصوصة. المسألة الثالث عشر الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من أجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لأن هذا إنما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الأجزاء وذلك في حق الله تعالى محال لأن كل مركب فإنه محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب فهو محتاج إلى غيره فهو ممكن ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكناً لذاته امتنع أن يكون مركباً وإذا امتنع أن يحصل لله اسم بحسب جزء ماهيته. المسألة الرابع عشر اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا فذكرنا الاختلاف فيه وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد قام البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقي الأقسام السبعة فنقول أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة إما أن تكون هي الوجود وإما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الأقسام. الباب الرابع في البحث عن الاسم الدال على الصفات المخصوصة الحقيقية قد عرفت أن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأول الأسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل. المسألة الأولى أطبق الأكثرون على أنه يجوز تسميته تعالى باسم الشيء ونقل عن جهم بن صفوان أنه ذكر غير جائز لنا ما احتج به الجمهور من وجوه الحجة الأولى قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله فهذا يدل على أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء فإن قيل لو كان الكلام مقصوراً على قوله قل الله لكان دليلكم حسناً لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم أن يكون الله مسمى باسم الشيء قلنا لما قال قل أي شيء أكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب أن يكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله أي شيء أكبر شهادة وحينئذ يلزم ما قلناه الحجة الثانية قوله كل شيء هالك إلا وجهه والمراد بوجهه ذاته فلو لم يكن ذاته شيئاً لما جاز استثناؤه عن قوله كل شيء هالك وهذا يدل على أنه تعالى مسمى بالشيء الحجة الثالثة قوله عليه الصلاة والسلام في خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شيء غيره وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى الحجة الرابع روى عبد الله الأنصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من شيء أغير من الله عز وجل الحجة الخامس أن الشيء عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه وذات الله كذلك فيكون شيئاً. واحتج جهم بوجوه الحجة الأولى قوله الله خالق كل شيء وكذا قوله وهو على كل شيء قدير فهذا يقتضي أن يكون كل شيء مخلوقاً ومقدوراً والله ليس بمخلوق ولا مقدور فيجب أن الله ليس بشيء فإن قالوا إن قوله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الأول أن التخصيص خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لضرورة الثاني أن التخصيص عند أهل العرف يقيم الأكثر مقام الكل فلهذا السبب يعد من التخصيص العرفي إلا إذا حصل الأكثر تحت الحكم وما خرج في الصورة التي تكون خارجة عن الحكم حقيراً قليل القدر فيجعل وجوده كالعدم ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت أن التخصيص إنما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة الدرجة إذا عرفت هذا فنقول بتقدير أن يكون الله مسمى بالشيء وكان أعظم الأشياء وأجلها هو الله فامتنع أن يحصل فيه سبيل التخصيص فوجب القطع بأن دعوى التخصيص باطل الحجة الثانية قوله ليس كمثله شيء حكم الله بأن مثل مثله ليس بشيء ولا شك أن كل شيء فإنه مثل مثل نفسه وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء فيلزم أنه غير مسمى بشيء فإن قالوا إن الكاف زائدة قلنا حمل الكلام على أن حرفاً من كلام الله لغو عبث وباطل وعلى أن يعد هذا الكلام باطل ومتى قلنا إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة الحجة الثالث لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الإلهية والعظمة والمدح والثناء وأسماء الله يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس من أسماء الله إنما قلنا إن اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال قطعاً وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلاً في أخس الأشياء وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال وإنما قلنا إن أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال لقوله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه وهذا يدل على أن الأسماء الحسنة لا معنى لها إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فإذا لم يدل الاسم على هذه المعاني لم يكن الاسم حسناً ثم إنه تعالى أمر بأن ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك وذروا الذين يلحدون في أسمائه وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد

في اسماء الله تعالى فيتضمن هذه الاية دلالة قوية على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسماء الدالة على صفات الجلال والكمال [illegible] الحجة الرابعة انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من صحابته انه خاطب الله بقوله يا شيء وكيف يقال ذكر هذا اللفظ في غاية الحقارة فكيف يجوز للعبد خطاب الله به بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشئ الاشياء يا منشئ الارض والسماء واعلم ان الكلام من ظن ان هذا البحث واقع في المعنى [illegible] ان النزاع في ان الله سبحانه شيء ثابت حقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فبعض النزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى والاحرى بالمسلم ان لا يكفر ولا تضيق [illegible] حتى لا يقع في الغلط المسألة الثانية في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ان يراد بالموجود الوجدان والادراك والشعور [illegible] فقولنا ان الموجود لا محالة المدرك والمشعور به والثاني انه يراد بالموجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان ولا ينعكس لان كونه حاصلا في الاعيان لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى الحصول الثابت في نفسه ام الامر فيه بالعكس [illegible] فنقول هذا البحث لفظي والاقرب الاول لان الشعور بالشيء [illegible] بما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ بمعنى الشعور والادراك على وضعه لحصول الشيء في نفسه وثبوته في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين احدهما على معنى المشعور به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا اما بحسب المعنى الاول فقد جاء في القرآن قال الله تعالى ووجد الله عنده [illegible] بمعنى الوجدان والعرفان واما بالمعنى الثاني فغير موجود في القرآن فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق قلنا [illegible] الا ان هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان و حصول الوجود بمعنى الثبوت [illegible] والثاني انا بينا ان هذا البحث لفظي لا معنوي ولا يلزم من حصول الاسم في حق معنى حصوله بحسب معنى آخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين على اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا [illegible] ان اسماء الله تعالى [illegible] والثناء فلفظ الموجود لا يفيد ذلك قلنا علمنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع وايضا فلان دلالة لفظ الموجود على المدح اكثر من دلالة لفظ الشيء عليه وبيانه انه يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود واما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فلان يشعر هذا اللفظ بالمدح اولى [illegible] لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد بسبب كثرة الدلائل على وجوده ووحدانيته صار كانه معلوم لكل احد عند كل احد ومن اجل الاقرار به عند كل عاقل فهذا اللفظ افاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء المسألة الثالثة [illegible] في الكتاب لكن سماه بالفاروق واخبار تدل على هذا اللفظ احدها عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان من عظم [illegible] في ذات الله وثانيها عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه مخشوشنا في ذات الله ورابعها عن ابي ذر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها [illegible] قال النبي صلى الله عليه وسلم ان للشيطان مصايد وفخوخا وان من مصايده البطر بانعم الله والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله [illegible] ذات ذلك الامر [illegible] لافادة هذه النسبة الدالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال [illegible] هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد من الانتهاء الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعل لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قائما بذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا صدقا واما الاخبار التي رويناها عن [illegible] فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى لانه [illegible] المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى الا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله اي في طلب مرضات الله وهكذا الكلام في سائر الاخبار المسألة الرابعة في لفظ النفس وهذا اللفظ في القرآن قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال الله تعالى ويحذركم الله نفسه وقال الله تعالى واصطنعتك لنفسي وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم فقدته فطلبته فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملئه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي جئته هرولة والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب كتابا بيده على نفسه وهو موضوع فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد احب اليه المدح من الله تعالى ولاجل ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله ومن اجل ذلك حرم الفواحش وليس احد احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك انزل الكتاب وارسل الرسل والخبر الخامس عن عائشة رضي الله عنها [illegible] صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضى نفسه وزنة عرشه والخبر السادس عن [illegible] عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا والخبر السابع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا هذه الاية يوما على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد الله نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه والخبر الثامن عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى آدم وموسى فقال له موسى انت آدم الذي اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة قال آدم انت الذي اصطفاك

الله برسالاته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التورية فهل تجده كتب لي قبل ان يخلقني قال نعم قال فحج آدم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما الخبر العاشر عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم يروي عن ربه انه قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وما ترددت في شيء [illegible] ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته الخبر الحادي عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك ابن عبدك ابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي وسعة في رزقي الا اذهب الله همه وابدله مكان حزنه فرحا الخبر الثاني عشر عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى بعثني رحمة للعالمين وانا اكسر المعازف والاصنام وقسم ربي على نفسه لا يشرب عبد خمرا لم يتب الى الله منه الا سقاه الله من طينة الخبال فقلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد اهل جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه المسألة الخامسة في لفظ الشخص عن سعد بن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدحة من الله تعالى واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم [illegible] بل المراد منه الذات المتعينة الحقيقة المتعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره المسألة السادسة في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله قال الله تعالى الله نور السموات والارض وفي الاخبار روي انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك انك تقول الشقي من شقي في بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور شيء اهتدى ومن اخطاه فقد ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم ان القول بان الله هو هذا النور ومن جنس هذه الانوار باطل ويدل عليه وجوه الاول ان النور اما ان يكون جسما او كيفية من جسم والجسم محدث فكيفياته ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا الثاني ان النور يضاده الظلمة والاله منزه عن ان يكون له ضد الثالث ان النور يزول ويحصل والاله منزه عن الافول والتحول اما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه الاية وامثالها من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وايضا انه تعالى قال عقيب هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه واضافة الملك الى مالكه وهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق نور ثم انه يقال اما المقتضي لحسن اطلاق النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرا بعضهم الله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة الثاني انه تعالى منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التاويل حسن اطلاق لفظ النور عليه الثالث انه بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والاخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة الرابع انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاخبار اما القرآن فقوله تعالى في اخر الاية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روي ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله الخبر الثاني عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هل تدرون اي المؤمنين اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك علامة قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود قال تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فقلت يا رسول الله كيف يشرح صدره قال اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح قلت فما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن انس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي في طريق اذ لقيه حارثة فقال له النبي كيف اصبحت يا حارثة فقال اصبحت والله مؤمنا حقا فقال عليه السلام انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك فقال عزفت نفسي عن الدنيا واسهرت ليلي واظمات نهاري وكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون فيها والى اهل النار يتعاوون فيها فقال صلى الله عليه وسلم عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر الى هذا ثم قال قلت يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له فنودي يوما يا خيل الله اركبي فكان اول فارس ركب واول فارس استشهد الخبر الخامس عن ابن عباس قال بينما جبريل عليه السلام جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتا من فوقه فرفع راسه الى السماء فقال ان هذا باب من السماء قد فتح وما فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد ابشر بنورين لم يؤتهما احد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن يعلى بن منية قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقول النار للمؤمن يوم القيامة جز يا مؤمن فقد اطفا نورك لهبي الخبر السابع عن نافع عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من افضل عبادك نصيبا في كل خير تقسمه اليوم من نور يهتدى به او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلاء ترفعه او فتنة تصرفها الخبر الثامن عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن اهل الجنة فقال اهل الجنة شعث رؤوسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور احدهم على اهل الارض لوسعهم الخبر التاسع عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان اهل الجنة كل اشعث اغبر ذي طمرين الذين اذا استاذنوا على الامراء لم يؤذن لهم وان خطبوا النساء لم ينكحوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة احدهم يتلجلج في صدره لو قسم نوره على اهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا انا كلمتي فمن قالها ادخلته حصني ومن ادخلته حصني فقد امن الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي اشرقت له الارض واضاءت

لطفهما من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن فجاءة نقمتك ومن درك الشقاء وشر قد سبق الجزء الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهود المسئلة السابعة في لفظ الصورة وفيه اخبار الجزء الاول عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله خلق آدم على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان آدم خلق على صورة الرحمن الجزء الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قايل ما رايتك اسفر وجها منك الغداة قال وما لي وقد تبدى لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السماء والارض واعلم ان العلماء ذكروا في هذه الاخبار وجوها الاول ان قوله ان الله خلق آدم على صورته الضمير عائد الى المضروب يعني ان آدم على صورته ذكر المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذكر المضروب الثاني ان المراد ان الله خلق آدم على صورته الى الكان في آخر امره يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة يقال الصورة هذا الامر كذا اي صفته فقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن اي خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العوالم العلوية المسئلة الثامنة قد يطلق لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يستبعدونه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنية عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا ويعنيه فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجوهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب تخصيصه وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود واما حجميته فليست تفيد الجوهر بل هي بسبب كونه جوهرا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلايل على وجوده فكان اولى الاشياء بالجوهرية هو هو واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه المسئلة التاسعة اطلق الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى وقالوا نريد به كونه مركبا متالفا من الاعضاء وانما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل واما سائر الفرق فقد اطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامان المقام الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ثم يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد وطريق الكرامي بل يقولون انه اعظم من العرش وكلما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من جانب العرش الى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا وكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا فثبت ان قولهم انا نريد بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتمويه صرف المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم يوهم معنى باطلا ولم يرد في القرآن والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لا سيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد اصل هذا المعنى المسئلة العاشرة في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم ان هذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب اهل اللغة اعلم ان لفظة ان في لغة العرب يفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في تاكيد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم اطلق الفلاسفة بهذا التاويل لفظ الانية عليه المسئلة الحادية عشر في اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسال عن حقيقة من الحقايق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول ارنا الاشياء كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقايق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة المسئلة الثانية عشر في اطلاق لفظ الحق اعلم انه اطلق على ذات الشيء كان المراد منه كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه ان الحق مقابل الباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو المعدوم و ان يكون الحق هو الموجود واما ان اطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمي هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى هو المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوب وجوده هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بان يكون صادقا فوجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات

القسم الثاني من هذا الكتاب في المباحث الدالة على كيفية الرجوع اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات عقلية المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازليا وابديا لا يوجب القول بوجود زمان لا اول له وذلك لانا نقول بانا نثبت دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان او لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو الحق وعلى هذا التقدير يمكن كونه تعالى ازليا وابديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر وما ان يتوقف عليه فتقدير ذلك الزمان اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ذلك الزمان ازليا فالتقدير هو كونه ازليا لا يتقرر الا بحسب زمان آخر فيلزم افتقار الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل وان كان ذلك الزمان ليس ازليا فحينئذ قد كان الله تعالى ازليا موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان آخر معه فثبت ان كونه تعالى ازليا لا يوجب الاعتراف بوجود الزمان ازليا المقدمة الثانية ان الشيء لما كان ازليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه ازليا ولفظ الباقي ورد في القرآن قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ولم يصفه بالقدم كل شيء هالك الا وجهه ولكنه لا يصير هالكا كان باقيا لا محالة ويصفه بانه هو الاول والآخر فجملة ان الاول ما سبق كل ما سواه و الآخر الذي لا يمتنع ان يكون له اول اذ لو كان له اول لامتنع ان يكون هو الاول في نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر الآخر فثبت ان الاول هو الذي سبق كل ما سواه وكان آخر كل ما سواه امتنع ان يكون له اول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه ازليا الا ان لفظ الابدي لا آخر له المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت فثبت انه قديم وجب ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء الاسم الاول القديم واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية تقول دار قديمة وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انكم لفي ضلالك القديم الاسم الثاني الازلي وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء حصل ذات الله تعالى فيه وهذا باطل لو كان الامر كذلك لكانت ذاته تعالى مفتقرة الى ذلك الشيء وعلى هذا ليس هو بل المراد وصفه بانه تعالى الاسم الثالث قولنا الاول اشارة الى نفي العدم السابق وهي نفي الشيء ... انه تعالى الاول ... وان كان بحسب اللفظ يفيد الا انه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا الاول نفي لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا الاول مفهوما عدميا واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة

وكانت

وكانت مسبوقة بالعدم وكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال الاسم الرابع الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل الاسم الخامس السرمدي واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال الله تعالى في صفة الدروع وقدر في السرد ثم نقول لما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد ادخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمدي انه لا يتنع الا على شيء له اجزاء تحدث بعضها عقيب بعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمدي عليه مجازا فانه ورد في الكتاب والسنة اطلاقه والاولى الاحتراز عنه الاسم السادس المستمر وهو مبناه على الانفصال وضاحي المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها عقيب البعض اطلق المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان واما في حق الله تعالى فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق ابعاضه واجزائه الاسم السابع الممتد وهو يفيد المدة وهي لا تحصل الا بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فيكون قولنا في الشيء انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان ولما ثبت امتناعه في حق الله تعالى فهو على المجاز الاسم الثامن لفظ الباقي قال الله تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كل ما كان ازليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام بالباقي وبدليل العرف لا طباق اهل العرف على قول بعضهم لبعض بقاك الله الاسم التاسع الدائم قال الله تعالى اكلها دائم ولما كان الحق سبحانه باقيا ابديا كان الدائم هو الله الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته معناه ان ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء واعلم انه كما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون قديما ازليا ولا ينعكس فليس كل ما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولا بعلة ازلية ابدية فيجب كونه ازليا ابديا بسبب كونه كذلك فهذا الشيء يكون ازليا ابديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولنا بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لان قولنا خداي كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية احدهما قولنا خود ومعناه ذات الشيء ونفسه والثانية قولنا آي ومعناه جاء فقولنا خداي معناه انه بنفسه جاء وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خداي انه لذاته كان موجودا الاسم الحادي عشر الكائن واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال انه كان عليما حكيما واما ورود هذا اللفظ بحسب ذاته فهو غير وارد في القرآن لكنه وارد في بعض الاخبار يروى في الادعية الماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضرا مع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون او لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويقال من بعض الوجوه ولعلم ان هاهنا بحثا لطيفا نحويا وهو ان النحويين اطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما ان يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال الله تعالى كنتم خير امة اي وجدتم وحصلتم خير امة والثاني ان يكون ناقصا كقولك كان الله عليما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع هو فاعله ومنصوب هو ان كان على هذا التقدير من فعل الا انهم قالوا انه على نوعين لانه فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت الفعل لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكان اذا اسندناه الى اسم واحد كان مع فرد الشيء حصول حدث لذلك الشيء ويتم الكلام فلا يجب ان تفتقر الى ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان هذا القول بان هذه الكلمة لما كانت فعلا وجب كونها تامة غير ناقصة وما اقتضى ثبوته الى نفيه كان باطلا وكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما وردت هذه السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والعقلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا وعجزوا عن الحل ثم لما تاملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره ان لفظ كان لا يفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا انه على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد حصول صفة شيء لشيء آخر اما القسم الاول فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشيء لانه يفيد ان ذلك الشيء قد حدث وحصل واما القسم الثاني فانه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين فانه اذا قيل كان معناه حصل موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذلك الا عند ذكرهما جميعا فلا جرم لا يتم الكلام الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ كان يفيد الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى القسم الثالث من اقسام الصفات الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود وكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذاته تعالى فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه واستدلالهم الذي يعولون عليه هو ان تلك الصفة اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات انما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون ممكنة لذاتها لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان يكون غير الذات لان تلك الذات لامتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون ذلك السبب هو الذات لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان والثاني انه لا شك ان المؤثر حال افتقاره اليه اما ان يكون حال البقاء او حال الحدوث او حال العدم والاول باطل والا لكان تاثيره في ذلك الشيء في ايجاده تحصيل الحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان يكون كل ما افتقر الشيء الى غيره كان حادثا فوجب ان يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا للغير فثبت ان القول بالصفات باطل الحجة الثانية على نفي الصفات قالوا ان تلك الصفات اما ان يكون قديمة وحادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم ثم يكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوص ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبة من جزئين ثم نقول وجب ان يكون كل واحد من ذينك الجزئين قديما لان جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما وحينئذ فذينك الجزئين يشتركان في القدم ويختلفان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين آخرين وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم يكن كافية فيه يكون تلك الذات موجبة لاتصافها بوجود تلك الصفة او بعدمها على تلك الوجود والعدم يكون ذلك موقوفا على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني انه ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم

[illegible]

فاتح يلزم كون تكثر القابلية ازلية لاجل كون تكثر الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث ازلية لان قابلية الحوادث مشروطة بامكان وجود الحوادث
وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تكثر الصفات لما كانت حادثة كان الموصوف بصفات
الالهية موجودا قبل حدوث تكثر الصفات فح تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون
حادثة او قديمة وثبت فسادهما فبطل امتناع وجود الصفة الحجة الثالثة ان تكثر الصفات اما ان يكون بحيث يتم الالهية بدونها او لا يتم فان كان
الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها الحجة الرابعة
ذاته تعالى اما ان يكون كاملا في جميع الصفات المعتبرة في الالهية والكمالات او لا يكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني
كانت تكثر الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية الحجة الخامسة ان الاله هو مجموع الذات والصفات فح يكون
ذلك المجموع مركبا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب محتمل الى واجب الحجة السادسة ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فلا يخلو اما ان يكون
لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقول النصارى به فيمتنع ان يكون تعالى انما كفرهم بسبب ذلك لانهم لا يقولون
به فبقي الثاني [illegible] بالصفات كفرا فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات [illegible]
[illegible] بسبب قيام الصفة الحقيقية [illegible] المسألة الثانية في الدلائل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان الاله يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع
ان يكون علمه وقدرته نفس ذاته [illegible] تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا [illegible]

[illegible]

السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق للعب قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها العبث قال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد وقال الله تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يعذب من غير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وثامنها انه لا ينتفع بطاعة المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال الله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه قال الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال الله تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف وعده ووعيده قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس ايضا اقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبه ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي تقتضي في انفسها الى الشركة والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص فالقدوس سلب عائد الى الذات والسلام سلب عائد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير و وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل المسيء بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمنع عنه ايصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه احد في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه احد في صفة الالهية ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وترتيب احوال العرش الى الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسيء مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه [illegible] الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة الاول القادر قال الله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة القيمة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقال في آخر هذه السورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى والثاني القدير قال الله تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا والثالث المقتدر قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر والرابع [illegible] عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال الله تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص واعلم ان هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين والثاني ملك يوم الدين قال الله تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القرآن اكثر من ورود لفظ المالك [illegible] الثالث مالك الملك قال الله تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال الله تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال الله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال الله تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوي يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة الاول القوي قال الله تعالى ان ربك هو القوي العزيز والثاني ذو القوة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ الاول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى قال الله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شيء علما وقال تعالى ولا يحيطون به علما وقال ان الله عنده علم الساعة الثاني العالم قال الله تعالى عالم الغيب والشهادة الثالث العليم وهو كثير في القرآن الرابع العلام قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب الخامس الاعلم قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته السادس صيغة الماضي قال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم السابع صيغة المستقبل قال الله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقال والله يعلم ما يسرون وما يعلنون الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال في حق الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال الرحمن علم القرآن واعلم انه لا يجوز ان يقال انه معلم مع كثرة هذا اللفظ لان لفظ المعلم يشعر بنوع نقيصة كما انه لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان افادت المبالغة لكنها تفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله تعالى محال النوع الثاني من الالفاظ الدالة على العلم لفظ الخبير والخبرة وهي العلم الذي يحصل بالتجربة حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورود لفظ الخبير في حق الله تعالى كثير في القرآن وذكر ايضا بدل على العلم النوع الثالث من الالفاظ الشهيد والشاهد وهو الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها اما اذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام النوع الرابع الحكمة وهذا اللفظ قد يراد بها العلم وقد يراد بها ايضا ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي النوع الخامس اللطيف فقد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه الوجه الاول لفظ الكلام قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي قال تعالى واذ قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة في القرآن الثاني صيغة المستقبل قال يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم الثالث القول قال الله تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال تعالى وما يبدل القول لدي اللفظ الثالث لفظ الامر قال الله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال الا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة اللفظ الرابع الوعد قال الله تعالى وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن وقال وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده اللفظ الخامس الوحي قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وقال فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس [illegible] شكر العباد وقال الله تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها فاللفظ الاول الارادة قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ الثاني الرضا قال الله تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى لعباده الكفر وقال لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك وقال في صفة السابقين الاولين رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى اللفظ الثالث المحبة قال يحبهم ويحبونه وقال ويحب المتطهرين اللفظ الرابع الكراهية قال الله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك

مكروها

مكروها وقال ولكن كره الله انبعاثهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن انه يريد ان لا يفعل وقالت المعتزلة بل هي صفة اخرى سوى الارادة الفصل الخامس في السمع والبصر قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذه جملة الكلام في الصفات الحقيقية والاضافية الفصل السادس في الصفات الاضافية مع السلبية على ان الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والآخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم اما لفظ الظاهر فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل واما لفظ الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا مختفيا بحسب الماهية ومن الكلمات الدالة على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ دال على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل بمجموع امرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني ان يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك انما يحصل بكون الكل ما سواه فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعها هو القيوم الفصل السابع في الكلمات الدالة على الذات او الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية فمنها قولنا الله وهذا الاسم يفيد كل ما يدل على كونه موجودا او على كيفية ذلك الموجود اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في ان هذا اللفظ هل يطلق على غير الله اما الكفار فقد كانوا يطلقونه في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا الله فنقول انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام الاشارة ثم اختلفوا في ان تلك الاشارة الى الذات المخصوصة هل يتناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها يتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قلنا الاشارة لا يتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله تعالى اشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد يتناول السلوب الفصل الثامن في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هل هي من اسماء الذات او من اسماء الصفات هذا البحث انما يظهر من المنازعة القائمة بين اهل التنزيه واهل التشبيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا او ان يكون حالا في المتحيز اما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم واما اهل التوحيد والتقديس فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج فكل متحيز فهو محتاج وما لا يكون محتاجا امتنع ان يكون متحيزا واما الحال في المتحيز فهو مفتقر الى المحل فواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ههنا الفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم لان اهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبرياء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رأيت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الاول انه جاء في الاخبار الالهية انه سبحانه وتعالى يقول الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان تكون صفة الكبرياء اعظم حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقال في تحريمة الصلاة الله اكبر ولم يقل الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة الثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبرياء مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في آية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث التي مشعرة بالفرق بين العظيم والكبير وهاتان الآيتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول من الارشاد والتعليم ينبغي ان يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء استكبره غيره او لم يعرفه احد واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلى واشرف من العرضي فهذا هو الكلام في هذا المقام والعلم عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو منها قوله تعالى العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي ومنها اللفظة المذكورة عند كل حي على سبيل الانطباق وهو انهم كلما ذكروه ارادوا ذكر الذي يقولون تعالى في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقائلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه تعالى كونه موجودا في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيف كان فالمشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا الفاظ العلو على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا لفظ العظيم والكبير على وجوه لا يفيد الجسمية والمقدار فاحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي وابدي وذلك هو نهاية العظمة وهو الكبرياء في الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم والعقل وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات وعند اهل التوحيد من اسماء الصفات واما لفظ العلي فعند الكل من اسماء الصفات الا انه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى وعند اهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمرات اعلم ان الاسماء المضمرة ثلثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلثة قولنا انا لان هذا اللفظ يشير به كل احد الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون دون قولنا انا ولاجل انه شرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلى من قولنا هو فثبت ان اعلى الاقسام هو قولنا انا واوسطها انت وادناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ اما لفظ انا فقال في اول سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واما لفظ انت فقد جاء في قوله تعالى فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القرآن واولها في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخرها في سورة المزمل وهو قوله تعالى رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الثلثة فهو لفظ حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر احكام هذه الاقسام فنقول اما قولنا لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد الا الله ومن يذكره على سبيل الحكاية عن الله تعالى

الكلمة تقتضي اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه وتعالى ان معرفة الكلمة مشروطة بمعرفة قولنا انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق لا يعلم كل احد بذاته المخصوصة كما هو غيره لا سيما في حق الحق تعالى فثبت ان قولنا لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى واما الدرجة الثانية وهي قولنا لا اله الا انت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غائبا [illegible] عن جميع حظوظ النفس وفيه تنبيه على ان كلما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل الى عالم المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهي قولنا لا اله الا هو فهذا يصح من الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية وكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس ومن هذا قال الشاعر

يا غائبا حاضرا في فؤادي ... سلام على الغائب الحاضر

ويحكى ان الشبلي لما قرب وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت ساكنه ... غير محتاج الى السرج

وجهك المأمول حجتنا ... يوم ياتي الناس بالحجج

واعلم ان لفظة هو فيه سر عجيب واحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن ذكره فالمقام الاول ان [illegible] مصنف الكتاب رحمة الله عليه [illegible] كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة بما اجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو وجدت المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرا [illegible] ان لهذه الكلمة تاثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتف بما يمكن ذكره فنقول فيه اسرار الاول ان الرجل اذا قال يا هو كانه يقول من انا حتى اعرفك ومن انا حتى اخاطبك كما قيل ما للتراب ورب الارباب وفي [illegible] بين المتولد من النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم [illegible] العقول والخيال [illegible] خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال يا هو والفائدة الثانية [illegible] لان القائل اذا قال يا هو [illegible] فقد حكم على كل ما سوى الله تعالى بانه عدم محض ونفي صرف كما قال كل شيء هالك الا وجهه [illegible] بقوله يا هو والفائدة الثالثة ان العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله [illegible]

[illegible]

فاشر لفظ هو

عجيبة

نفقد ذكر

صارت

تعدد ذكر

يتوسل

يتوسل بها الى استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور يجري مجرى التوحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات الفائدة السابعة ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء الداخلة فيه او بالامور الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريف الشيء بنفسه فهو محال لان المعرف سابق على المعرف فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال واما القسم الثاني وهو تعريفه بالامور الداخلة فيه فهذا ايضا محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال واما القسم الثالث وهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا لا يصح لان احوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئا من احوال القديم الواجب لذاته الا اشتراكها في كونه خالقه بذاته المخصوصة وهويته المعينة ولما كان كذلك امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهيته المخصوصة وحقيقته المخصوصة واذا كان كذلك فقد انسدت ابواب التعريف بالنسبة الى الهوية المخصوصة والماهية المعينة فلم يبق طريق اليه الا من جهة واحدة وهو انه يوجه الانسان حدقة عقله وجانب روحه الى مطالع نور تلك الهوية على رجاء انه ربما اشرق ذلك النور عليه فاذا كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور فقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح الى الحضرة الصمدية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة الفائدة الثامنة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث يستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جائعا فينسى جوعه وربما كان به الم فيتنسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما راى اباه وابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال يا هو وتجلى لعقله ووجد ذرة من نور تلك الهوية وجب ان يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية وعن الالتفات الى شيء سواها ولم يبق معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا واظب العبد على هذا الذكر [illegible] تستفيد بتلك الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة فنسال الله الكريم ان يسعدنا بها الفائدة التاسعة من فوائد هذا الذكر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والآخرة [illegible] العبد [illegible] في الدنيا والآخرة غير متناهية وحاجاته التي هي غير متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى هذا [illegible] الا على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات الا الله تعالى وانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط ولساني مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة الفائدة العاشرة ان العقل لا يمكنه الاستغراق في العلم بشيئين فاذا وجه فكره الى شيء بقي محروما عن غيره فكان العبد يقول كلما انحرفت في تحصيل العلم بشيء فاتني في ذلك الوقت تحصيل العلم بغيره فاذا كان هذا [illegible] فالاولى ان اجعل عقلي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب واظب على قولي يا هو الفائدة الحادية عشر ان الذكر اشرف المقامات قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه واذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن ربه من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين اذا عرفت هذا فنقول العبد فقير محتاج والفقير المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب لطلب المسؤول كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغني يا كريم كان معناه الكرم واذا قال له يا نافع كان معناه طلب النفع واذا قال يا رحيم كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر اعظم [illegible] اذا كان خاليا عن السؤال اما اذا قال يا هو كان معناه خاليا عن السؤال والطلب فوجب ان يكون قولنا يا هو اعظم الاذكار [illegible] هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازلي يا ابدي يا حي يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت ومن لطائف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن والبرهان اما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ثم قال بعده كل شيء هالك الا وجهه ومعنى كل شيء هالك معناه لا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا هو بعد قوله لا اله الا هو فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة واما البرهان فنقول من الناس من قال تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تاثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقلت فالوجود ايضا ماهية فوجب ان لا يكون الوجود واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وان يكون له ماهية ويعود البحث فثبت ان القول بان المؤثر لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير والمؤثر وينفي الصنع والصانع بالكلية ولما بطل ذلك ثبت ان المؤثر يؤثر في الماهيات وكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير فلولا المؤثر لم يكن تلك الماهية ماهية ولا الحقيقة حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تاثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا اله الا هو اي لا يتقرر شيء من الماهيات ولا تخصص شيء من الحقائق الا بتقريره وتخصيصه فثبت انه لا هو الا هو والله اعلم

الباب الثامن في بقية الكلام من اسماء الله تعالى وفيه مسائل المسألة الاولى اختلف العلماء في ان اسماء الله توقيفية او اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والاحاديث الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفته فهو جائز والا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه الاسم غير والصفة غير فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهو من باب الاسماء واما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا وفقيها وكذا اذا عرفت هذا الفرق فقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القرآن والخبر واما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة ثم انا نصفه بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف واجيب عنه فقيل اما الطبيب فقد نقل ان ابا بكر لما مرض فقيل الا نحضر الطبيب فقال الطبيب امرضني اما الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا المعنى ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واما اليقين فهو مشتق من يقن الماء في الحوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال واما التبيين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك على الله محال وانما قلنا ان التبيين عبارة

جلاله

خير منه

في ان اسماء الله تعالى توقيفية او اصطلاحية

فهذا

المحرقة ونحن وصون فاطرحون فقد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة وكانهم فقدوا عقولهم وابدعوا حجهم واما الكاملون فقد وصلوا الى عرصة النور
وسبحات الكبرياء والجلال فتاهوا في ميادين الصمدية وبادية عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم وقفوا في حرفته فلو جرم كان لا اله
الا الخالق هو هو وبعبارة اخرى ومعنى ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت
فالتي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون بادوا في اودية الظلمات والاخرون طاشوا في انوار عالم
الكرامات التفسير الرابع لا اله الا هو والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو
والا صوال حق في هويته ليس الا هو والموجود كل ما سواه ليس الا هو وايضا فهو تعالى مرتفع عن ان يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل
بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالعرض فلو كان علوه لا ارتفاع بسبب المكان
لكان ذلك المكان اعلى واشرف من ذات العرض ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان يكون شرفه بسبب الحيز
مما حصل في عالم الامكان التفسير الخامس لا اله الا هو اي لا شيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره
فهو مخلوق فان انكر العقل وجوده كذب نفسه لانه لما كل ما سواه فهو محتاج فحصول المحتاج بدون المحتاج اليه ممتنع وان اشار الى شيء يضبطه
الحس والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فههنا العجز
عن درك الادراك ادراك ولا شك ان هذا امر عجيب يحير العقول فيه ويضطرب الناس في حواشيه التفسير السادس لا اله الا هو بلوغ الى احتجاب
ومعنى كونه محتجبا عن وجوه الاظهار بكنه صمديته محتجب عن العقول انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت
الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها لكان يخطر بالبال ان هذه الانوار لوقعها على هذه الجدران ذاتية لها الا انا لما شاهدنا ان
الشمس تغيب وعند غيبتها تبطل هذه الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا ان هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذا ههنا
الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات كالنور الواصل من جناب قدرة الله تعالى فلو قدرنا انه كان يجوز على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة
والحضور لكان عند غيبته يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لا جرم خطر ببال
بعض الناس ان هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب
عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره ولما كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز ان تتجلى لان التجلي بحسب
الهوية يليق بالعبد واما الحق فقاهر وصفة الاحتجاب صفة قهر فالحق محتجب والخلق محجوب عنه التفسير السابع واشتقاقه من الوله
الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وافة
في برية فهناك ينسى كل الاشياء الا الله فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا تخلص من ذلك البلاء وعاد الى منازل الالاء والنعماء اخذ يضيف
ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب
الرجوع في وقت نزول البلاء الى غيره تبارك وتعالى وان كان ذلك هو الله وجب ان لا يرجع في حال الرخاء الى غيره في ساير الاوقات
واما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الرخاء فلا يليق بارباب الحجى ولنا في ان اخر ... لنا انما المحسن
في الظاهر انما هو الله تعالى وان كان غيره فذلك الغير انما احسن لان الله تعالى خلق في قلبه داعية الاحسان فالحق هو المحسن في الحقيقة فالخلق يرجع
اليه في كل الاوقات والخلق متعلقون بالرجوع اليه يشكي بعض الربانيين من كثرة الوسواس فقال له المشايخ كنت حدادا عشر سنين وقصارا
عشر سنين وبوابا عشرة ثالثة فقالوا ما رأيناك فعلت ذلك فقال ولكنكم ما رأيتم اياه فيه القلب كالحصن وكنت الحارس لبيته ببابه
الحق عشرة سنين ثم تبت فغسلته عن الاوساخ والاقذار عشرة سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى سالا
سيف لا اله الا الله فلم اذن لاي شيء يخرج منه حتى غير الله ولم اترك حتى يدخل فيجب سلطان حضرة القلب عن غير الله وفي
فيه تجلت له سطوة من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب ماء فتبخر بالقطرة وفني عن الكل فلم يبق فيه الا الحق سبحانه الا الله الا هو
التفسير الثامن ان اشتقاق لفظة الله من اله الرجل يأله اذا فزع من امر نزل به فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله
تعالى وهو يجير ولا يجار عليه وانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم وانه هو المجيب لقوله تعالى امن
من عليه فهو سبحانه ... العدم بالوجود والتحصيل حينا وبالقوة بالفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه
لطايف وفيه فوائد الفائدة الاولى عادة المديون انه متى راى صاحب الدين من البعيد فانه يفر منه والله الكريم يقول عبادي انتم غرمائي
ذنوبكم وكنتم لا تفرون مني بل تقبلون الي اني انا اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا الملوك يعطون ابدا منهم على الفقراء
دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك الفائدة الثانية قال عليه الصلاة والسلام ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن
والطير والبهائم والهوام فيها يتعاطفون وبها يتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وانا اقول صلوات الله
انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فاقسام رحمته غير متناهية كيف يحصل تحديدها بحد معين الفائدة الثالثة قال عليه السلام
ان الله يقول يوم القيمة للمؤمنين هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول لم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول اني
قد وجبت لكم مغفرتي الفائدة الرابعة قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينشر على بعض عباده يوم القيمة تسعة
وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول الله اتنكر من هذا شيئا هل ظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الك عذر
في عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيقضي ذلك العبد على النار فيقول الله ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات
في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء الفائدة الخامسة وقف صبي في بعض الغزوات ينادي عليه
فيمن يزيد في يوم صايف شديد الحر فبصرت به امراة فعدت الى الصبي واخذته والصقته الى بطنها ثم القت ظهرها على البطحاء وجعلته
على بطنها تقيه الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال
اعجبتم من رحمة هذه لابنها فان الله ارحم بكم جميعا من هذه بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة المسألة الثالثة
في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرية او سريانية فانهم يقولون الاها رحمانا

رحما

[illegible]

هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة الباب الثالث في الحث المتعلق بقوله الرحمن الرحيم اعلم ان الاشياء على اربعة اقسام الذي يكون نافعا ضروريا معا والذي يكون نافعا
ولا يكون ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي لا يكون ضروريا ولا يكون نافعا اما القسم الاول وهو الذي يكون نافعا ضروريا معا اما في الدنيا كذلك
في الدنيا فقط مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت واما في الاخرة فهو معرفة الله فانه لو زالت عن القلب لحظة مات القلب
واستوجب عذاب الابد واما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكساير العلوم والمعاني في الاخرة واما القسم الثالث وهو
الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا فالمضار التي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والفقر والهرم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يكون
شيء منها ضارا واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون ضروريا ولا نافعا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الاخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس
في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله امر لا بد منه في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة
الا ان اسهل من الثاني لان الاول لا يبقى الا ساعة وحسرة واما الموت الثاني فانه يبقى ابد الاباد وكما ان التنفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب
على القلب وابقاء اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهواء الفاسد المحترق عن القلب كذلك الفكر له اثران احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى
القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب وما ذاك الا بان يعرف ان هذه المحسوسات متناهية
في مقاديرها منتهية بالاخرة الى الفناء بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي امنا من الافات واصلا الى الخيرات وكمال هذا الامر ان يكشف
لعقلك ان كل ما وجدته وصل اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من انوار احسانه فعند ذلك ينفتح على قلبك معرفة كونه تعالى رحمانا رحيما فاذا
اردت ان تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد اما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في مبدا الفطرة كما
قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة
العاقلة فتامل في مراتب المعقولات وجهاتها الى عالم الذي لا نهاية لها البتة ولو ان العقلاء اخذوا في كتبة العلم بالمعقولات وشرح فيها
لو عاش العاقل ويبقى في ذلك الساحل الى ابد الدهر لكان الحاصل له من المعاني والعلوم قدرا يسيرا متناهيا
ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير
واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتامل كيفية تركيبها وترتيبها وتعرفاتها في كل عضو من الاعضاء والانواع من المنافع العالية
فانك ان نظرت ... انعام الله ... فتجلى لك انواع من رحمته فخلقك
من الرحمن الرحيم فان قيل هل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله تعالى ... رحمة الا ان رحمته تعالى ارحم من رحمة غيره ويدل عليه وجوه
المقام الاول في بيان ان رحمة الله اتم فنقول الذي يدل عليه وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله فهو انما يعطي ليأخذ
عوضا الا ان العوض اقسام منها جسماني مثل ان يعطي دينارا ليأخذ ثوبا ومنها روحاني وهي اقسام احدها انه يعطي المال ليطلب الحمد والثناء ثانيها
يعطي المال ليطلب الثواب وثالثها يعطي المال ليطلب الثناء الجميل ورابعها يعطي المال لطلب التخلق بالخلق الجميل وخامسها يعطي المال لدفع الرقة والجنسية
عن القلب وسادسها يعطي المال لان يخلص الغير من غيره وكل هذه الاقسام عوض روحانية وبالجملة فكل من اعطى فانما يعطي ليعوض بواسطة ذلك العطاء
بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك بالحقيقة معاوضة ولا يكون جودا واهبة واما عطية الحق فانه كامل لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا
فكان هو الجواد المطلق الحجة الثانية ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل رحمة
يصدر من غيره فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله تعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله الحجة الثالثة ان الداعي يمكن الفعل والترك فيمتنع رجحان
الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند حصول تلك الداعية يمتنع صدور الرحمة منه ومتى حصلت وجب صدور الرحمة منه
فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك الا الله فيكون الراحم في الحقيقة هو الله الحجة الرابعة هب انه يعطي
الحنطة ولكن ما لم يحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم يحصل القوة الباصرة في العين
لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق انه خالق تلك الحنطة وذلك البستان وخالق المكن من الانتفاع بتلك الاشياء ثم حفظها عن الافات فكان الراحم
في الحقيقة هو الله المقام الثاني في بيان ان بتقدير ان يحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب

يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فان خير من حصول هذه الحالة بالنسبة
الى بعض الخلق الثاني ان الله اذا انعم عليك بنعمة طلب [illegible] بتوسل بها الى تحقاق نعمة الآخرة فكانه تعالى يامرك بان يكتسب لنفسك سعادة
الابدي ما غير الله تعالى فاذا انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل عبوديته [illegible] الحالة الاولى فضل الثالث ان المنعم
عليه يصير كالعبد للمنعم فعبودية الله اولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل احوالك فقد ينعم عليك حال ما يكون
غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وايضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وفي جميع الارادات اما الحق
فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا طلبت منه حاجة عرفها واذا طلبت منه شيئا قدر على تحصيله وكان ذلك افضل الخامس الانعام يوجب
قبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا [illegible] فرحمة الله اكمل وافضل واعلى واجل

الباب الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم النكتة الاولى مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله فدله
على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت
واكلت ثانيا فضرني فقال لانك في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلأ فحصل فيه الشفاء وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلأ فازداد المرض اما علمت ان الدنيا
كلها سم قاتل وترياقها اسمي الثانية باتت رابعة ليلة في التهجد والصلوة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها واخذ ثيابها وقصد الباب
فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب وفعل ذلك ثلث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان الثالثة كان بعض اهل الدين
يرعى غنما فحضر [illegible] ذئاب وهي لا تضر غنمه فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الغنم والذئب قال الراعي من حين اصطلح الراعي مع الله الرابعة قوله باسم
معناه ابدأ باسم الله فاسقط منه ابدأ تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابدأ بسم الله وفي هذا التنبيه على ان العبد [illegible]
[illegible] على التسهيل والتخفيف والمسامحة [illegible] الخامس [illegible] فرعون قبل ان ادعى الالهية
بنى قصرا وامر ان يكتب باسم الله على باب الخارج فلما ادعى الالهية وارسل الله اليه موسى ودعاه فلم ير به اثر الرشد قال الهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال
تعالى يا موسى لعلك تريد اهلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على باب الخارج والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على باب داره الخارج صار آمنا عن الهلاك
وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من اول عمره الى آخره كيف يكون حاله السادس سمى نفسه رحمانا ورحيما فكيف لا يرحم روي ان سائلا
وقف على باب رفيع فسأل شيئا فاعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب الباب فقيل له لم تفعل قال اما ان يجعل الباب لائقا بالعطية
او العطية لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فلما القيت في اول كتابك على عبادك صفة رحمتك
فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك السابع [illegible] ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره
الثامن [illegible]
[illegible]
عند الذابين وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع خاتمه الى ابي بكر وقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه لا اله الا الله
محمد رسول الله فكتب النقاش فلما اتى ابو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم رأى فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق
فقال ما هذه الزيادة فقال ابو بكر يا رسول الله ما رضيت ان افرق اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته وخجل ابو بكر فجاء جبريل عليه السلام وقال يا رسول الله
اما اسم ابي بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فانا ما رضيت ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد عن اسم الله تعالى
وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله التاسع ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب
على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما وايضا ان سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالرجاء ان العبد
اذا قاله نال مملكة الدنيا والآخرة العاشر [illegible] قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله في قوله انه من سليمان فاجيب بوجوه الاول ان بلقيس
لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد اليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فاخذت
الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان كلام بلقيس الثاني لعل سليمان
كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب بدأ بقوله بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف
سليمان عليه السلام ان يشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله ليكون الشتم له لا لله الحادية عشر [illegible] على
المؤمنين [illegible] الكرامات في الدنيا والآخرة [illegible] مرض بعضهم جار يهودي [illegible] فدخلت عليه لعيادته فقلت
اسلم قال [illegible] قلت من خوف النار قال لا ابالي بها فقلت للفوز بالجنة قال لا اريدها قلت فماذا تريد قال على ان يريني وجهه الكريم قلت اسلم على ان
تجد هذا المطلوب فقال اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك خطا فاسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرأيته في النوم كانه يتبختر فقلت له
يا شمعون ما فعل ربك بك فقال غفر لي [illegible] ان زيد
بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل هاهنا ونستريح فدخلا ونام زيد فاوثق المنافق زيدا واراد قتله فقال
زيد لم تقتلني فقال المنافق لان محمدا يحبك وانا ابغضه فقال زيد يا رحمن اغثني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع واراد
قتله [illegible] فخرج فرأى فارسا [illegible]
المنافق ضربة فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال له [illegible] انا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله تعالى ادرك عبدي
وفي الثانية كنت في السماء الثانية وفي الثالثة بلغت المنافق واما الميم [illegible]
قحط [illegible] على عهد سليمان عليه السلام فاتوه فقالوا له يا نبي الله لو خرجت بنا الى الاستسقاء فخرج فاذا سليمان بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول
اللهم انا خلق من خلقك ولا غنى بنا عن فضلك قال فصبت عليهم المطر فقال لهم ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم [illegible]
طول حياتي الله فاذا امت فقل الله واذا سئلت في القبر قلت الله واذا جئت القيمة قلت الله واذا اخذت الكتاب قلت الله واذا وزنت اعمالي قلت الله
واذا جزت الصراط قلت الله واذا دخلت الجنة قلت الله واذا رأيت الله قلت الله النكتة الثالثة عشر في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان المخاطبين
في القرآن ثلثة اصناف كما قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله فقال انا الله للسابقين الرحمن للمقتصدين
الرحيم للظالمين وايضا الله هو المعطي للعطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ومن كمال رحمته كانه تعالى

بلقيس

يعمل اعلم ملكي ما لو علم ابواك لفارقاك ولو علمت امرأتك لطلقتك ولو علمت الائمة لاقتدت على القرآن منك ولو علم الجار لسعى في تخريب الدار وانا
اعلم كل ذلك واستره بكرمي فتعلم انه اله كريم الرابع عشر اسمه يوجب الولاية قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا فالولي يوجب الجنة قال تعالى ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا الرحيم يوجب رحمته قال الله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما الخامس عشر قال عليه السلام من رفع قرطاسا
من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا له كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا
الباب معروفة وعن ابي هريرة انه عليه السلام قال يا ابا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك لا يستريحون ان يكتبوا لك الحسنات حتى
تفرغ واذا غشيت اهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات
بعدد نفس ذلك الولد وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم احد يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك
الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت السفينة فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك الحسنات حتى تخرج منها وفي اسئلة عجيبة انه صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين
اعين الجن وعورات بني آدم اذا نزعوا ثيابهم ان يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين اعدائك من الجن
في الدنيا افلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية السادس عشر كتب قيصر الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان بي صداعا لا يسكن فابعث لي دواء
فبعث اليه قلنسوة فكان اذا وضعها على راسه يسكن صداعه واذا رفعها عن راسه عاوده الصداع فتعجب منه ففتش القلنسوة فاذا فيها كاغد
مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم السابع عشر قال عليه السلام من توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله
كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره على صميم القلب اولى ان يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة الثامن عشر
طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد وقال انك تدعي الاسلام فارنا آية لنسلم فقال ايتوني بالسم القاتل فاتي بطاس من السم فاخذها بيده
وقال بسم الله الرحمن الرحيم واكل الكل وقام سالما باذن الله فقال المجوس هذا دين حق التاسع عشر مر عيسى عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب
يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى ودعا الله فاوحى الله اليه يا عيسى
كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا في عذابي وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم
بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر اسمي على وجه الارض العشرون سئلت عمرة الفرغانية وكانت من
كبار العارفات ما الحكمة في ان الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية اسم الحبيب والجنب لا يمنع من ذكر
الحبيب الحادي والعشرون [illegible]

[illegible]

من كل القرآن تقرير امور اربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
يدل على الالهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفي الجبر والقدر وعلى
اثبات ان الكل بقضاء الله وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
يدل ايضا على اثبات قضاء الله وعلى النبوات وسيأتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالب الاربعة
وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القرآن السبب الثاني لهذا الاسم ان حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى امور ثلاثة اما الثناء على الله باللسان
واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله وقوله
اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية
ثم قال واياك نستعين وهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب للمكاشفات
والمشاهدات وانواع الهدايات السبب الثالث لتسمية هذه السورة بام الكتاب ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عز الربوبية او معرفة ذل العبودية فقوله
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على كل احوال الدنيا والآخرة ثم قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر
السورة يدل على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله وهدايته السبب الرابع
ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور
الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل الوجوه
فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته فقوله رب العالمين يجري
الاشارة الى الدليل الى معرفة وجوده لكونه رب العالمين وقوله الحمد لله اشارة الى كونه مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا
على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال العدل بقوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر
المظلومين بل يستوفي حقوقهم من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال
بالعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم خرج منه الى علم الاصول مرة اخرى [illegible] وظائف العبودية الا باعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان
درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلثة [illegible] حصول هذا النور في القلب وهو المراد من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم [illegible]

الكلام في سورة الفاتحة

ان يتجلى له درجات انوار المطهرين من الذين انعم الله عليهم بالجلوات القدسية والجذبات الالهية حتى يصير مكان الارواح القدسية كالمرايا المجلوة وينعكس الشعاع من كل واحدة منها الى الاخرى وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم وفي النهاية يبقى مصونة معصومة من وصال الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم ومن اعوجاج الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت ام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الراس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع قال الثعلبي سمعت ابا القسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن الحطيم * نصبنا امنا حتى ابذعروا وصاروا بعد الفتهم شلالا فسميت هذه السورة بام القرآن لان مفزع اهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمى الارض اما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده (الاسم الرابع) من اسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه الاول انها تثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد الثاني سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلوة الثالث سميت مثاني لانها مستثناة من سائر الكتب قال عليه السلام والذي نفسي بيده ما انزلت في التورية ولا في الانجيل ولا في الزبور مثل هذه السورة وانها السبع المثاني والقرآن العظيم الرابع سميت مثاني لانها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن فمن قرا الفاتحة اعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن الخامس آياتها سبع وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عليه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبرئيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال لم يا جبرئيل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقا على باب من ابواب جهنم فتمر امتك عليها سالمين السادس سميت مثاني لانها نزلت مرتين السابع سميت مثاني لانها تقرأ في الصلوة ثم تثنى بسورة اخرى الثامن سميت مثاني لانها اثنية على الله تعالى ومدائح له (الاسم الخامس) الوافية كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من القرآن لو قرأ نصفها في ركعة والنصف الثاني في ركعة اخرى لجاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة (الاسم السادس) الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها يروى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضا عنها (الاسم السابع) الاساس وفيه وجوه الاول انها اول سورة في القرآن فهي كالاساس الثاني انها مشتملة على اشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس الثالث ان اشرف العبادات بعد الايمان الصلوة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الايمان والصلوة لا تتم الا بها (الاسم الثامن) الشفاء عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في اذنه فبرأ فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء واقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة شفاء وحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة (الاسم التاسع) الصلوة قال عليه السلام يقول الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة (الاسم العاشر) السؤال روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله على نبينا وعليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة ايضا وقعت البداية بالثناء على الله تعالى وهو قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام ههنا على قوله اهدنا الصراط ولم يقل ارزقنا الجنة (الاسم الحادي عشر) سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله بالفضل والكرم والاحسان (الاسم الثاني عشر) سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء

(الباب الثاني) في فضائل هذه السورة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلثة اقوال الاول انها مكية روى الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش قال الثعلبي وعليه اكثر العلماء وروى ايضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذكر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسر الى خديجة فقال لقد خشيت ان يكون خالطني شيء فقالت وما ذاك قال اني اذا خلوت سمعت النداء باقرأ ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك فاثبت له فاتاه جبرئيل عليه السلام فقال قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قام النبي عليه الصلوة والسلام فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش رض الله فاك والقول الثاني انها نزلت بالمدينة روى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب نزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه الاول ان سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم وهو فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه آتاه هذه السورة فيما تقدم الثاني انه يبعد ان يقال انه اقام بمكة بضع عشرة سنين بلا فاتحة الكتاب القول الثالث قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية مدنية ولهذا السبب سماها الله بالمثاني لانه ثنى انزالها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها (المسئلة الثانية) في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري عن النبي عليه السلام انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرا صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله فيرفع عنهم بسببه العذاب اربعين سنة وعن الحسن قال انزل الله مائة واربعة كتب من السماء فاودع علوم المائة في الاربعة وهي التورية والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم اودع علوم الفرقان في المفصل ثم اودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكانما قرأ التورية والانجيل والزبور والفرقان (قلت) والسبب فيه ان المقصود من جميع الكتب الالهية علم الاصول وعلم الفروع والمكاشفات وقد بينا ان هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلثة فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب العالية الالهية (المسئلة الثالثة) قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء والسبب فيه ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجيم اول حرف من اسم جهنم قال تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس واسقط الخاء لانه يشعر بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على

الكافرين

الكافرين واسقط الزاي والشين لانهما اول حرف الزفير والشهيق وايضا الزاي يدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فاما الذين شقوا ففي النار واسقط الظاء لقوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وايضا يدل على اللظى قال تعالى كلا انها لظى نزاعة للشوى واسقط الفاء لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وايضا قال لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى فان قيل لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول ان الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم والله تعالى اسقط من الحروف سبعة من هذه السورة وهي اوائل الفاظ دالة على العذاب تنبيها على ان من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبعة التي في جهنم

(الباب الثالث) في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان سائلا سأل وقال الحمد لله مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحقا للحمد فما الدليل على وجود الاله وما الدليل على انه مستحق للحمد فلا جرم ذكر هذه المسئلة بالجواب ذكر تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فاجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين واجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين واما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان علمنا بوجود الشيء اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجوده بالضرورة فبقي ان يكون نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومرب يربيه ومبق يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم القاهر ثم فيه لطائف (اللطيفة الاولى) رب العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه فكان هذا اشارة الى ان كل جوهر فرد وكل جزء لا يتجزى وكل فرد من افراد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (اللطيفة الثانية) انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الخلق اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في انها حال بقائها هل يبقى محتاجا الى المبقي ام لا فقال قوم الشيء حال بقائه يستغني عن السبب والمحقق هو ان العالم حال بقائه ايضا محتاج الى المبقي وصار في حالة البقاء فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه سبحانه في حال بقائها والحاصل ان افتقارها الى الموجد حال الحدوث امر متفق عليه اما افتقارها الى المبقي والى المربي حال بقائها فهو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سواه فانه لا يستغني عنه لا في حال بقائه ولا في حال حدوثه (اللطيفة الثالثة) ان هذه السورة مسماة بام القرآن فوجب كونها كالاصل والمعدن وان يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سورا اربعا بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فاولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور فاعلم ان المذكور ههنا قسم من اقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله فالمذكور في اول سورة الانعام قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة فالسموات والارض والنور والظلمة قسم من اقسام ما سوى الله وايضا فالمذكور في اول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور في اول سورة الفاتحة كونه رب العالمين فقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث اولى اما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال الحدوث احتياجه الى المبقي حال البقاء فثبت بهذين الوجهين ان المذكور في اول سورة الانعام يجري مجرى قسم من اقسام ما هو مذكور في اول الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وذلك لانه تربية الارواح بالمعارف فان الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والجن والانس والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارضين فكان المذكور في اول سورة الكهف نوعا من انواع ما ذكره في اول الفاتحة وثالثها سورة سبا وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبا ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا ايضا قسم من اقسام داخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور واما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والارض ذكر كونه جاعلا الملائكة رسلا ففي سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الظلمات والنور وفي سورة الملائكة ذكر بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة ولطائف عالية الا انها باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت الجنس الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم (المسئلة الثانية) ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا للزمان والمكان وخالقا لهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز والجهة متعالية عن الجهة والحيز فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من اجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار (المسئلة الثالثة) هذه الكلمة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما يقوله النصارى والحلولية لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل (المسئلة الرابعة) هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق على شيء من افعاله الحمد والثناء والتعظيم لان من انتفع بسخونة النار او ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار ولا الجمد لما ان

تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار
وانما عرفنا كونه فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا بالذات لدامت الآثار بدوام المؤثر الموجب ولامتنع وقوع التغيير فيها وحيث شاهدنا
حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد **المسألة الخامسة**
لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد وموافقا لمنافعهم كان في الاحكام والاتقان ظاهرا بين العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل
المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرنا ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل
ويدل على كونه في نهاية العلم ويدل على كونه في نهاية الحكمة **واما السؤال الثاني** وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله للعالم فلم قلتم انه مستحق
للحمد والثناء **والجواب** عنه هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن امرين اما ان يكون في السلامة والكرامة
واما ان يكون في الالم والفقر والمكاره فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة والكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه وايجاده وكان رحمانا
رحيما وان كان في المكاره والآفات فتلك المكاره والآفات اما ان يكون من العباد او من الله فان كانت من العباد فالله تعالى وعد بانه ينتصف للمظلوم من الظالم
في يوم الدين وان كان من الله فانه تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما انزله بعباده في الدنيا من الهموم والغموم والمخافات واذا كان الامر كذلك ثبت
انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثناء الذي لا غاية له فظهر بما بيناه ان الذي ذكرناه من قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام اكمل وافضل منه وعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام في العبودية فلما ان
الانسان مركب من الجسد ومن الروح والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان افضل احوال الجسد ان يكون آتيا باعمال
تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك الاعمال تحصل بان يكون الجسد آتيا باعمال يدل على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة
فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادة وهذا اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة
فعند هذا يظهر له شيء من انوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته فانه لا يمكنه
الاتيان بشيء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الثانية في الكمالات وهو المراد من قوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له ان الهداية
لا تحصل الا من الله ونور التجلي لا يحصل الا بعناية الله وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف **اللطيفة الاولى** ان المنهج الحق في الاعتقادات
وفي الاعمال الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات
الجسمية والمكان فهما طرفا افراط وتفريط والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل الثاني ان القول بان العبد لا قدرة له جبر محض والقول بان
العبد مستقل بافعاله قدر محض وهما طرفا افراط وتفريط والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله وقدره واما في الاعمال فمن بالغ في الاعمال الشهوانية
وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة ومن بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع
في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة **اللطيفة الثانية** ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين احداهما ايجابية والاخرى سلبية اما الايجابية
فكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب
الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف اليقينية **اللطيفة الثالثة**
قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية و
المكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك
الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكرامات وقد ظهر
بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم **المسألة الرابعة**
في تقرير نوع آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذا المعنى ظاهر لا شك فيه الا انا نقول الشر
وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال
نفسه فانه يجدها ابدا في التغير والانتقال من حال الى حال ثم يجد الغالب على تلك التغيرات السلامة والكرامة والراحة والبهجة واما الاحوال المكروهة فهي
وان كانت كثيرة الا انها اقل من الاحوال اللذيذة والبهجة والراحة واذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها تقتضي حدوث امر بعد عدم يدل على حاجته
الى الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير يدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم اما دلالة التغير على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بان
كل شيء وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتا قد حدث بعد ان لم يكن فان صريح العقل شاهد بانه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك
البيت ولو ان انسانا شككنا فيه [illegible] فانه لا بد من [illegible] تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه فحيث لم يدم الاثر علمنا انه
يدل على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا فلانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة واللذة ومن
كان غالب احواله راحة وخيرا وكرما كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل عاقل كان
موجب حمد الله وثنائه حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر اعلى واعظم من الاول وكأنه
قيل لا ينبغي ان يعتقد ان الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت بافتقارك الى الاله لما
حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانها محل الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله
المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشتراك في العلة وجب ان يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي ان اله العالمين والسموات والارضين ومدبر كل
الخلائق اجمعين [illegible] الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لا بد
وان يكون قادرا على اهلاكها ولا بد ان يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد مع نهاية دقة
حقارته كيف يمكنني ان اتقرب اليه وباي طريق اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكأنه قال ايها العبد الضعيف انا وان
كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية الا اني مع ذلك عظيم الرحمة وانا الرحمن الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحياة لا اخليك عن اقسام
رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان اتيتني
بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما قرر امر الربوبية بهذا الطريق امرها بثلاثة اشياء اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على
الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد وثانيها مقام الطريقة وهو ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر

لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال الظاهرة الا بعون يصل اليه من عالم الغيب وثالثها انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون
الامر كله لله ثم يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي ان الروح الواحد يكون ضعيف القوة والارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل
مطلوب واحد يكون اقوى [illegible] فلهذا ادخل نفسه في زمرة الارواح الطيبة المطهرة المتوجهة الى طلب
المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم [illegible]
[illegible] فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم [illegible] الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة
[illegible] ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم اليهود
ولا الضالين وهم النصارى [illegible] الشريعة المدلول عليها
بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم [illegible]
بالاتصال بارباب الصفا والانفصال عن ارباب الجفا والشقا [illegible]
المسألة السادسة في تقرير نوع آخر من اللطائف في هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى تحصيل الخيرات واللذات ودفع المكروهات ثم
[illegible] فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة اسباب معينة [illegible]
ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات الا بواسطة اسباب معينة [illegible] الا بتلك
الاسباب المعينة [illegible] الحب الشديد
لهذه الاسباب الظاهرة [illegible] بقي الانسان
متعلق القلب بهذه الاسباب [illegible] ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكات
الراسخة [illegible] فكل من واظب على صناعة من الصنائع مدة مديدة
صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية [illegible] واما الثاني فهو ان الانسان
اذا جالس اهل الفسق مال طبعه الى الفسق [illegible] واذا عرفت هذا فنقول انا بينا ان استقراء
حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جلب المنافع ودفع المضار وبينا ان كلما كانت مواظبة الانسان
عليها اكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه اقوى [illegible]
وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالبيان الذي ذكرناه ان الاسباب الموجبة
لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها كثيرة قوية [illegible] ثم نقول انه اذا اتفق لبعض اهل الهداية والتوفيق ان سلك سبيل
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فحينئذ ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة
وينتقل منها الى [illegible] مسبب الاسباب [illegible]
المكاشفات [illegible] كلما وصل اليه نفع وخير قال هو من الله وكلما وصل اليه شر ومكروه قال هو من الله [illegible]
الا [illegible] في طلب شيء من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله [illegible] فعند هذا يقول العبد الحمد لله [illegible]
المذكور [illegible] احوال العالم لا ينتظم الا بتقدير [illegible] ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم انه لا ينتظم حال
احوال العالم الاكبر الا بتقدير [illegible] العالم الاسفل والعالم الاعلى [illegible]
منظومة على احسن الوجوه [illegible] ناطقة بالوفور [illegible] رحمته وفضله واحسانه
فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم ثم [illegible] جميع مصالحه في الدنيا انما تهيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى القلب متعلقا
بسبب [illegible] حال الدين بعد الموت [illegible] الرحمن الرحيم [illegible] صدر العبد
وينفسح قلبه ويعلم انه [illegible] مهماته في الدنيا والآخرة [illegible] ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق
القلب بغيره ثم ان العبد [illegible] كان مشتغلا بخدمة الامير والوزير [illegible] كان يستعين في
تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما [illegible] بخدمة الامير والوزير فلان يشتغل
بخدمة المعبود [illegible] اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد غيرك واما الآن فلا اعبد احدا سواك [illegible]
يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المراد [illegible] واياك نستعين والمعنى
اني كنت قبل هذا استعين بغيرك واما الآن فلا استعين باحد سواك [illegible] يطلب المال والجاه اللذين هما شفا حفرة الانقراض
والانقضاء فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء [illegible] فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل الدنيا فريقان
احدهما الذين يعبدون [illegible] الاغراض والمقاصد [illegible] والفرقة الثانية الذين يخدمون
الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا الهي اجعلني في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم بهذه
الانوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالين فان متابعة هذه الفرقة
لا يفيد الا الخسار والهلاك كما قال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا **الباب الرابع في المسائل**
الفقهية المستنبطة من هذه السورة المسألة الاولى اجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلوة وعن الاصم والحسن بن صالح انهما
لا تجب لنا ان كل دليل نذكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان اصل القراءة واجب [illegible] وجوه الاول
[illegible] اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن القراءة والتقدير اقم قراءة الفجر وظاهر الامر [illegible] **الثاني**
عن ابي الدرداء ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال افي الصلوة قراءة فقال نعم فقال السائل وجبت فقال النبي صلى الله عليه وسلم

ذكره ابو جعفر في حديث الثالث عن ابي مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتقرأ في الصلوة فقال عليه السلم اتكون صلوة بغير قراءة
هذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد الاسفرايني الحجة الاصم قوله عليه السلم صلوا كما رأيتموني اصلي جعل الصلوة من الاشياء
المرئية والقراءة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلوة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى العلم المسئلة الثانية
قال الشافعي قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلوته وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة لا يجب قراءة
الفاتحة لنا وجوه الاول انه عليه السلم واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلوة فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله والعجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد عن النبي
عليه الصلوة والسلم انه مسح على الناصية فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلوة وهاهنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه عليه الصلوة
والسلم واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلوة غير موقوفة عليها وهذا من العجائب الحجة الثانية قوله تعالى اقيموا الصلوة والصلوة
لفظة مفردة محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلوة الا الاعمال التي كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يأتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلوة جاريا مجرى قوله اقيموا الصلوة التي كان يأتي بها الرسول صلى الله عليه
وسلم والصلوة مع الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلوة امرا بقراءة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان هذه اللفظة تكررت في القرآن اكثر من مرة فكان
دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلوة الحجة الثالثة ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم ويدل عليه ما ذكر
في الصحيحين ان النبي عليه السلم وكبار الصحابة كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه
السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب من ابي حنيفة انه تمسك في مسئلة
طلاق الفار باثر عثمان مع ان عبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن ايضا يوجب عدم الارث فلم لا يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل
الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفوا في انه هل يجب قراءة
الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرأ الفاتحة في الصلوة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى
ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان
الذين اعتقدوا انه لا يجب قراءتها قرأوها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها فنقول اعمال الجوارح
غير اعمال القلوب ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة فمن لم يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل فدخل تحت
الوعيد وهذا القدر يكفينا في الدليل فلا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب الحجة الخامسة الحديث المشهور وهو انه
تعالى قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى
حكم على كل صلوة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب هذه السورة فمفهوم الصلوة لا ينفك عن هذا
التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلوة وهذا اللزوم لا يحصل
الا اذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلوة الحجة السادسة قوله عليه السلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على
الصلوة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلوة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه الاول انه جاء في بعض
الروايات لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلوة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة
عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير يمكن اجراء النفي على ظاهره الثاني من اعتقد ان قراءة الفاتحة جزء من
اجزاء ماهية الصلوة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلوة لان الماهية يمتنع حصولها عند عدم بعض اجزائها واذا ثبت
هذا فقولكم لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلوة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلوة وهذا اصل المسئلة فثبت ان على
قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الثالث هب انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل
للحقيقة مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب واذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم
وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من المشابهة بين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة
اولى الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى لوجوه احدها ان الاصل بقاء ما كان على ما كان والثاني ان جانب الحرمة راجح والثالث انه احوط الحجة
السابعة عن ابي هريرة عن النبي عليه السلم انه قال كل صلوة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على
عدم الجواز قلنا بل يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلوة كان ثابتا والاصل في الثابت بقاؤه خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلوة على
صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا يخرج عن العهدة ولكن يتقوى هذا بان عند ابي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه
قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج
عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى
باسناده عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزي صلوة الا بقراءة فاتحة الكتاب الحجة التاسعة روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل في
المسجد فصلى فلما فرغ من صلوته وذكر في الخبر الى انه قال الرجل علمني الصلوة يا رسول الله فقال عليه الصلوة والسلم اذا توجهت الى القبلة فكبر
واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا ان الرجل قال علمني الصلوة فكل ما ذكره الرسول عليه الصلوة والسلم وجب ان
يكون من الصلوة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب ان يكون قراءة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلوة الحجة العاشرة روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لأبي اخبركم بسورة ليست في التورية ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال ما تقرؤن في صلوتكم فقالوا الحمد لله فقال هي هي وجه
الدليل انه عليه السلم قال ما تقرؤن في صلوتكم فقالوا الحمد وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة
فكان هذا اجماعا معلوما عندهم الحجة الحادية عشر التمسك بقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وجه الدليل ان قوله فاقرؤوا امر والامر للوجوب
فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما ان يكون هو الفاتحة او غير الفاتحة او المراد التخيير بين
الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي ان تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان تكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينا وهو
والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة اولى من قراءة غيرها

وسلم ابو حنيفة ان الصلوة بدون قراءة الفاتحة صحيحة ناقصة والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة
لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل واما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وح لا يكون
متيسرة للكل الحجة الثانية عشر الامر بالصلوة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلوة المشتملة على قراءة الفاتحة
لان الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من سائر السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلوة مع قراءة هذه السورة اكمل من الصلوة الخالية
عن قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على حكم الاصل الحجة الثالثة عشر قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين
فكانت احوط فوجب القول بوجوبها بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلوة والسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فهو انه يفيد
دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا لو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب
يوجب خوف الخطاء واعتقاد عدم الوجوب يوجبه ايضا فيتقابل هذان الضربان ويبقى ان القراءة لا يوجب خوفا وتركها يفيد الخوف فثبت ان
الاحوط هو الفعل الحجة الرابعة عشر لو كانت الصلوة بغير الفاتحة جائزة لما كانت الصلوة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة توجب
هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم اجمعوا على ان الصلوة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلوة بغير هذه السورة غير جائزة الحجة الخامسة عشر
اجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط الحجة السادسة عشر
الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلوة بدون قراءة الفاتحة يقتضي الخروج عن العهدة اما ان يعرف بالقياس او بالنص اما الاول فباطل لان
النص لما تمسك به وجوه تعين في قوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة على الصلوة وفي
هذه الصورة يجب ترك القياس الحجة السابعة عشر لما ثبت ان النبي عليه الصلوة والسلم واظب على القراءة طول عمره فح يكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا
وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلم اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله عليه السلم وخير الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها الحجة الثامنة عشر ان الصلوة
مع الفاتحة وبدونها اما ان يتساويا في الفضيلة او الصلوة مع الفاتحة افضل والاول باطل بالاجماع لانه عليه السلم واظب على الصلوة
بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلوة بغير الفاتحة يوجب فوت الفضيلة الزائدة وهو غير جائز فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف
فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن واما الخبر فما رواه ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة
انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية من
اوكد الدلائل على قولنا وعن الثاني انه معارض بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وايضا الذي رووه يحتمل ان يكون المراد منه لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب بمعنى انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى واذا ثبت
التعارض فالترجيح معنا لانه احوط ولانه افضل والله اعلم المسئلة الثالثة لما كان قول ابي حنيفة واصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة
للاجماع اختلفوا في مقدار القراءة فقال ابو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله الحمد لله ولو من هاهنا مدهامتان وقال ابو يوسف ومحمد
لا بد من قراءة ثلث آيات قصار او آية واحدة طويلة مثل آية الدين المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم
آية من اول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لا سرا
ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها واما ابو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية
من اول السورة ام لا قال يعلى سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قلت فلم تسره قال فلم يجبني
وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء
الحنفية تورع ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات ان التسمية من القرآن او ليست منه امر عظيم فالاولى
السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على ثلث مسائل اوليها ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها
بالظواهر واخبار الاحاد او ليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية وثانيها ان بتقدير انها من المسائل الاجتهادية
فما الحق فيها وثالثها الكلام في انها يقرأ بالاعلان او بالاسرار فلنتكلم في هذه المسائل الثلث المسئلة الاولى في تقرير ان هذه المسئلة
ليست من المسائل القطعية زعم القاضي ابو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واحتج
عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما التواتر او الاحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من
القرآن لحصل العلم الضروري بانها من القرآن ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني ايضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض
ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الغزالي عارض القاضي فقال نفي كون التسمية
من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم ان لا يبقى الخلاف وان ثبت بالاحاد فح يصير القرآن ظنيا ثم اورده على نفسه سؤالا وهو ان لقائل
ان يقول ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثباته الى النقل لان الاصل هو العدم اما قولنا انه قرآن فهو ثبوت فلا بد فيه من
النقل ثم اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن فهاهنا لا يمكننا
الحكم بانها ليست من القرآن الا بالنقل المنفصل وح يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما ان يكون تواترا او احادا فثبت ان
الكلام الذي اورده القاضي لازم عليه ثم نقول الحق في هذه المسئلة انه ان كان عندكم ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم
كلام انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم وبانه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن او ليس من
القرآن فائدة الا انه هل يحصل فيها احكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلوة ام لا وهل يجوز للجنب قراءتها
في الصلوة ام لا وهل يجوز للمحدث مسها ام لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن
الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها امور اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط
تهويل القاضي المسئلة السادسة في بيان ان التسمية من القرآن قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة
وقال قراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
روى الشافعي رحمه الله عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب

فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا
الصراط المستقيم آية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح الحجة الثانية روى سعيد بن
المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة روى الثعلبي في
تفسيره باسناده عن ابي بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبرك باية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود غيري فقلت
بلى فقال باي شي تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث يدل على ان التسمية
من القرآن الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له
كيف تقرأ اذا قمت الى الصلوة قال اقرأ الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى ايضا باسناده عن ام سلمة
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا باسناده عن علي بن ابي طالب كرم الله
وجهه انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قرائتها فقد نقص وروى ايضا باسناده
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين
السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها
احدى آياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال
العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال
الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا
بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع
النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي عليه الصلوة والسلام يحدث اصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب
العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من
تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بها فاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلوته
وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله [illegible]
جملة هذه الاحاديث تفسير الشيخ ابي اسحق الثعلبي الحجة الخامسة قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب
ان يكون آية منها بيانه ان قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زائدة لان الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله
فائدة واذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة
في الصلوة فوجب اثباته في القراءة في الصلوة صونا للنص عن التعطيل الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس
من القرآن غير مكتوب بخط القرآن الا ترى انهم منعوا من كتابة اسامي السور في المصاحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض
من ذلك كله ان يمنعوا من ان يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم يكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما اجمعوا على كتابتها
بخط القرآن علمنا انها من القرآن الحجة السابعة اجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب
جعلها من كلام الله ولهذا السبب حكينا ان [illegible] لما اورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا وعلم ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية
من القرآن ولكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور تبركا وهذا الكلام لا يبطل الا بقول ابي
بكر الرازي الحجة الثامنة اطبق الاكثرون على ان سورة الفاتحة سبع آيات الا ان الشافعي قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية وقوله
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة واما ابو حنيفة فانه قال بسم الله ليس باية منها لكن قوله
صراط الذين انعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية اخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول ابي حنيفة مرجوح
ضعيف فحينئذ يبقى ان الآيات لا تكون سبعا الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة الحجة التاسعة ان نقول قراءة التسمية قبل
الفاتحة واجبة فوجب كونها آية منها بيانه الاول ان ابا حنيفة يسلم ان قرائتها افضل واذا كان كذلك فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم
قرأها فوجب ان يجب علينا قرائتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قرائتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق الحجة العاشرة
قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلوة فقراءة الفاتحة فيها بدون
قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلوة ابتر ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم
للكافر الذي كان يعيب النبي عليه السلام فقال ان شانئك هو الابتر فلزم ان يقال الصلوة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم يكون في
غاية النقصان والخلل وكل من قال بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلوة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قرائتها
الحجة الحادية عشر ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم آية في كتاب الله فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى
الله عليه وسلم في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على انه بعض القرآن آية تامة ومعلوم انها ليست آية تامة في قوله انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هناك بعض آية فلا بد وان يكون آية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انها آية تامة في اول
سورة الفاتحة الحجة الثانية عشر ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلوة جهر فيها فقرأ ام القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
فلما قضى صلوته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فاعاد معاوية الصلوة
وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة على انه من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها الحجة الثالثة عشر ان سائر
الانبياء عليهم السلام كانوا عند الشروع في اعمال الخير يبتدؤن بذكر بسم الله فوجب ان يجب على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك واذا ثبت
هذا الوجوب في حق الرسول عليه السلام ثبت في حقنا واذا ثبت هذا الوجوب في حقنا ثبت انه آية من سورة الفاتحة اما المقدمة
الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس
كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا اليس ان قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله قلت
معاذ الله ان يكون الامر كذلك وذلك لان الطير اتى بكتاب سليمان فوضعه على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت لا يقدر احد على الدخول

وقوله صراط الذين انعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة

فيه

فيه الا من الحائط فلما كان البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما اخذت
الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمان فلما فتحت الكتاب رأت فيه التسمية مكتوبة قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم السلام
كلما شرعوا في عمل من اعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم والمقدمة الثانية انه لما ثبت في حق الانبياء وجب ان يجب على رسولنا عليه السلام ذلك لقوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت انه
من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الرابعة عشر انه تعالى منعوت بالوجوب على وجوه سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب
ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية ان يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر يحصل
اذا كانت قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءة واذا ثبت ان هذا التقديم حسن في العقول وجب ان يكون
حسنا عند الله لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الخامسة عشر
بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه آية من القرآن في سورة النمل ثم انا نراه مكتوبا بخط القرآن فوجب ان يكون من القرآن كما انا لما رأينا قوله تعالى فباي الاء ربكما
تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القرآن بخط واحد وبصورة واحدة قلنا ان الكل من القرآن الحجة السادسة عشر روي انه عليه السلام
كان يكتب في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب
بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتبها فاذا ثبت ان هذه الكلمات كلها من القرآن [illegible]
ايضا من القرآن واذا جاز اخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة جاز اخراج سائر الآيات وذلك يوجب الطعن العظيم في القرآن
الحجة السابعة عشر قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمات على محمد عليه السلام وكان عليه السلام يأمر بكتابته بخط المصحف وبينا ان حاصل
الخلاف هل هو من القرآن يرجع الى احكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام
[illegible] ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالف باشياء الاول تعلق بخبر ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
الله قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله
اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي والاستدلال
بهذا الخبر من وجهين الاول انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها والثاني انه تعالى قال جعلت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين
والمراد من الصلوة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب ان يكون فيها لله ثلاث آيات
ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى آخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة
حصل لله اربع آيات ونصف وللعبد آيتان ونصف وذلك يبطل التنصيف المذكور الحجة الثانية روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان التسمية ليست آية من سورة الفاتحة الحجة الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم
آية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك خلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه الاول انا نقلنا عن الشيخ ابي اسحق الثعلبي باسناده
عن النبي عليه السلام انه ذكر هذا الحديث وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات
مقدمة على رواية النفي الثاني ان ابا داود السجستاني روى عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابي السائب عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
يقول العبد مالك يوم الدين فيقول الله مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي
[illegible] القسمة انما يحصل اذا حصلت ثلاث قبلها وثلاث بعدها وانما يحصل ثلاث قبلها لو كانت التسمية من الفاتحة فصار هذا الخبر
حجة لنا من هذا الوجه الثالث ان لفظ التنصيف كما يحتمل النصف على الآيات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم
سماه نصفا من حيث انه يبحث عن احوال الاموات والموت والحيوة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم
راضين وبعضهم ساخطون الرابع ان دلائلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس صريحا في ان بسم الله الرحمن الرحيم
ليس من الفاتحة [illegible] فكان دلائلنا اولى [illegible] ان قولنا اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه الثانية ما قاله
[illegible] جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرأ فلان الحمد لله الذي خلق السموات والارض [illegible]
فكذا ههنا وتمام الجواب [illegible] الثالث ان نقول التكرير لاجل التأكيد كثير في القرآن وتأكيد كون الله رحمانا رحيما
المسئلة السابعة [illegible] في عدد آيات هذه السورة رأيت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان آيات
فاما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع آيات وبه يفسر قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول الذين
قالوا ان التسمية من الفاتحة قالوا صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة واما ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة
لا جرم قال صراط الذين انعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية اخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه الاول
ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة
فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع الثاني انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب
عليهم ابتداء آية فقد جعلنا اول الآية لفظ غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبلها او استثناء عما قبلها والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء
مع المستثنى منه كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف
مع الصفة وكذا المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة وذلك اقرب الى الدليل الثالث ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين
انعمت عليهم ولكن طلب الاهتداء بصراط من انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرط ان يكون ذلك المنعم عليه غير المغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء
[illegible] غير المغضوب عليهم ومن غير الضالين
[illegible] فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم بل لا بد من جعل الكلام واحدا وحينئذ يجب القول بانه آية
واحدة الرابع ان قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية ثم ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها فلنا
الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة واما ههنا فانا بينا
ان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ليس كلاما تاما بل لا بد معه من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم

مقابله

في عدد آيات الفاتحة

الصراط

اما الذين انعم عليهم فظهر الفرق المسئلة الثامنة ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من اوائل سائر السور اما المحققين من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي آية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها آية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسئلة لان احدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله آية من اوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في اوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال في سورة الملك انها ثلثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلث آيات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب ان لا تكون التسمية آية من هذه السور والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فالاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بانها آية تامة من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا ههنا وايضا فقوله سورة الكوثر ثلث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلث آيات واما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال المسئلة التاسعة يروى عن احمد بن حنبل انه قال التسمية آية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال انها آية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست آية من الفاتحة ولا يجهر بها ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قد دللنا على ان التسمية آية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما ان تكون بجملتها سرية او جهرية فاما ان يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية الحجة الثانية ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ولا يبالغ في اخفائه اما اذا اخفى ذكره او ستره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون اعلان ذكر الله اولى لقوله فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا الحجة الثالثة ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والستر لا يليق الا بما يكون عيبا ونقصانا فيخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن ابي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا عليه السلام كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين الحجة الرابعة ما رواه الشافعي باسناده ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان علي بن ابي طالب عليه السلام كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن ابي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم ادر الحق مع علي حيث دار الحجة السادسة ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لابد من اضماره والتقدير باعانة اسم الله شرعت في الصلوة او ما يجري مجراه ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف لان هذا القائل بسبب تبليغ هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع المعروف وهو الرجوع الى الله بالكلية والى الاستعانة في كل الخيرات بالله واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الحجة الاولى ما روى البخاري بالاسناد عن انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ورواه مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثانية ما روي عن ابن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقولها فاذا انت قرأت فقل الحمد لله رب العالمين خص ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلثة ولم يذكر عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقيه ابو بكر الرازي على الحجة الاولى والجواب عن خبر انس من وجوه قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني روي عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلث روايات احدها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلث تقوي قول الحنفية وثلث اخرى تناقض قولهم احدها ما ذكرنا ان انسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمة كالامر المتقرر عندهم وثانيها روى ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا ادري هذه المسئلة فثبت ان الرواية عن انس في هذه المسئلة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي عليه السلام فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي بن ابي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في المسئلة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخباركم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي بن ابي طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وابو هريرة وهؤلاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس وابن المغفل والثاني ان مذهب

ولا ح

العبد ح

الطاعات ح

وان يقول لي

الاول ح

علي

ابوحنيفة

ابي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل وههنا بسبب انه لم يقبل خبر الجهر مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما ان القياس يخالفه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلا جرم سبب ترجيح قول انس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي الثالث ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وايضا انه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان انسا وابن المغفل ما سمعاه الرابع قال الشافعي لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلوة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه السورة فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها السادس الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية السابع ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن ابي طالب عليه السلام معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر اما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى المسئلة العاشرة تفاريع التسمية الاول قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلوة الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه الفرع الثاني ان الذين قالوا التسمية ليست آية من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان الاول ان التسمية ليست من القرآن وهؤلاء فريقان منهم من قال كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم يكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القرآن وقد انزلها الله تعالى آية مستقلة بنفسها وليست بآية من السورة وهؤلاء ايضا فريقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وانها من القرآن ما روي عن ام سلمة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن فقال سبحان الله ما اجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلث عشرة آية وكذا قال ابن عمر وابو هريرة الفرع الثالث القائلون بان التسمية آية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلوة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح وسفيان الثوري وابن ابي ليلى يقرأ التسمية سرا وقال مالك لا ينبغي ان يقرأها في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك الفرع الرابع مذهب الشافعي انه يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات اما ابو حنيفة فروى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى المعلى عن ابي يوسف وروى الحسن بن زياد كلاهما جميعا عن ابي حنيفة انه قال اذا قرأها في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلوة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة انه لما قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اوائل سائر السور وعند الشافعي ان الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر الفرع السادس اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز الفرع السابع اجمع العلماء على ان التسمية قبل الوضوء مشروعة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله عليه السلام توضأ كما امرك الله والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلوته وقال اسحق ان تركها عامدا لم يجز وان تركها ناسيا جاز الفرع الثامن متروك التسمية هل يحل اكلها ام لا المسئلة مذكورة في سورة الانعام الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا قام من المنام قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله واذا اكل او شرب او اعطى او اخذ قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان تقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا واذا مات ووضع في القبر قيل بسم الله وهذا آخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله المسئلة الحادية عشر قال الشافعي ترجمة القرآن لا يكفي في صحة الصلوة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز غير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا زيد الدبوسي صرحا بتركه لنا وجوه الحجة الاولى انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه والعجب انه احتج بانه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي الحجة الثانية ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ الحجة الثالثة ان الرسول صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة ما قرؤا في الصلوة الا هذا القرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه عليه السلام هو وجميع اصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلوة بهذا القرآن العربي فوجب ان يكون القارئ بالفارسية من اهل النار الحجة الرابعة ان اهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلوة كما انزل الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القرآن في الصلوة ومن لم يقرأ القرآن وجب ان لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه امر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولقوله عليه السلام للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه الاول قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثاني قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرآنا اعجميا فيلزم ان يقال ان كل ما كان اعجميا فليس بقرآن الرابع قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني ايضا باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الآتي به آتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله في قوله لا يأتون بمثله ولما بطل القسمان ثبت ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئا للقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكلف امر بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب ان يبقى في العهدة الحجة السادسة روى ابن المنذر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزئ صلوة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهذه الكلمات المنظومة بالفارسية اما ان يقال انها

السورة ح

وابن ضيح ح

دا ولام قال السنة ح

في جواز ترجمة القرآن وعدمه

القرآن

ومنظم الكتب

ابو حنيفة انها قرآن او يقولوا انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول ان احدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه ان
يقول قوله تعالى دو سبز كان قرآن الثاني انا نعلم بالضرورة ان ترجمة القرآن ليست بقرآن الحجة السابعة روي عن عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا
قال للنبي صلى الله عليه وسلم اني لا استطيع ان احفظ القرآن كما يجزي في الصلوة فقال عليه السلام قل سبحان الله والحمد لله الى آخره
هذا الذكر فهذا الدليل على ان الرجل لما سأله عما يجزيه في الصلوة عند العجز عن قراءة القرآن العربي امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتسبيح وذلك يبطل قول من
يقول انه يكفيه ان يقول دو سبز كان الحجة الثامنة ... بسم الله الرحمن الرحيم ... هذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت
ترجمة القرآن نفس القرآن لقال المسلمون ان هذا القرآن انما اخذه من الانجيل ... الحجة التاسعة انا
اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه كانت ترجمته بفرستيد يكى از شما با نقره
بشهر وبجوييد كه كدام طعام بهتر است تا از آن بيارد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا يجوز الصلوة به
لقوله عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس واذا لم تنعقد الصلوة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات لانه لا قائل بالفرق
بل نقول هذه الحجة جارية في ترجمة قوله تعالى ... فان ترجمتها تكون من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذا قوله ادع لنا ربك
يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمتها تكون شيئا من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأناه بعينه لان الالفاظ لاجل
تركيبها المعجز ونظمها البديع تباين كلام الناس ... انهم قالوا لو قرأ في آخر التشهد ... من جنس كلام الناس فسدت صلوته ثم قالوا تصح الصلوة
بترجمة هذه الآيات مع ان ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى الحجة العاشرة قوله عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن
بحسب كل لغة قرآنا لكان قد نزل القرآن على اكثر من سبعة احرف لانه على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ يضيع حصر حروف
القرآن في السبعة الحجة الحادية عشرة ان عند ابي حنيفة تصح الصلوة بجميع الآيات ولا شك انه قد حصل في التورية آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من
الثناء على الله ومن تعظيم امر الآخرة وتقبيح الدنيا فعلى قول ابي حنيفة تكون الصلوة صحيحة بقراءة التورية والانجيل وبقراءة زبور داود
ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا واحدا من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زبور داود فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة
ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين الحجة الثانية عشرة انه لا ترجمة للفاتحة الا ان نقول الثناء لله مربي العالمين ورحمان المحتاجين والقادر
على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان اهدنا الى الطريق اهل العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر وثبت
انه لا خطبة الا ويحصل فيها هذا القدر فوجب ان يقال الصلوة صحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول
الحجة الثالثة عشرة لو كان هذا جائزا لكان قد اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي ان يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ولكان قد اذن
لصهيب ان يقرأ بالرومية ولبلال ان يقرأ بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق فانه يعظم اتباع ارباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك
يزيل عنهم تعب تعلم اللغة العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى
اندراس القرآن بالكلية وذلك لا يقوله مسلم الحجة الرابعة عشرة لو جازت الصلوة بالقراءة الفارسية لما جازت بالقراءة العربية وهذا جائز
وذلك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربي شيئا لم يفهم من القرآن العربي شيئا البتة اما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى واحاط
بالمعنى وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الاخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصود الاقصى من اقامة الصلوة حصول هذه المعاني
لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري وقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة يفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة
القرآن باللفظ العربي يمنع من حصول هذه الفوائد العظيمة فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان هذه القراءة
بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها فوجب ان يكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان القراءة
بالفارسية غير جائزة الحجة الخامسة عشرة المقتضي لبقاء الامر بالصلوة قائم والفارق ظاهر اما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما
الفارق فهو ان القرآن العربي كما انه تطلب قراءته لمعناه كذلك تطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته
في لفظه والثاني ان توقف صحة الصلوة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم فوجب بقاؤه على وجه الدهر مصونا
عن التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلوة على قراءة هذا
النظم العربي فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم والفارق ظاهر واحتج الخصم على صحة مذهبه بانه امر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة
القرآن ويدل عليه وجوه الاول روي ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل عجميا فكان يقول
طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطأ في القرآن ان يقرأ مكان العليم الحكيم بل ان يضع آية الرحمة مكان آية العذاب
الثاني قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القرآن كان في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم اجمعنا
على انه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به
ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر تلك المعاني بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرآنا فثبت ان المنظوم بالفارسية قرآن والجواب
عن الاول ان نقول ان حاصل هؤلاء بحجة جدا فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة
في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا المذهب بل يقولون ان القائل به شاك في دينه والشاك
لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري
هذه المناقضة عجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة من القرآن ويجب علينا احسان الظن به
وان نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم
به فالمعنى لانذركم بمعناه وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها المسئلة الثانية عشرة
قال الشافعي رضي الله عنه في القول الجديد يجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام بالقراءة او جهر بها وقال في القديم يجب القراءة
اذا اسر الامام بالقراءة ولا يجب اذا جهر بها وهو قول مالك وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال
لنا وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم الحجة الثانية انه عليه السلام كان
يقرأ في الصلوة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا ان يقال ان كونه مأموما يمنع منه الا انه معارضة الحجة الثالثة انا بينا ان

الحجة الثالثة انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلوة امر بمجموع الافعال التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جملة
تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلوة يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة الحجة الرابعة قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ... قالوا هذا خبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من
صلى صلوة لم يقرأ فيها بام الكتاب فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه الحجة الخامسة قوله عليه السلام للاعرابي
الذي علمه اعمال الصلوة ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وهذا يتناول المنفرد والمأموم الحجة السادسة روى ابو عيسى الترمذي في جامعه
باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم
تقرؤن وراء امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها قال ابو عيسى هذا حديث حسن الحجة السابعة
روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلوة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج غير تمام قال فقلت يا ابا هريرة اني احيانا اكون وراء الامام قال اقرأ بها يا فارسي
في نفسك واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول ان صلوة المقتدي بدون القراءة مبرأة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص
الثاني ان السائل اورد الصلوة خلف الامام على ابي هريرة فافتى ابو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة ... الحجة الثامنة روى
ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين بين ان التنصيف من لوازم الصلوة وبيان ان هذا
التنصيف انما يحصل بسبب القراءة فوجب ان يكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلوة وهذا الدليل قائم في صلوة المنفرد وفي صلوة المقتدي الحجة التاسعة
روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصلوة التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف اقبل الينا بوجهه فقال هل تقرؤن
اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا نصنع ذلك فقال وانا اقول ما لي انازع القرآن فلا تقرؤوا شيئا من القرآن اذا جهرت بقراءتي الا ام القرآن فانه لا صلوة لمن لم
يقرأ بها الحجة العاشرة ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القرآن يوجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب ان يكون قراءتها في الصلوة
خلف الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها الحجة الحادية عشرة وافق ابو حنيفة على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلوة
واما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلوة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الحجة الثانية عشرة اذا بقي
المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القارئ افضل منه لقوله عليه السلام افضل الاعمال قراءة القرآن
واذا ثبت ان القراءة افضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قائل بالفرق الحجة الثالثة عشرة لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان
الاقتداء حراما لان قراءة القرآن عبادة عظيمة وما يمنع من العبادة الشريفة محرم فيلزم ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء
لا يمنع من القراءة واحتج المخالف بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا سنبين في تفسير هذه الآية
انها لا تدل على قولهم وبالغنا فيها ... واما الاخبار فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين
ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان قولنا يوجب الاشتغال
بقراءة الفاتحة وهي اعظم الطاعات وقولهم يوجب التعطلة والسكوت عن ذكر الله فكان قولنا اولى الثاني ان قولنا احوط الثالث ان قولنا
يوجب شغل جميع اجزاء الصلوة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر المسئلة الثالثة عشرة قال الشافعي رحمه الله قراءة
الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلوته قال الشيخ ابو حامد ... وهذا قول مجمع عليه بين الصحابة وقال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود
واعلم ان الناس في هذه المسئلة ستة اقوال الاول قول الاصم وابن علية وهو ان القراءة غير واجبة في الصلوة والثاني قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة واجبة
في ركعة واحدة فقط لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة في الصلوة مرة واحدة وجب القول بصحة
الصلوة بحكم الاستثناء والثالث قول ابي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاوليين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شاء سبح
وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستحسان ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين والرابع نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان انه قال يجب
القراءة في الركعتين الاوليين ويكره في الاخريين والخامس وهو قول مالك ان القراءة واجبة في اكثر الركعات ولا يجب في جميعها فان كانت الصلوة اربع ركعات
كفت القراءة في ثلث ركعات وان كانت مغربا كفت في ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا والسادس وهو قول الشافعي ان القراءة واجبة في كل
الركعات فيجب علينا اثباته ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه الحجة الثانية ان
الاعرابي الذي علمه النبي صلى الله عليه وسلم امره بان يقرأ بام القرآن ثم قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا اذا فعل في كل ركعة راجع الى الافعال
لا الى الاقوال قلنا القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال الحجة الثالثة نقل الشيخ ابو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة الحجة الرابعة امر الصلوة والاصل في الثابت البقاء حكما بالخروج عن العهدة عند القراءة
في كل الركعات لان هذه الصلوة اكمل فوجب ان يجب القراءة في الكل ... واحتج المخالف بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت فرضت
الصلوة في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فاذا ثبت هذا فالركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومبنى الامر في التبع على التخفيف ولهذا
المعنى لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلائلنا اولى لانها احوط فكان الترجيح معنا المسئلة الرابعة عشرة اذا ثبت ان قراءة
الفاتحة شرط من شرائط الصلوة فله فروع الاول قد بينا انه لو ترك قراءة الفاتحة او ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلوته اما لو تركها سهوا قال الشافعي
في القديم لا تفسد صلوته واحتج بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب المغرب فترك القراءة فقيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا
حسنا قال فلا بأس قال الشافعي وهذا وقع بمحضر الصحابة فكان ذلك اجماعا ورجع الشافعي عنه في الجديد وقال تفسد صلوته لان الدلائل المذكورة عامة
في العمد والسهو ثم اجاب عن قصة عمر من وجهين الاول ان الشعبي روى ان عمر اعاد الصلوة والثاني انه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعي
هذا هو الظن بعمر الفرع الثاني يجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له النصف الاول دون النصف الاخير الفرع الثالث
الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما ان لا يحفظ شيئا منها اما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ستة آيات على الوجه الاقرب
واما الثاني وهو ان لا يحفظ شيئا منها فههنا ان حفظ شيئا آخر من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ
شيئا من القرآن فههنا يلزمه ان يأتي بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال ابو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن فليقرأ واذا لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر ...

لا يحفظ الفاتحة ولا شيئا من القرآن ولا يحفظ شيئا من الاذكار العربية ويحكى انه يأتي بذكر باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
المسألة الخامسة عشرة نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا
ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا النقل
المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي ان يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن
ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وههنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة وبالله التوفيق
والحمد لله رب العالمين **الباب الخامس** في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول **الفصل الاول** في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه **الاول** ههنا الفاظ
ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الاول ان المدح قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة فانه
قد يمدحها اما يستحيل ان يحمدها فثبت ان المدح اعم من الحمد **الوجه الثاني** في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان
الوجه الثالث ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه السلام احثوا التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مأمور به مطلقا قال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله
الوجه الرابع ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضائل واما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة
الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد والشكر فهو ان الحمد يعم اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر
فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه
تعالى فاعلا مختارا اما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه تعالى فاعلا مختارا فقوله الحمد لله يدل على ان هذا القائل مقر بان اله العالم ليس موجبا بالذات كما يقوله الفلاسفة
بل هو فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل انعام صدر منه وصل الى غيره واما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام
وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول افضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين وانت مستحق للحمد
العظيم وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما اعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء اكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الاكثر وذكر الاقل
قلنا فيه وجوه الاول كانه يقول انا شاكر لاقل النعمتين فكيف باعلاهما الثاني ان المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له
اولى الثالث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه **الفائدة الثانية** انه تعالى لم يقل احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها
انه لو قال احمد الله افاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده اما لما قال الحمد لله فقد افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء
حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم وثانيها ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء
حق لله وملكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة اياديه وانواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل
ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده وثالثها انه لو قال احمد الله كان
قد حمد لكن الحمد لا يليق بذا اما اذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله لو سألت هل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد
حمدته ولكن حمدا ضعيفا ولو قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته باكمل المحامد ورابعها ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود
متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه
بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله سواء كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى
حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمد الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف
قولنا اشهد ان لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السبب امر في الاذان بقوله
اشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله **الفائدة الثالثة** اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة احدها الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس وثانيها الملك
كقولك الدار لزيد وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فلا يليق الحمد الا
به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك للكل فوجب ان يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وان حملته على
الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به
وبمعنى ان الحمد ملكه وملكه وبمعنى انه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل **الفائدة الرابعة** قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه
الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة **الفائدة الخامسة** الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الاول انه ان كان مسبوقا بمعهود سابق
انصرف اليه والا فيحمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال والقول الثاني انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله
ان قلنا بالقول الاول افاد ان كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه وحينئذ يلزم ان يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا بالقول
الثاني كان معناه ان ماهية الحمد حق لله وملك له وذلك ينفي كون فرد من افراد هذه الماهية لغير الله فثبت على القولين ان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل
اليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان
كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا انه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة
وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى **الفائدة السادسة** ان قوله الحمد لله يدل
على انه تعالى محمود ازلا وابدا وكذلك العقل يدل عليه وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق
تلك الداعية وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل حق او تخليص النفس من خلق البخل وطالب العوض
لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته فلا يطلب بكماله كمالا زائدا فكان عطاياه جودا محضا واحسانا
محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى وثالثها ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق
اما ابتداء او بواسطة فينتج ان كل نعمة فهي من الله ويؤكد ذلك قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من
الله وجب القطع بانه لا يستحق الحمد الا الله ورابعها النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلاثة احدها ان تكون منفعة والانتفاع بالشيء
مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله وثانيها ان المنفعة انما تكون كاملة اذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم واخراج
المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الا من الله وثالثها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت مامونة من خوف الانقطاع وهذا الامن لا يحصل الا من الله
اذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله فوجب ان لا يستحق الحمد الكامل الا الله فثبت بهذه البراهين صحة قوله الحمد لله **الفائدة السابعة** قد عرفت ان

تفسير الفاتحة

الحمد

والكامل لذاته

لا يكون

الحمد

الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما متفضلا وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول
وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله على الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها الثاني ان الانسان انما يمكنه القيام بحمد الله وشكره
اذا اقدره الله على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا ازال عنه العوائق والحوائل فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا
لا يمكنه القيام بشكر الله الا بواسطة نعم عظيمة من الله عليه وتلك النعم ايضا توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند
الاتيان بحمد لا نهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الاتيان ممتنعا منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به الثالث ان الحمد والشكر ليس
معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال
الله وجلاله اعلى واعظم من ذلك المتخيل والمتصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه الرابع ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه
ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعم الله كثيرة لا حصر لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد
الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد وثانيها ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعم الله فقد اشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك وثالثها
ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وصفاته واحواله والله غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت
بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمد الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمد الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به
اما لو قال الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد حقه وملكه سواء قدر الخلق على الاتيان به او لم يقدروا عليه ونقل ان داود عليه السلام قال يا رب كيف اشكرك
وشكري لك لا يتم الا بانعامك علي وهو ان توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك **الفائدة الثامنة**
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له فاعطاني ما لا
قدر له وتفسيره ان الله اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جائعا فاطعمه او كان عطشانا فارواه او كان عريانا فكساه
اما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يات به احد ويمكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها
ملائكة العرش والكرسي وساكنو اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التي ذكرها جميع الاولياء
والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها الى وقت قولهم دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين
ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي لا نهاية لها هي التي سيأتون بها ابد الآباد ودهر الداهرين فكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت
قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال الله تعالى انظروا الى عبدي فقد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له
انواع هنا دقيقة اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي اذا اسقط منه المتناهي بقي الباقي
غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الحمدلة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعم غير متناهية
فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادة لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها **الفائدة التاسعة**
لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول
وجود كل شيء ما سوى الله فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في العالم الا وحقه
من الاجسام والعلويات والسفليات الا ولله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده
الحمد على النعم الواصلة اليه بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه وفضله واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله
على انعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى
ابد الآباد ودهر الداهرين وانا اشهد ان تلك باسرها لك ولا يليق الحمد الا بك فهذا شركة ومنازعة **الفائدة العاشرة** ولقائل ان يقول
التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة
التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى
الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد اولى
فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية واما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو انه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات
ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك
لكان اشتغاله بدفع حاجة نفسه يشغله عن دفع حاجة غيره فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله
الحمد لله اولى من الابتداء بقوله سبحان الله **الفائدة الحادية عشرة** الحمد له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة واما تعلقه
بالمستقبل فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة
والقيام بالطاعة فاذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب ابواب نعم الله وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه
بالماضي يغلق عليك ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان فتاثيره في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله وتاثيره في المستقبل فتح
ابواب معرفة الله ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية لها في العبد في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت
سورة الحمد بسورة الفاتحة **الفائدة الثانية عشرة** الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من رعاية موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل للسري السقطي
كيف يجب الاتيان بالطاعات قال انا منذ ثلاثين سنة استغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل كيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت
الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس وكان حق
الدين والمروءة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه
يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه
كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم
نعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني اشرف ثم نعم الدين قسمان تارة يعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة يعتبر من حيث انها
عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يذكر قولنا الحمد لله موقعها اللائق بها **الفائدة الثالثة عشرة** اول كلمة

قدر

نهاية له

في تمسك الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله

في حقيقة الحمد

ذكرها ابونا آدم وهو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فلانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين واما الثاني فهو قوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة الكتاب مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون اول اعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان يكون احواله موافقة لاحوال العالم الكبير **الفائدة الرابعة عشر** من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه ليصح الكلام وهنا اضمار قولوا يوجب فساد الكلام والدليل عليه وجوه الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا لله وملكا له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات اعلى واجل مما بالغير الثالث ذكروا مسألة في الفقه وهي انه لا ينبغي للوالد ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه يجوز ان لا يمتثل امره فيأثم بل يقول ان كذا وكذا يجب ان تفعل ثم ان كان الولد كريما يجيبه ويطيعه وان كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون اثمه اقل فكذا ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه اقل **الفائدة الخامسة عشر** تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل من كان فعله اشرف واكمل وكانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر ولا شك ان اشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اعلى واجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد الثاني اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان يقاس افعاله على افعال الخلق فقد يقبح اشياء من العباد ولا يقبح تلك الاشياء من الله تعالى وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعال الله تعالى يجب ان يكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في حقه محال والزائد على الحسن اما واجب واما ان يكون من باب التفضل اما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل ان يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاق الحمد واما فعل التفضل فعند الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما كان له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح السادس ان قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه الحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا له لذاته او ليس ثابتا له لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت له لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا كان كذلك بطل قولهم بوجوب شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني وهو ان يكون استحقاق الحمد ليس ثابتا لله لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال اما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في قضيته ولا ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبرية فلا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد انما يستحقه تعالى بسبب الالهية اما ان يحققه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب ان يكون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه انه يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا **الفائدة السادسة عشر** اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حق لله وملك له على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فههنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما حصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيء النبي او بعده **الفائدة السابعة عشر** يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله تعالى مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال واما فعل الجوارح فهو ان يأتي بافعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فريقين الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يأمر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان ذلك التحميد اما ان يكون بناء على انعام وصل اليهم او لا بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة وذلك قبيح لان كمال الكرم هو ان الكريم اذا انعم لم يطلب المكافأة واما الثاني فهو اتعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم الثاني ان الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وسفه فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك وهذا الحمد لا نفع له فيه لله تعالى فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الآباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم الفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر لا يتأتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث ان الثناء على الله عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد

والثناء

في معنى العالم واقسامه

في معنى التربية

الثناء العظيم بكمال انه يصح الرجل في الحقيقة محمودة ومطلوب غاية هو تكمال انه يحفظ النفس ويكن مقام ناز لحامد عليه **الفصل الثاني** في تفسير قوله تعالى رب العالمين وفيه فوائد الفائدة الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله وسبب تسمية هذا القسم بالعالم ان وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب يسمى كل موجود سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله اما ان يكون متحيزا واما ان يكون صفة للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلثة **القسم الاول** المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من العجائب التي لا يعلم عددها الا الله وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها **واما القسم الثاني** وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من ثلثين جنسا من اجناس الاعراض **واما القسم الثالث** وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهو الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهم مردة الشياطين واما الارواح العلوية فاما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان الانسان كتب الف الف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اقل مرتبة من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي فالله تعالى اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستقرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة باحوال هذه الاقسام الثلثة كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين **الفائدة الثانية** المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح المربى وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثوابا او ثناء والقسم الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن بخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وماله وهو تعالى منزه عن النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه والحق سبحانه بخلاف ذلك كما قال عليه السلام ان الله يحب الملحين في الدعاء الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط اما الحق تعالى فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة السادس ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم اما الحق تعالى فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق اجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين **الفائدة الثالثة** ان الكامل محبوب لذاته ومحبوب الشيء محبوب ومعظم في الدنيا الا ان الكامل انما يكون محبوبا لوجوه اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لاجل انك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الجهات هي الجهات الموجبة للتعظيم فكانه سبحانه يقول ان كنتم ممن يعظمون الكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظمون للاحسان فانا رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين **الفائدة الرابعة** وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها امثلة المثال الاول انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام فانظر انها صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل عضو منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من اسمع بعظم وبصر بشحم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله للعبد المثال الثاني ان الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا ينشق شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة واما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة فاما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة اليابسة واودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج اليه العبد من الغذاء والادام والفواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى آخر الآية المثال الثالث انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت سببا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرأ قوله الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا واذا تاملت في عجائب احوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح عقلك بان آثار تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لائحة ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار اسرار قوله الحمد لله رب العالمين **الفائدة الخامسة** اضاف الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال رب العالمين والتقدير كان الحمد لله فنسبته الى نفسي بكونه ملكا لي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا للعالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وهذا يدل على ان كونه ربا للعالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وصفاته وهو التام وقوله رب العالمين معناه انه يفيض كل ما سواه فاض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد

الفائدة السادسة ... عباد ... كما قال ... ربكم ... [illegible]

... [illegible]

... الفائدة السابعة ... [illegible]

... الفائدة الثامن ... [illegible]

الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد الفائدة الاولى ...

... من العباد حكي عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب ... فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه ... قال كنت في البيت ... فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فحمل العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع ... الى الطرف الآخر من النيل ... العقرب من ظهره ... فتبعته ... انا تحت شجرة ... فوثب العقرب على الحية ... الغراب ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما
وهو الذي يسلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذي يؤمن عبيده من جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة ومنها قوله تعالى
الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا
يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ومنها قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس فذكر اولا كونه رب الناس ثم اردفه بكونه ملك الناس فهذه الآيات دالة
على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله تعالى
الحكم الرابع الملك الحق يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش وذلك يؤدي الى
تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي يفضي الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا ان مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها
في فناء المصالح وحصول المفاسد ولهذا قال تعالى في بيان ان الكفر سبب خراب العالم فقال تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا
ان دعوا للرحمن ولدا وبيان ان طاعته سبب المصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسئلك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا ايها
الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى ينتظم مصالح العالم الحكم الخامس انه تعالى وصف نفسه بكونه مالكا ليوم
الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا فظهر
بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا
حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ظالما ارتفع الخير من العالم يحكى ان انوشروان خرج يوما الى الصيد وتوغل في الركض وانقطع
عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل البستان راى اشجار الرمان فقال لصبي حاضر في ذلك البستان اعطني رمانة
واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم على ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك
الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا مرا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على
الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى
فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية
عن الظلم فلا جرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان الناس يروون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل اما الاحكام المتفرعة
على كونه مالكا فهي من وجوه الاول قراءة مالك اولى من قراءة ملك لان اقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان منه راسا براس
اما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم الحكم الثاني الملك
وان كان غنيا عن العسكر لكن الملك لا يطمع فيكم انت تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا يريد ان يطلب منا يوم القيمة انواع الطاعات
والخيرات بل يريد ان تطلب منه يوم القيمة الصفح والمغفرة والفضل والعطاء الجزيل ولهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم الدين لان هذه
القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن وصحيح البدن وصحيح
المزاج اما اذا كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب اما المالك اذا كان له عبد فان عرض له مرض عالجه وان ضعف اعانه وان وقع في
بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك اوفق للمذنبين والمساكين الحكم الثالث الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجنا الى
الرافة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة الفائدة الثالثة الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا وملكا عبارة عن القدرة و
ههنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى
هذا التقدير فلا ملك الا للعدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان يكون قدرته وملكه على العدم ويلزم ان يقال انه ليس لله في الموجودات
ملك ولا ملك وهذا بعيد والجواب انه تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم وبمعنى انه قادر على
نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى والملك الحق هو الله سبحانه اذا عرفت انه هو الملك الحق فنقول انه مالك ليوم الدين وذلك
لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعالم بتلك الاجزاء المتفرقة بعينها ليس الا الله فاذا كان الحشر والنشر والبعث
والقيامة لا يتاتى الا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتمام الكلام في هذا
الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة في الحال
فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال مالك يوم الدين بالنصب الا ترى انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا قاتل زيدا بالتنوين
كان هذا تهديدا ووعيدا قلنا الحق ما ذكرتم الا ان يوم القيمة لما كان من لوازمه الحقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل مجيء يوم القيمة كالامر
القائم في الحال الحاصل في الحال ويؤيده من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال الفائدة الرابعة انه تعالى
ذكر في هذه السورة من اسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا الله ثم ربيتك بوجود النعم
فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى
ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلثة فما الحكمة قلنا التقدير
كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة اكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة
فكانه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول الفائدة الخامسة قالت
القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب لان الثواب للرجل على ما لم يعمله عبث وعقابه على ما لم يعمله
ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم يكن اعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها واذا اجمع المسلمون
على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم علمنا انه خالقها ومقدرها والله اعلم الفصل الخامس في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفيه
فوائد الفائدة الاولى العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو ماخوذ من قولهم طريق معبد اي مذلل فقوله
اياك نعبد معناه لا اعبد احدا سواك وهذا يدل على الحصر وجب لان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر منه
غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به فالمرتبة الاولى هي الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع
واليه الاشارة بقوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنتظم بالحركات الفلكية

على سبيل اجراء العادة لاجرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم
حاصل بايجاد الله فوجب ان لا يحسن العبادة الا لله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين لان قوله اياك نعبد يفيد الحصر
الوجه الثاني في دلائل هذا الحصر والتعيين وذلك لانه تعالى سمى نفسه في سورة الفاتحة بخمسة اسماء الله والرب والرحمن والرحيم والمالك ليوم الدين
والعبد له احوال ثلث الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وكان ميتا
فاحياه الله كما قال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما قال والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فالعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحيوة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل
الى العلم لاجل ان الله كان قديما ازليا فبقدرته الازلية وعلمه الازلي وحكمته نقله من العدم الى الوجود فهو الاله بهذا المعنى واما الحالة
الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم اما لما دخل في الوجود انفتحت عليه ابواب الحاجات
وحصلت عنده اسباب الضرورات فقال الله تعالى انا الاله لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود اما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت
حاجتك فانا رب رحمن رحيم واما الحالة المستقبلة للعبد فهي حالة ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين
فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلث للعبد فظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم
ولا يكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة غير الله فلا جرم قال اياك نعبد واياك نستعين
على سبيل الحصر الوجه الثالث في دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حكيما
واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانا لا نرى شيئا في الطبيعيات والفلكيات والكواكب والعقل والنفس الا ويحتمل اضافة الحوادث اليه
ومع هذا الاحتمال فذلك الانتساب مشكوك فيه ونحن نعلم ان العلم بكون الله تعالى معبودا للخلق علم يقيني واما كون غيره معبودا
للخلق فهو امر مشكوك فيه والاخذ باليقين وطرح المشكوك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله تعالى
فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الرابع هو ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى اشرف واعلى كانت
العبودية اهنا وامرأ ولما كان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية غيره وايضا قدرة الله تعالى اعلى من قدرة
غيره وعلمه اكمل من علم غيره وجوده افضل من جود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك
نستعين الوجه الخامس ان ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة
نفسه فلا يمكنه القيام بدفع حاجة غيره فان الشيء ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع
الحاجات هو الله تعالى فمستحق العبادة هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه السادس استحقاق العبادة يستدعي
قدرة الله بان يمسك سماء بلا عماد وارضا بلا دعامة وتسير الشمس والقمر وتسكين القطبين وتحريك الرياح وتارة النار وهو
البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو
الجمد ثم جعل في الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال واجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض
فوقه ورفع محمدا صلى الله عليه وسلم فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون قال اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار بردا
وسلاما على ابراهيم ورفع موسى فوق الطور فقال فاخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه قال ورفعنا فوقكم الطور واغرق
الدنيا من التنور اليابس لقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يابسا لموسى فمن كانت قدرته هكذا فكيف يسوى في العبادة بينه
وبين غيره من الجمادات والنباتات والحيوانات والانسان والعقل والملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس
يدل على الجهل والسفه الفائدة الثانية قوله تعالى اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله تعالى ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله
فقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من اتخذ شريكا لله فذلك الشريك اما
ان يكون جسما او لا يكون اما الذين اثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية
اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات او من الحيوان ومن
الانسان اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من الاحجار او من الذهب والفضة ويعبدونها واما
الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوانات فهم الذين
اتخذوا العجل معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء
من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر
وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم الكلدانيون واما الذين اثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام فهم ايضا طوائف الطائفة
الاولى الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهم الثنوية الطائفة الثانية الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية وكل اقليم
روح معين من الارواح الفلكية يدبره وكل نوع من انواع هذا العالم روح فلكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها
وهؤلاء هم عبدة الملائكة الطائفة الثالثة الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس وهما
اخوان وكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذا التفصيل فنقول كل من اثبت لله شريكا فانه لا بد
وان يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلبا لنفعه او هربا من ضرره واما الذين اصروا على التوحيد وابطلوا القول بالشركاء
والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا
الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قال اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما مقام قوله لا اله الا الله
واعلم ان الذكر المشهور هو ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل
فيه معنى قولنا سبحان الله لان قولنا سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقولنا الحمد لله يدل على كونه مكملا متمما لغيره وشيء لا يكون مكملا ومتمما
لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع انواع الحمد لله وكونه مجرى
مجرى الخيرات جميع انواع الحمد لله فوصف بالصفات الخمس وهي التي لاجلها يتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بيناه وبالجملة ثبت

في طوائف المشركين

صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده اياك نعبد وهو ذكر للتوحيد قائم مقام قولنا لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله على واجل واكبر
من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانته وتوفيقه واحسانه هذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان
سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على ذلك الذكر وايات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل المراتب الخمس المذكورة في تلك السورة
الفائدة الثالثة قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه لتنبيه العابد على ان المعبود
هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا يحكى ان واحدا من المصارعين من الاكابر صارع رستاقيا جلفا فصرع الرستاقي ذلك الكامل
مرارا فقيل للرستاقي انه فلان فلما سمع ذلك انصرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه منه فكذا هاهنا عرف ذاته اولا ثم يحصل العبادة مع الحشمة
فلا يعرض بالغفلة وثانيها ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله اياك لتذكرني وتحضر في
قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمتي وعزتي وعلمت انني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادات مثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل
ذلك ما يزيده قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشاقة الثقيلة تناول اولا معجون معرفة الربوبية من مستودع قوله اياك نعبد حتى يقوى على
حمل ثقل العبودية ومثال اخر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل معشوقه فحضور معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا هاهنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه
تحمل ثقل العبودية وثالثها قال تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالمتقي اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والتغافل
والبطالة تذكر حضرة جلال الله من مقام اياك نعبد فيصير من المبصرين مستعدين لاداء العبادات والطاعات ورابعها انك اذا قلت نعبد فبدأت اولا
بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام او الاجسام او للشمس او للقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب
وقلت اولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك اولا اياك تصريحا بان المقصود هو الله فكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك وخامسها
هو ان تقديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب ان يكون متقدما على الاذكار فلهذا السبب قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق
متقدما على ذكر الخلق وسادسها قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة على المنعم لا على النعمة كان نظره في وقت البلاء على المبتلي لا على البلاء فيكون
غرقا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه ومن كان كذلك كان ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من كان نظره في وقت النعمة على النعمة لا على المنعم كان نظره في وقت
البلاء على البلاء لا على المبتلي فكان غرقا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان ابدا في الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان
في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخوف والنكال وكان فيحصل له السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى اذكروا نعمتي وقال لامة
محمد صلى الله عليه وسلم اذكروني فاذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد حتى يكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك
كان في وقت اداء العبادة مستغرقا في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا وسابعها
لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في ان يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين اما لما قال اياك نعبد فافاد انهم يعبدونه
ولا يعبدون غير الله وثامنها ان هذه النون نون العظمة فكأنه قيل له متى كنت خارج الصلوة فلا تقل نحن ولو كنت في الف الف عبيد اما لما اشتغلت بالصلوة
واظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملكا للدنيا والاخرة وتاسعها لو قال اياك اعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه اني انا العابد
اما لما قال اياك نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قائل لم ما ذكر
قائم في قوله الحمد لله ما تقدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله والجواب ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بان يكون لله اما لو قدم قوله
نعبد احتمل ان يكون لله وان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد اما هاهنا فالعبادة
لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك نعبد فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال ان تقع العبادة لغير الله الفائدة الرابعة لقائل ان يقول
النون في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لانه عند اداء العبودية اللائق به
ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه بوجوه كل واحد منها يدل على حكمة بالغة الوجه الاول ان المراد من هذه النون نون الجمع
وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان ان يؤدي الصلوة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلوة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبيرة الاولى
في صلوة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم قال ومن اكل الثوم والبصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه الناس فكأنه تعالى يقول هذه
الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يبقى ثوابها بان يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يبقى بذلك فكيف يبقى بايذاء
المسلم وكيف يبقى بالنميمة والغيبة والسعاية الوجه الثاني ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد
انا عبدك والملائكة معي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله الوجه الثالث ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك اعبد
كان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما اذا قال اياك نعبد فقد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكأنه سعى في اصلاح مهمات
سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله مهماته ولقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته
الوجه الرابع كان الله تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وصفتنا بصفات جميع حامدينا في الاخرة فقد عظم
قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين الوجه
الخامس كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكني اخلطها بعبادات جميع العابدين
واذكر الكل بعبارة واحدة وقول اياك نعبد وهاهنا مسألة فقهية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما ان يقبل الكل او لا يقبل
واحدا منها اما ليس له ان يقبل البعض ويرد البعض لان تفريق الصفقة ممنوع فكذا هاهنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين
فلا يليق بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل البعض ويرد البعض فاما ان يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة والانبياء
والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ يصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والله اعلم والتقدير كان العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة
فلا تردني فاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم تحقني الاجابة فانا اتشفع اليك بعبادة سائر المتعبدين فاجبني الفائدة الخامسة
اعلم ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان
كونه بسعادة اشتغاله بالعبادة لانه يستنير قلبه بنور الالهية ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة وتتجمل اعضاؤه بجمال الخدمة لله وهذه الاحوال
اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال اعظم السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان
المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال ذاق منه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها وحلاوة وقعها في قلبه الثاني ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة

على السموات والارض واداء الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال
محبوبة بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الاخر قال بعض الصحابة رأيت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن
ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقال الهي اديت امانتك فاين امانتي قال
الراوي فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته وهو المراد من
قوله عليه السلام لابن عباس احفظ الله في الخلوات يحفظك الله في الفلوات الثالثة ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال
بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن ابي حنيفة انه حين سقط من السقف وتفرق الناس وكان ابو حنيفة في الصلوة ولم يشعر
به ووقعت الاكلة في بعض اعضاء عروة بن الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلوة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي وكانوا يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأينه اكبرنه وقطعن
ايديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن ايديهن وما شعرن به فاذا جاز هذا في حق البشر
فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى وايضا من دخل على ملك مهيب فربما مر به ابواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة
ذلك الملك يمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم اولى ثم قال اهل التحقيق العبادة لها ثلاث
درجات الدرجة الاولى ان يعبد الله طمعا في الثواب وهربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لان معبوده
في الحقيقة هو ذلك الثواب وجعل الحق وسيلة الى نيل ذلك المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو
خسيس الدرجة الثانية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته او يتشرف بقبول تكاليفه او ينتسب اليه وهذه الدرجة اعلى
من الاولى الا انها ايضا ليست كاملة لان المطلوب بالذات غير الله وهذا هو المسمى بالعبودية الدرجة الثالثة ان يعبد الله لكونه الها وخالقا
ولكونه عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهذا هو المسمى بالعبودة واليه
الاشارة بقول المصلي في اول الصلوة اصلي لله فانه لو قال اصلي لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلوته ثم اعلم ان العبادة والعبودية
مقام شريف يدل عليه وجوه الاول قوله تعالى في اخر سورة الحجر ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين
واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فامر بالمواظبة على العبادة الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات
وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثانيها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى امره باربعة اشياء
التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك
اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى
الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب الاية الثانية في شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية من
اشرف المقامات والا لما وصفه الله بهذه الصفة في اعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية اشرف من الرسالة لان العبودية انصراف
من الخلق الى الحق والرسالة انصراف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات
واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات وايضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة
وشتان بينهما الاية الثالثة في شرف العبودية ان عيسى عليه السلام لما نطق قال اني عبد الله فصار ذكره بهذه الكلمة سببا لطهارة امه
وبراءتها عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الافات وايضا لما كان اول كلام عيسى ذكر العبودية كانت
عاقبته الرفعة كما قال تعالى اني متوفيك ورافعك الي والنكتة ان من ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة فالذي يدعيها بالعمل سبعين
سنة كيف يبقى محروما عن الجنة الاية الرابعة قوله تعالى لموسى عليه السلام انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فامره بعد التوحيد بالعبودية لان
التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لاحدهما الا بالاخر فهذه الايات دالة على شرف العبودية واما المعقول
فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقي في ظلمات العدم وفي فناء الفناء فلم يحصل له الوجود
فضلا عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه انوار وجوده وايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود
ولا معنى لكونه مقدورا لقدرة الحق ولكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنفعة
حصلت للعبد فانما حصلت بسبب العبودية فالعبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع
الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين وكان علي رضي الله عنه يقول كفى لي فخرا ان اكون لك عبدا وكفى بي
شرفا ان تكون لي ربا اللهم اني وجدتك الها كما اردت فاجعلني عبدا كما اردت الفائدة السادسة اعلم ان المقامات محصورة في
مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم اما معرفة
الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلا من العدم السابق الى الوجود
يدل على كونه الها ومحصل الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه مالك
يوم الدين وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت المعرفة بالربوبية على اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ وكمال
واول واخر اما مبدأها فهو الاشتغال بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة
على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما تم الوفاء
بعهد الربوبية وعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال
يمتنع في العقول حصول ترتيب اخر اشرف منه الفائدة السابعة ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا
فيه وجوه الاول ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلوة فلا جرم اثنى على الله بالالفاظ الغائبة الى قوله مالك يوم الدين
ثم انه تعالى كانه يقول له حمدتني واقررت بكوني الها وربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت قد رفعنا الحجاب وابدلنا
البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل اياك الوجه الثاني ان احسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة لان الانبياء عليهم السلام

[illegible]

اتوب عليه بان قبلت توبته فانا انتهى امرنا الى مثل ذكر الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الوجه الخامس كان الانسان يقول في الطرق كثرة الاحتياج حيرني في الطريق والاعداء الحاضرون بنات وشيطان في الطريق ثالث وكذا القهر والشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطر والقضاء عسر وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه يحكى عن ابراهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابراهيم الى بيت الله قال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابراهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي القضاء ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله فانت الراكب وانا الراجل الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القران وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القران والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل والطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية القول الثاني في تفسير اهدنا اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها لنا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا الخ فكم من عالم وقعت له شبهة ضعيفة بخاطره فزاغ عنه فتحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم الفائدة الثانية لقائل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين الاول ان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب وكان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق فقولوا رضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني فقولك رضي الله عنك وحدي وقولك وعن جماعة المسلمين وقولك رضي الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز ان لا يقبل واما قولك وعن جماعة المسلمين فلابد ان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله الدعاء في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب قالوا السنة اذا اراد الدعاء ان يصلي اولا على النبي عليه السلام ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلوة على النبي ثانيا لان الله يجيب الداعي في صلوته على النبي عليه السلام ثم اذا اجيب في طرفي دعائه استحيا ان يرده في الوسط والثاني قال عليه السلام ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله فمن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك والثالث كانه يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت لفظ الجمع فكذا عند الدعاء اشركهم فقل اهدنا والرابع كان العبد يقول سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار عن المردودين فررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبياء والصالحين في الدنيا فارجو ان لا افارقهم في القيمة كما قال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين الفائدة الثالثة اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم هو اقصر خط يصل بين نقطتين فالحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم والثاني ان المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشتبه الطريق علي اما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان ابعد من الخوف واقرب الى الامان الثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه الرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم الفصل الثامن في تفسير قوله صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوائد الفائدة الاولى في حد النعمة انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ان يكون الامر هنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت هذا الاصل النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلثة اقسام احدها نعمة تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك الي المصير فبدأ بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله وثالثها نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعاتنا وهي ايضا من الله لانه لولا ان الله تعالى وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله الفرع الثاني ان اول نعم الله على العبيد هو ان خلقهم احياء ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا امكان الانتفاع الا عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هو الحياة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحياة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحيوة الفرع الثالث اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقران والمعقول اما القران فايات احداها قوله صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الاية انه ليس لله نعمة على الكفار فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من قوله الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور والاية الثانية قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما والمقصود فهذه النعم الدنيوية في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم

معنى الصراط المستقيم

يقول

ولذلك نستعين فيه

وكذلك نابذ

ولا يمكن الانتفاع به

هل لله على الكافر نعمة ام لا

في الحلو لم يحصل النفع الحاصل منه بنوعه لاجل ان ذكر النفع حقير في مقابلة الضرر الكبير فكذا هاهنا واما الذين قالوا ان لله تعالى على الكافر نعما كثيرة
فقد احتجوا بآيات منها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء
فنبه على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة وثانيها قوله كيف تكفرون بالله الآية ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها
قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس لعنه الله ولا تجد اكثرهم شاكرين
ولو لم يحصل النعمة لم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة الفائدة الثانية قوله اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر لانا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين في
آية اخرى ان الذين انعم الله عليهم من هم فقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الآية ولا شك ان رأس الصديقين ورئيسهم
ابو بكر الصديق فكان معنى الآية ان الله امرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وسائر الصديقين ولو كان ابو بكر ظالما لما جاز الاقتداء
به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة ابي بكر رضي الله عنه الفائدة الثالثة قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة
اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة
بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة
الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم الى انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع
عليه احكام الحكم الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ولفظ الآية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان خالق الايمان
والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من
انعام الله ولو كان كذلك لما حسن من الله ان يذكر انعامه في معرض التعظيم الحكم الثاني يجب ان لا يبقى المؤمن مخلدا في النار لان قوله تعالى انعمت
عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض
التعظيم الحكم الثالث دلت الآية على انه لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما لان اداء
الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه انعاما علمنا انه غير واجب الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد من الانعام هو ان الله تعالى اقدر المكلف عليه وارشده
اليه وازاح اعذاره وعلله لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل عام في حق
الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه الفصل التاسع في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه
فوائد الفائدة الاولى المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه ولا الضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من
قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى بل الاولى ان
يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد
خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات
ثم اتبعه بذكر الكفار في قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا كذا هاهنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله تعالى
انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله تعالى ولا الضالين الفائدة الثانية
لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال الفائدة
الثالثة قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما اقدم على عمل يخالف قول الذين
انعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين انعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد
الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان
ذلك باطلا علمنا بهذه الآية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام الفائدة الرابعة الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب
بشهوة الانتقام واعلم ان هذا على الله تعالى محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور
والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء لها اوائل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة
ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غرضه الذي هو ارادة الاضرار
وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل
لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب الفائدة الخامسة قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح
باختيارهم والا لكان الغضب عليهم ظلما من الله وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان
غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ تكون صفة الله مؤثرة في صفة العبد اما لو جعلنا كونهم ضالين موجبا لغضب الله عليهم
لزم ان تكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله وذلك محال الفائدة السادسة اول السورة مشتملة على الحمد لله والثناء عليه والمدح له
وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على
الله ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن ذكر الله والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته الفائدة السابعة دلت
هذه الآية على ان المكلفين ثلث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله تعالى انعمت عليهم واهل المعصية واليهم الاشارة بقوله تعالى غير
المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله تعالى ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد
يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فلهذا السبب قدم الفائدة الثامنة في الآية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد
عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من
العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد منه الا العذاب الدائم ولان من كان غضبانا على الشيء كيف يعقل
اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث
ذلك العلم الى سبق علم آخر ويتسلسل وهو محال والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد الفائدة التاسعة في الآية سؤال
آخر وهو ان من انعم الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر انعمت عليهم فما الفائدة في

فان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين الجواب ان الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه
لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يتقوى الايمان
بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال الفائدة العاشرة في الآية سؤال آخر وما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله
عليهم والمردودين فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كملت نعم الله في حقهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل
العمل به فهؤلاء هم المراد من قوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال آخر الكلام في تفسير كل واحد من آيات
هذه السورة على التفصيل القسم الثاني من الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدر
وعالم الآخرة عالم الصفا فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكلما في الدنيا فلا بد له في
الآخرة من اصل والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكلما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالشجر بلا ثمر والمدلول بلا دليل
فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد
ان يكون فيها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت
طاعته وامره فالمطاع الاول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع
العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين معاملة ومقارنة ومجانسة
فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر فالمصدر هو الناموس الملكي والمظهر هو الناموس البشري وبهما يتم
امر السعادات في الآخرة والدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال الحال في الناموس البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة
ذكرها الله في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويندرج في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الاربع
متعلقة بمعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ
هو قوله وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله واما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية اليه وهو
قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية
بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعده الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب
والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد اما المبدأ فانما يكمل معرفته
بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل واما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا نصيب عالم الاجساد
وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح واما النهاية فهي انما تتم بامر واحد وهو قوله تعالى واليك المصير فابتداء الامر اربعة وفي الوسط صار اثنين
وفي النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فاولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا لان ضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم
مبصرون وقوله تعالى واذكر ربك في نفسك والذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين
من قبلنا ودفع الاصر والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك انت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو
قوله ملك يوم الدين وخامسها قوله واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين
وسادسها قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولانا فانصرنا على القوم
الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه السلام في عالم
الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها في صلاته
صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلوة
معراج المؤمن الفصل الثاني في مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة
بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب اعظم منه فقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة وقوله
والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى
ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك
بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى
ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله ان يغفره هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب
والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة
كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع
الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني آدم شر من الحسد كما انه ليس في الشياطين شر من الوسواس بل قيل
الحاسد شر من ابليس لان ابليس روي انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف
في الارض شرا مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلثة والاولاد والنتائج
هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلثة
وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلثة الالهية في مقابلة الاخلاق الثلثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة
ثم ان جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع
الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلثة ضعفها ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد

في مداخل الشيطان

الفاتحة جامعة للمبدأ والمعاش والمعاد

بدليل قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف انه
تحمد لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والرحيم لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه
رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية ولفظ الاول والا السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل ان نخوض في
بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين
وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت
هذه الاسماء الثلاثة الرب والملك والاله فلهذا السبب ختم اخر سورة القرآن عليها والتقدير كانه قيل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من الشيطان من قبل الشهوة فقال اعوذ برب
الناس لان الشيطان من قبل الغضب فقال ملك الناس من قبل الهوى فقال اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال
الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفعت آفة الشهوة ولوازمها
بهذه الآية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني
فاندفعت عنه آفة الغضب بلوازمها واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره و
شبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة **الفصل الثالث**
في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد واعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان
المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الانسان على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي
خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال في اول البقرة
يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق
خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع تعالى واذا تاملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال
فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها يعرف بها العبد وجود الاله دليل
ومن حيث ان فيها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما كان
يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان ايضا كذلك فكان تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يكون
الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصورة والطبائع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات
قصد بحكمته ورحمته خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا وكان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله
رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله الحمد لله دالا على
جملة هذه المطالب واما قوله رب العالمين فهو يدل على انه ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما
قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت
وقوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه
الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود
الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال الحكمة والرحمة
بسبب خلق الدار الآخرة والى هاهنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها
في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان
احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين
وهاهنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر واما الآثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط
المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوائف **الطائفة الاولى** الكاملون المحققون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليه
الاشارة بقوله انعمت عليهم **والطائفة الثانية** الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم **والطائفة الثالثة**
الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية
بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال والثاني ان تصل اليه محصولات المتقدمين فيستكمل نفسه
وقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم ان هذا القسم لا بد فيه من اقتداء بانوار عقول
الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصائبة وبتبرؤ من الاقتداء بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب
عليهم وبالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر ان هذه السورة جامعة
لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية **الفصل الرابع** قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي
نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني
عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله عبدني عبدي واذا قال واياك
نستعين يقول الله توكل علي عبدي وفي رواية واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط
المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وفي هذا الحديث فوائد **الفائدة الاولى** قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على
ان مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان الاهم للعبد ان يستنير قلبه بمعرفة
الله ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه
فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم انزل الله هذه
السورة على محمد صلى الله عليه وسلم وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة
لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد **الفائدة الثانية** انه سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على احكام **الاول** ان عند عدم الفاتحة وجب
ان لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلاة كما يقوله اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بدلائل اخر احدها ان النبي

اهل العالم ثلث طوائف

عليه السلام

عليه السلام واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي **وثانيها** ان الخلفاء الراشدين
واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي **وثالثها** ان جميع المسلمين شرقا وغربا
لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب ان يكون متابعتهم واجبة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا **ورابعها** قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب **وخامسها** قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله فاقرءوا امر وظاهر الامر للوجوب
فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب ان يكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر **وسادسها**
ان قراءة الفاتحة احوط فوجب المصير اليها لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك **وسابعها** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واظب على قراءتها فوجب
ان يكون العدول عنه حراما لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره **وثامنها** انه لا نزاع بين المسلمين ان قراءة سورة الفاتحة في الصلاة افضل
واكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلاة فلما كان الثابت ابقاء حكما بالخروج عن هذه العهدة
عند الاتيان بصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وعند المناظرة ان هذه الصلاة افضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة فلا يلزم من الخروج عن العهدة
بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة **وتاسعها** ان المقصود من الصلاة
حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلاة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه
المعارف وهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل القرآن في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها
مقامها البتة **وعاشرها** ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة **الفائدة الثالثة** انه اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم
يقول الله ذكرني عبدي وفيه احكام **احدها** انه تعالى قال فاذكروني اذكركم فههنا لما اقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره الله في ملأ خير من ملئه **وثانيها**
ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية لان اول الابتداء به وهذا يدل على انه تعالى امر بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال
يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان
تذكروا فاذا هم مبصرون فلما بالغ في تقرير مقامات العبودية ما بالغ في تقرير مقام الذكر **وثالثها** ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان ذات الحق
المتعينة صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذات الحق اذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه كليا ولو كان
كذلك لما صارت ذات الحق المتعينة مذكورة بهذا اللفظ وظاهر ان لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان
قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله يقول الله حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق
العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وآخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله تعالى
في صفة اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وايضا فهذا يدل على ان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا
في الخلق ولا تتفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بتصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا الفكر
لا يمكن الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله
واحسانه اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله حمدني عبدي فشهد الحق سبحانه بوقوف
العبد بعقله وفكره على وجوه فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى ان اشتغاله بتوفيقه العقلي وتطابقه الدائم
غرق في بحر العرفان بدلائل اقراره بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما اجل هذه الحالة واما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي
ولقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وهاهنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمني عبدي
فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على قول العبد بكمال الله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين فهذا يدل على ان ذلك الاله
الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد لا شريك له ثم لما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على ان ذلك الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن
الشريك والنظير والمثل والضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم
اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله هاهنا عظمني عبدي واما اذا قال مالك يوم الدين
يقول الله مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا ينبغي وتقريره انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين مستولين على المظلومين
ونرى الاقوياء مسلطين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل في ضيق العيش والفاسق في عظم الراحة
والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر والنشر حتى ينتصف
الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والاغماض ظلما منه تعالى
على العباد فلما حصل يوم الدين ويوم الجزاء اندفع وهم الظلم وهذا قال تعالى ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا
بالحسنى وهو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم واما قوله واذا قال العبد اياك نعبد
واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي فهذا هو الاشارة الى مسالة الجبر والقدر فان قوله واذا قال العبد اياك نعبد
معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعات والعبادات ثم جاء بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك العمل او غير
مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل والترك واما ان لا تكون كذلك
فان كان الحق هو الاول امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث
فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فثبت ان الله هو الخالق لتلك الداعية الجازمة وهذا المعارض هو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهي
الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل
بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين فاذا ثبت هذا ظهر صحة قوله هذا بيني وبين عبدي اما
الكل منه فهو خلق الداعية الجازمة واما الكسب من العبد فهو انه عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه
وهذا كلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله اذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل فتقريره
انا نرى اهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وجميع مسائل النبوات وجميع مسائل المعاد والشبهات

مقام الحمد اعلى من مقام الذكر

غايته الظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير وقد حصلت من هذه الحالة مع استواء
الكل في العقول والافكار وفي البحث الكثير والتأمل والتدبير فلولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في عين عقل العقلاء
ويقبح الباطل في عينه كما قال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا لامتنع حصول احد
الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان العاقل لا يرضى بالجهل وانما يطلب الاعتقاد الحق والدين المبين
والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب ان لا يقع احد في الخطأ ولما رأينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالة علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله
ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبياء اطبقوا على ذلك اما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال آدم عليه السلام وان لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما
والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري وقال الراسخون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب فهذا هو الكلام في لطائف هذا الجزء وان تركناه اكثر مما ذكرناه الفائدة الرابعة من فوائد هذا الجزء ان آيات الفاتحة
سبع والاعمال المحسوسة في الصلوة ايضا سبع وهي القيام والركوع والانتصاب منه والسجود الاول والانتصاب منه والسجود الثاني
والقعدة فصار عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل
عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله بقي قائما مرتفعا
وايضا التسمية لبداية الامور قال عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى
والقيام ايضا لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية والقيام من هذه الوجوه وقوله الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك
لان العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه والعبد في هذا المقام
ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام والسجود وايضا الحمد
يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما يثقل ظهره فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله
في الركوع فيليق برحمته ان يرده الى الانتصاب ولذلك قال عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة وقوله مالك يوم الدين
مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان
بغاية الخضوع والخشوع وهي السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار
عن السجدة التي تقدمت وقوله اياك نستعين استعانة بالله في ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال
لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع واما قوله صراط الذين انعمت عليهم الى آخره فهو مناسب للقعدة وذلك
لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو يريد
المكافاة لقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا عليه السلام لما انعم الله عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات
لله فالصلوة معراج المؤمن فاذا وصل المؤمن في معراجه الى غاية الاكرام وهي ان يجلس بين يدي الله وجب ان يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد صلى الله عليه
وسلم فهو ايضا يقرأ التحيات فيصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه الصلوة والسلام وقطرة من بحره
وهو تحقيق قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واعلم ان آيات الفاتحة وهي سبع
صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقة الانسان وهو قوله ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة و
فوق الارواح نور الانوار وهو الله كما قال تعالى وان الى ربك المنتهى الفصل الخامس في ان الصلوة معراج العارفين اعلم انه كان
لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والآخر من الاقصى الى اعالي ملكوت الله تعالى فهذا ما يتعلق بالظاهر
واما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب الى غيب الغيب حتى صار بمنزلة
قاب قوسين متلاصقين فتخطاهما فوصل الى الله تعالى وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة الى فنائه عن
نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد
هذه الاشياء ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاما عالم الارواح
فعالم لا نهاية له وذلك لان اخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها تترقى في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل
الى الارواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم يصير اعلى وهي ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم
سكان درجات الكرسي وهي ايضا متفاوتة في الاستعداد ثم يصير اعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حافين
من حول العرش ثم يصير اعلى واعظم وهو المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز
ذكرها ههنا ثم يترقى فينتهي الى الارواح المقدسة عن التعلق بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وانسهم
بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله واليهم الاشارة بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وبقوله تعالى يسبحون الليل والنهار
لا يفترون ثم لهم ايضا درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها
ثم لا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدأ الكل
وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله تعالى فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك
قال عليه السلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادركه البصر وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين
مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر مما ذكرناه ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني
المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية فاذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا عليه
السلام لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال رب العزة المسافر اذا اراد ان يعود الى وطنه يحتاج الى تحفات يتحف بها الى
اصحابه واحبابه فقيل له ان تحفة امتك الصلوة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني

فبالافعال واما الروحاني فبالاذكار فاذا اردت ايها العبد ان تشرع في هذا المعراج فتطهر اولا لان المقام مقام القدس فليكن
ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالوادي المقدس طوى وايضا فعندك ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودين ودنيا
فانظر ايهما تصاحب وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا
القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب اي الطرفين وتوافق اي الجانبين فانك اذا احكمت المرافقة
تعذرت المفارقة الا ترى ان الصديق لما اختار صحبة محمد صلى الله عليه وسلم فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وان كلبا صحب
اصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا والآخرة وهذا السر قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت
فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالمي الدنيا والآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وروحك وعقلك
وفهمك وذكرك وفكرك الى الله تعالى ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلى واعظم واعز من كل المعلومات بل هو اكبر من ان
يقاس اليه شيء ويقال انه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقى من التسبيح الى التحميد ثم قل
تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابد لان قولك تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام و
ذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جدك وهو اشارة الى انه اعظم من ان يكون صفات
جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره
فهو الكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو واعلم ان ههنا ينقطع الكلام و
ينتقل الفهم ويتبلد العقل ويصير كالذي تحير في عالم الخيال ثم ارجع الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
فقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج
محمد عليه السلام لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قوله وجهت وجهي فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام
وقوله ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين
معراج اكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ليرتفع
ضرر العجب عن نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح لك واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني وهو باب الذكر وهو
قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب
الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية وهو قولك اياك نعبد
واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو قولك اهدنا الصراط المستقيم
والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا
الطريق اذا قرأت سورة الفاتحة ووقفت على اسرارها انفتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات
المعارف الربانية انفتحت ابوابها بهذه المقاليد الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما يحصل في الصلوة من المعراج الروحاني واما المعراج الجسماني
فالمرتبة الاولى ان تقوم بين يدي الله مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض بل مثل قيام اهل القيامة وهو
قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانك اللهم وبعده وجهت وجهي وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القرآن واجهد ان تنظر
الى الله بعينك حتى تستحضره واياك وان تنظر من عبادتك الى غيره فانك ان فعلت ذلك صرت من الخاسرين وهو اسرار قوله اياك نعبد واياك
نستعين واعلم ان نفسك الى الان جارية مجرى خشبة عرضتها على نار الجلال فاذا لانت فاجعلها منحنية بالركوع ثم اتركها لتستقيم مرة
اخرى فان الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله الى نفسك فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها
فاخر الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بنهاية العلو وقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة انواع من الطاعة
الركوع الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو من عقبة الشهوة وبالسجدة الاولى تنجو من عقبة الغضب
الذي هو رئيس المؤذيات وبالسجدة الثانية تنجو من عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات فاذا جاوزت هذه العقبات وتخلصت
عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك
التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان ثم في هذا المقام يصعد نور روحك
وينزل نور روح محمد عليه الصلوة والسلام فيتلاقى الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد عليه السلام من تحية وتحية
فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد عليه السلام السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فكانه قيل لك فهذه الخيرات
والبركات باي وسيلة وجدتها وباي طريق حصلتها فقل بقولك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فكانه قيل لك ان محمدا الذي هداك
الى ذلك هل شيء هو يكافيه فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فقيل لك ان ابراهيم هو الذي طلب من الله ان يرسل اليكم مثل هذا الرسول فقال ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤه فقل كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فيقال وكل هذه الخيرات من محمد ومن ابراهيم ومن الله فقل انك
حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الاثنية والمدائح ذكره الله في محافل الملائكة بدليل قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني
عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملئه فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك وحضروا
القرب منك وقد جاؤوك فابدأ بالسلام عليهم ليحصل لك مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وشماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم
اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليهم من كل باب فيقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار الفصل السادس في الكبرياء والعظمة اعلم ان كمال
جلاله ونهاية كماله اعلى من ان يحيط به المكان فهو على الصفة التي لا نهاية له والخلاء الذي لا غاية له واما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات
الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد حتى دخل في قعر جبل الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره منزل فالاول
والآخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وتعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن واذا
كان منزها عن الزمان والمكان فاذا عرفت هذا فنقول للحق عرش وكرسي فجعل المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات
والارض وجعل الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش في العلو

منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله في فاتحة الصلوة الله اكبر
الوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه عليه السلام قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فقوله الله اكبر ان لا يراك
وغيرك لا يسمع كلامي الوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان يصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه التوحيد
ان لا تتوهمه الوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته فطاعاتهم قاصرة عن خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريائه
وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بالغت في ان يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فاياك ان تحدث
نفسك بانك بلغت مبادي ميادين جلال الله فضلا عن ان تبلغ الغاية والمنتهى ونعم ما قال الشاعر اسامينا لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها
وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وثناؤه على الله لا ينالك غوص الفطن ولا ينتهي اليك نظر الناظرين تعاليت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك
وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك فاذا قلت الله اكبر فاجعل عين عقلك في افاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل
عنها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والاخرة وتطالع فيها انوار اسماء الله الحسنى
وصفاته العلى والاديان والملل والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية وتصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة
ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات الملعونين والمردودين والضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم
فابصر الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارض واذا قلت الحمد لله رب العالمين ابصرت الاخرة اذ بكلمة الحمد قامت الاخرة كما قال تعالى وآخر
دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر عالم الجمال وهو الفضل والرحمة والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين
فابصر عالم الجلال وما يحصل فيه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر عالم الشريعة واذا قلت واياك نستعين فابصر
الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فابصر الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر درجات ارباب السعادات واصحاب
الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر مراتب فساق اهل الافاق واذا قلت ولا الضالين
فابصر دركات اهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين طبقاتها واطرافها ثم اذا انكشفت لك هذه الاحوال العالية
والمراتب السامية فلا تظنن انك بلغت الغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله اكبر ثم انزل
من صفة الكبرياء الى صفة العظمة فقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف انا بينا ان العظمة صفة
العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى آخر ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كقطرة في البحر
فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله ثم ههنا سر عجيب وهو انه سبحانه ربي الاعلى وانما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي
العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى وهذا التفاوت سر عجيب لا يجوز ذكره فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام
ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألته العون وجدته لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام لا يزال الله
في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه المسلم فان قيل ما السبب انه لم يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير ماخوذ من الكبرياء وهو مقام
الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة … ثم انحدر من هذا التكبير الى صفة العلو وقل سبحان ربي
الاعلى وانما كان السجود اكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ
العظيم من غير بناء المبالغة روى ان لله ملكا تحت العرش يسمى خرقيل اوحى الله اليه ايها الملك طر فطار ثلثين الف سنة ثم ثلثين ثم ثلثين فلم يبلغ
من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى
فان قيل فما الحكمة في السجدتين قلنا فيه وجوه الاول السجدة الاولى للازل والثانية للابد ولا انقطاع فيما بينهما اشارة الى وجود الدنيا فيما بين
الازل والابد كانك تعرف بازليته انه هو الاول لا اول قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه هو الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا الثاني

مراتب التطهير عند قصد الصلوة

قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الاخرة عند ظهور نور جلال الله الثالث السجدة
الاولى فناء في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل ببقاء الله كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه الرابع السجدة الاولى تدل على انقياد
عالم الشهادة بقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال تعالى الا له الخلق والامر الخامس السجدة الاولى
سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس
يفهمون من العظمة كبر الجثة ومن العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير
لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد واحد فكيف يكون كبيرا بالجثة وهو منزه عن الجهة فكيف يكون عاليا بالجهة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي
حادثة محدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمة
وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال فهو جل ان يشابه المحسوسات وتعالى ان يناسب المتخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون
فاذا حمدته بالحمد المجيد … فقل الله اكبر في اعين خيالك صورة فقل سبحانك اللهم وبحمدك واذا تولى … في ظلمات
التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات … ثم ترقيا الى الصفات العلى والاسماء الحسنى فطالع من درجات
القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيح الملائكة المقربين وتنزيه الملائكة الروحانيين … سبحان ربك رب
العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين الفصل السابع في لطايف تتعلق بالحمد لله … المذكورة في
هذه السورة ولعل اللطايف في قوله الحمد لله النكتة الاولى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم عليه السلام سأل ربه فقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال
الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمته جعلها خاتمة كلام اهل
الجنة فقال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وقد حكى عن علي كرم الله وجهه ان الله تعالى لما خلق العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه جعل العلم نفسه
والفهم روحه والزهد راسه والحياء عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرأفة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ند ولا
مثل … فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك … فقال آدم عليه السلام الحمد لله وكان اول
كلام ذكره آدم … وجعل اول كلام العقل هو قوله الحمد لله …
… الحمد لله رب العالمين …
… محمد صلى الله عليه وسلم …
… في السماء احمد وفي الارض محمد …
… النكتة الثانية …
… النكتة الثالثة ان الرسول صلى الله عليه وسلم اسمه احمد ومعناه احمد الحامدين
اي اكثرهم حمدا … واذا كان كذلك لزم ان يكون رحمة الله في حقه عليه السلام اكثر منها
في حق جميع العالمين … وما ارسلناك الا رحمة للعالمين النكتة الرابعة ان من اسمائه اسمين مشتقين من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة
…
… من اسماء الرسول صلى الله عليه وسلم … فهذه خمسة اسماء …
قال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ عبادي اشارة الى محمد عليه السلام … والياء في قوله عبادي ضمير عائد الى
الله وقوله الغفور الرحيم صفتان لله … مع خمسة اسماء
تدل على الرحمة … ورحمة الرسول عليه السلام كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله
غير متناهية كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوة من الرحمة …
المذكورة في هذه السورة … النكتة الاولى ان سورة الفاتحة فيها عشرة اشياء خمسة من صفات الربوبية وهو قولنا الله الرب الرحمن الرحيم
المالك وخمسة اشياء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت
تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط لانك انت الرحمن
وارزقنا الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال نعمتك وكرمك لانك مالك يوم الدين النكتة الثانية ان الانسان مركب من خمسة اشياء بدن ونفس
شيطانية ونفس شهوانية ونفس غضبية وجوهر ملكي وهو العقل فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمس فتجلى اسم الله للروح الملكية
العقلية … فخضع واطاع كما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك
العصيان والعناد واطاعت لربها وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق
للرحمن فتركت الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم … كما قال احل لكم الطيبات … العصيان
وتجلى للاجساد والابدان بقوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيمة فلما تجلى
الحق بالاسماء الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب … بالرجوع كما جاءت فاطاعت
الابدان وقالت اياك نعبد واطاعت النفس الشهوانية فقالت واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعت
النفس الغضبية فقالت اهدنا وارشدنا على دينك فثبتنا واطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت
اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح العرشية الملكية فطلبت من الله ان يوصلها بالارواح العرشية العالية المطهرة المعظمة فقالت
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين النكتة الثالثة قال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي اسم الله واقام الصلوة من تجلي
اسم الرب لان الرب يشتق من التربية والعبد يربي ايمانه بمدد الصلوة وايتاء الزكوة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتاء الزكوة
لاجل الرحمة على الفقراء وصوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع يتذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه وايضا اذا جاع
حصل له انقطاع عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها وحج البيت من تجلي اسم مالك يوم الدين لان عنده يحج بهجرة الوطن

ومفارقة الاهل والاولاد تذكر تشبه سفر القيامة وايضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال اهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين احوال القيامة كثيرة جدا **النكتة الرابعة** انواع القبلة ثمانية بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله تعالى فنوع هذه الكلمات الثمانية على الانواع الثمانية من القبلة **النكتة الخامسة** الحواس ثمانية والبصر بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله تعالى اني لاجد ريح يوسف واللمس بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فاستعن بانوار هذه الكلمات الثمانية على دفع مضار هذه الاعداء الثمانية **النكتة السادسة** اعلم ان النصف الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الارواح والنصف الثاني منها مشتمل على الصفات الخمس للعبد فيصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلوته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اما في طلب الدنيا وهي قسمان اما دفع الضرر او جلب النفع واما في طلب الاخرة وهي ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله تعالى وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضار الاخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه ان يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الآخرة **النكتة السابعة** يمكن ايضا تنزيل هذه الكلمات الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله سبحان الذي اسرى بعبده واما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور واما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة آل عمران وهي قوله تعالى الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو غير مذكور في القرآن الا بالتصريح في موضعين اضافة الى الذكر تارة والى الرضوان اخرى فقال ولذكر الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا لانه كنز من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالكلمات الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله يناسب قولنا سبحان الله وقولنا الرب يناسب قولنا الحمد لله وقولنا الرحمن يناسب قولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن حصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم يناسب قولنا الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين يناسب قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لانه الملك والملك هو الذي لا يقدر احد على ان يعمل شيئا الا باذنه

الفصل الثامن في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلثة وفيه وجوه الاول لا شك انه تعالى يتجلى لعقول الخلق الا انه لا بد لذلك التجلي من سبب فاظهر الاسباب يتجلى بافعاله وآياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي آخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بافعاله وآياته فقال ان في خلق السموات والارض لآيات ثم يتجلى لاوليائه بصفاته ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ثم يتجلى لاكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته قال الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله اقوى الاسماء في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر يعسر انكاره ولا يدرك اسراره قال الحسين بن منصور شعر ٭ اسم مع الخلق قد تاه فيه ٭ ليعلموا منه معنى من معانيه ٭ والله ما وصلوا منه الى سبب حتى يكون الذي ابداه مبديه ٭ وقال ايضا ٭ يا سر سر يدق حتى ٭ يخفى على وهم كل حي ٭ وظاهرا باطنا تجلى لكل شيء بكل شيء ٭ واما اسم الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما اسم الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله وآياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما

الفصل التاسع في سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمس اولها الخلق وثانيها التربية في مصالح الدنيا وثالثها التربية في معرفة المبدا ورابعها التربية في تعريف المعاد وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد الى عالم المعاد فاسم الله يدل على الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدا واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على ما ينبغي واسم المالك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند ظهور العبد في هذه المقامات نقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله فخاطبه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال لا بد لي في ذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد ان الشيء الذي اتيت به وقدمته قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل والمشاق في الطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق ممن هو بارشاد السالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد للسالك في الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم وهم الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فالانبياء هم الادلاء والصديقون هم البدرقة والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا والحجب النورية وهي عالم الارواح فنعوذ بالله من هذين الامرين ونسأله ان لا يبقى مشتغلا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

الفصل العاشر في هذه السورة كلمات من مضافات الى اسم الله وكلمات من مضافات الى غير الله فاما التي هي مضافات الى اسم الله فمنها بسم الله وقوله الحمد لله وقوله بسم الله لبداية الامور وقوله الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة اولا فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة واما قوله رب العالمين مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة المالك لنهاية حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ٭ تمت بحمد الله وفضله ومنه وكرمه وعونه وتوفيقه واعانته والحمد لله على حسن ختمه والصلوة على سيدنا محمد النبي المبعوث المخصوص برسالته وعلى المصطفين الاخيار من عترته الطيبين الطاهرين من نسله وتابعيه وخواصه وصحبه وسلم تسليما كثيرا

سورة البقرة

ستة الف ومائة واحد وعشرون كلمة وخمسة وعشرون الف حرف ومائتان وثمانون وست آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى الم وفيه مسائل الاولى اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة ومثله لفظة معروفة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل

بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك هو الاسم فثبت انها اسماء ولانها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة اسماء فان قيل قد روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسما للحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور **الفرع الاول** انهم راعوا في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف مفردة والاسامي ترتقي عدد حروفها الى الثلثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا ساكنا **الفرع الثاني** حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلثة فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب **الفرع الثالث** هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد موجبه **المسألة الثانية** للناس في قوله تعالى الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسره في القرآن اوائل السور وقال علي رضي الله عنه ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد ثم اجري من الوادي نهر ثم اجري من النهر جدول ثم اجري من الجدول ساقية فلو اجري الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو سال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور العلم عند الله تعالى فاعطى الرسل منها اودية ثم اعطت الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقي الى اهاليهم بقدر طاقتهم وعلى هذا ما روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله من بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلعت الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على تحمل اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على تحمل ما عجزت عنه العامة وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيدت في عقولهم فقدروا على تحمل ما عجزت عنه عقول علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول اما الآيات فاربعة عشر **احدها** قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امر بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يامر بالتدبر فيه **وثانيها** قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق **وثالثها** قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا قوله تعالى بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك فوجب ان يكون مفهوما **ورابعها** قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بمعناه **وخامسها** قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء **وسادسها** قوله تعالى هدى للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى **وسابعها** قوله تعالى حكمة بالغة وقوله تعالى وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم **وثامنها** قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين **وتاسعها** قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم **وعاشرها** قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما **الحادي عشر** قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم **الثاني عشر** قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم **الثالث عشر** قوله تعالى آمن الرسول الى قوله وقالوا سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما **الرابع عشر** ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم **واما الاخبار** فقوله صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي كرم الله وجهه انه عليه الصلوة والسلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله وهو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعا اليه هدي الى صراط مستقيم **اما المعقول** فمن وجوه احدها انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها ان التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والوقف هاهنا لازم لوجوه احدها ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي يقولون آمنا به منقطعا عنه وهو غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول حينئذ يرجع الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون الله قائلا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح وثالثها ان تأويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ الآية واما الخبر فقد روينا في هذه المسئلة خبر ابن عباس وروي انه عليه السلام قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة

والخامس ان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم. اما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلوة والزكوة والصوم فان الصلوة تضرع محض للخالق والزكوة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف فيه وجه الحكمة كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الحكيم ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن ان يامر بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه اما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامرنا الله تعالى تارة بان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للامر بل فيه فائدة اخرى وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه فلا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك ابدا مصلحة عظيمة فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام الفريقين. المقام الثاني في ان بتقدير ان تكون هذه الفواتح معلومة فما هي. اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا. الثاني انها اسماء الله تعالى روي عن علي عليه السلام انه كان يقول يا كهيعص يا حم عسق. الثالث انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي. الرابع انها اسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة. الخامس ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه تعالى احد اول آخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف يدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والعين على كونه عالما والصاد على كونه صادقا. السادس بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذه رواية ابي صالح وسعيد بن جبير عنه. السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن انس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه. الثامن بعضها يدل على اسماء الله تعالى وبعضها يدل على اسماء غير الله فقال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد اي انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما السلام. التاسع ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول عليه السلام تحداهم ان ياتوا بمثل هذا القرآن او بعشر سور او بسورة فعجزوا عنه فانزلت هذه الحروف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تاتوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه من عند الله لا من البشر. العاشر قول ابي روق ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد عليه الصلوة والسلام فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم. الحادي عشر قول ابي العالية ان كل حرف منها في مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل امته احدى وسبعون سنة فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذه مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر فقال حيي فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صلى الله عليه وسلم صادقا فيما يقول اني لاراه سيجتمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب. الثاني عشر هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنفت كلاما فمن شأنهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد. الثالث عشر روى ابن الجوزي عن ابن عباس ان هذه الحروف ثناء اثنى الله به على نفسه. الرابع عشر قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف لشرفها وفضلها لانها مباني كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة بالكلية فكأنه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ. الخامس عشر ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون اول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه. السادس عشر قال ابو بكر التبريزي انه تعالى علم ان طائفة من هذه الامة يقولون بقدم القرآن فذكر هذه

في لطائف قوله الم

هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديما. السابع عشر قال الماوردي المراد من الم انه الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر. الثامن عشر الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام المحبة كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء في الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون. التاسع عشر الالف من اقصى الحلق وهو اول مخارج الحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر المخارج فهذه اشارة الى انه لا بد وان يكون اول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنجي واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم واما الثاني فاما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او لا يحمل على شيء منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنجي قلنا ولم لا يجوز ذلك وبيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهي لسان الحبشة والسجيل والاستبرق وهما فارسيان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في انه اشتمل على المجملات والمتشابهات فاذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولكم انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني لم لا يجوز ان يقال ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما ثم لعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواصوا بالاعراض عن القرآن اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون سببا لاسكاتهم واستماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا وبيانه من وجوه احدها انه عليه السلام كان يتحدى بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وثالثها ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء ورابعها ان الاكتفاء من الكلمة بحرف واحد من حروفها عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسماء الله تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا اسم العلم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان المقصود من التسمية به ليس التعيين بل التبرك بكونه اسما للنبي عليه السلام ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز ان يقصد بالتسمية به لغرض آخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا وثانيها انه لو كانت هذه الالفاظ اسماء السور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة او رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست من اسماء السور وثالثها ان القرآن نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معدي كرب وبعلبك ولم يسم احد منهم بمجموع ثلثة اسماء واربعة وخمسة فالقول بانها اسماء السور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز ورابعها انها لو كانت اسماء هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الاسماء لكنها انما اشتهرت بسائر الاسماء كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران وخامسها هذه الالفاظ داخلة في السورة وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتأخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما للمركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا وذلك محال وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا يخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل والجواب قوله المشكاة والسجيل ليسا من لغة العرب قلنا عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لسائر اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين والثاني ان المسمى بهذه الالفاظ لم يوجد اولا في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا اسماءها فتكلموا بتلك الاسماء فصارت تلك الالفاظ عربية ايضا قوله وجود المجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله وجد في العقل او في الكتاب او في السنة بيانه وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد انما الشأن فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه قوله لم لا يجوز ان يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ اسكاتهم عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو باطل بالاجماع واما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا ان قولنا الم غير موضوع في لغة العرب لافادة تلك المعاني فلا يجوز استعماله فيها لان القرآن انما نزل بلسان العرب ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من حمله على البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتح باب ترهات الباطنية وسائر الهذيانات وذلك مما لا سبيل اليه واما الجواب عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الامور العظيمة فجاز ان لا يبلغ في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلثة اسماء خروج عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جائز فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم وعن الرابع انه لا يبعد ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي فكذا ههنا وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على المسمى ولا يبعد ان يجعل الاسم لبعض السورة اسما لها وعن السادس ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون بعض على ان القول الحق ان الله تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة واعلم ان بعد هذا المذهب الذي نصرناه فالاقوى من الاقوال التي حكيناها قول قطرب من ان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول السورة بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيئا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القرآن ويتفكرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر

ذكرناه لمن يوضح ولكن الإشكال فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه ولكن ينكر على المذهب أن أصحابنا أن جعلوا في
ما جاءت الأخبار أوائل السور وذلك يوقع أن الغرض ما ذكرناه والثاني أن العلماء قالوا الحكمة في إنزال المتشابهات هي أن المبطل لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات
فإنه يتأمل القرآن ويجتهد في التفكر فيه وفي علومه وربما وجد سببا يقوى به وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له من الضلالات فإذا جاز
إنزال المتشابهات لهذا النوع من الصلاح فلم لا يجوز إنزال هذه الحروف لمثل هذا الغرض فلا يجوز شيئا من الخطاب لأصل لمثل هذا الغرض كان أقصى ما في الباب
أن يقال لو جاز ذلك فلجاز أن يتكلم بالزنجية مع العربي وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض وأيضا فهذا يقدح في كون القرآن هدى وبيانا لكنا نقول لم لا يجوز
أن ذلك إذا تكلم بالزنجية مع العربية وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة فإن ذلك يكون جائزا وتحقيقه أن الكلام فعل من الأفعال والداعي إليه
قد يكون هو الإفادة وقد يكون غيرها قوله إنه يكون هذيانا قلنا إن عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية فليس الأمر كذلك وإن عنيت
به الألفاظ الخالية عن الإفادة فلم قلت إن ذلك يقدح في الحكمة إذا كان فيها وجوه أخرى من المصلحة سوى هذا الوجه وأما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا
فذلك لا ينافي ما قلناه لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى والله أعلم

فصل وقع على القول بأنها أسماء السور

الأول هذه الأسماء على ضربين أحدهما ما يتأتى فيه الإعراب وهو إما أن يكون اسما مفردا كصاد وقاف ونون أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم
وطس ويس فإنها موازنة لقابيل وهابيل وأما طسم فهو وإن كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدارابجرد وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع السببين فيها وهما
العلمية والتأنيث والثاني ما لا يتأتى فيه الإعراب نحو كهيعص والمر إذا عرفت هذا فنقول أما المفردة ففيها قراءتان إحداهما قراءة من قرأ صاد وقاف
ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النصب بفعل مضمر نحو اذكر وإنما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز سيبويه مثله في حم
وطس ويس لو قرئ به وحكى السيرافي أن بعضهم قرأ يس بالفتح وذلك بأنه يقدر مجرورة بإضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله لأفعلن
غير أنها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة ويتأكد هذا بما رويناه عن بعضهم أن الله تعالى أقسم بهذه الحروف وثانيها قرأ بعضهم صاد بالكسر وسببه
التحريك لالتقاء الساكنين أما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى الإعراب فيه فهو يجب أن يكون محكيا ومعناه أن يجاء بالقول فيقر على استبقاء صيغته
الأولى كقولك دعني من تمرتان الثاني أن الله تعالى أورد في هذه الفواتح نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر سواء وهي الألف واللام والميم والصاد والراء
والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون في تسع وعشرين سورة الثالث هذه الفواتح جاءت مختلفة الأعداد
فوردت ص ق ن على حرف وطه وطس ويس وحم على حرفين والم والر وطسم على ثلاثة أحرف والمص والمر على أربعة أحرف
وكهيعص وحم عسق على خمسة أحرف والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذا ههنا الرابع هل لهذه
الفواتح محل من الإعراب أم لا فنقول إن جعلناها أسماء للسور فنعم ثم يحتمل الأوجه الثلاثة أما الرفع فعلى الابتداء وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم
بها ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعدودة **قوله تعالى** ذلك الكتاب وفيه مسائل

المسألة الأولى لقائل أن يقول المشار إليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به إلى البعيد والجواب عنه من وجهين الأول لا نسلم أن المشار إليه حاضر وبيانه
من وجوه أحدها ما قاله الأصم وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي التي نزلت بمكة مما فيه الدلالة على
التوحيد وفساد الشرك وإثبات النبوة وإثبات المعاد فقوله ذلك إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا
قال الله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وقال حاكيا عن الجن إنا سمعنا قرآنا عجبا وقوله إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى وهم ما سمعوا إلا البعض وهو الذي
كان قد نزل في ذلك الوقت وثانيها أنه تعالى وعد رسوله عليه السلام عند مبعثه أن ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء [illegible]
ذكر عنه ويؤيده قوله تعالى إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي إنما نزلت في ابتداء المبعث وثالثها أنه تعالى خاطب بني إسرائيل
لأن سورة البقرة مدنية وأكثرها احتجاج على اليهود وقد كانت بنو إسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام أن الله يرسل
محمدا وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب أي الكتاب الذي أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله سينزله على النبي المبعوث من ولد إسماعيل ورابعها
أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه في اللوح المحفوظ بقوله وإنه في أم الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك فغير ممتنع أن يقول تعالى ذلك الكتاب
ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك المثبت في اللوح المحفوظ وخامسها أنه وقعت الإشارة بذلك إلى الم بعدما سبق التكلم به وانقضى والمنقضي في حكم
المتباعد وسادسها أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع في حكم البعد كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيئا احتفظ بذلك وسابعها أن القرآن لما اشتمل
على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأسرها والقرآن وإن كان حاضرا نظرا إلى صورته لكنه غائب نظرا إلى أسراره وحقائقه
فجاز أن يشار إليه كما يشار إلى البعيد الغائب المقام الثاني سلمنا أن المشار إليه حاضر لكن لا نسلم أن لفظة ذلك لا يشار بها إلا إلى البعيد بيانه
أن ذلك وهذا حرفا إشارة وأصلهما ذا لأنه حرف الإشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ومعنى ها تنبيه فإذا قرب الشيء أشير إليه
فقيل هذا أي تنبه أيها المخاطب لما أشرت إليه فإنه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف في ذا للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل ذلك فكأن
المتكلم بالغ في التنبيه لتأخر المشار إليه عنه فهذا يدل على أن لفظة ذلك لا يفيد البعد في أصل الوضع بل اختص في العرف بالإشارة إلى البعيد
للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فإنها مختصة في العرف بالفرس وإن كانت في أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الأرض إذا ثبت هذا فنقول إنا
نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال الله تعالى واذكر عبادنا
إبراهيم وإسحاق إلى قوله وكل من الأخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال وجاءت
سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فأخذه الله نكال الآخرة والأولى إن في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال ولقد كتبنا في الزبور من بعد
الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ثم قال إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وقال وما تلك
بيمينك يا موسى أي ما هذه التي بيمينك **المسألة الثانية** لقائل أن يقول لم ذكر اسم الإشارة والمشار إليه مؤنث وهو السورة الجواب لا نسلم
أن المشار إليه مؤنث لأن المؤنث إما المعنى وإما اللفظ والأول باطل لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث
نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي هو مؤنث وهو السورة **المسألة
الثالثة** اعلم أن أسماء القرآن كثيرة أحدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على أن المراد
من الكتاب القرآن قال كتاب أنزلناه إليك والكتاب جاء في القرآن على وجوه أحدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام إن الصلاة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا **وثانيها** الحجة والبرهان فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين أي برهانكم **وثالثها** الأجل وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم

ورابعها

ورابعها بمعنى كتابة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم وهو المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال
بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها وسمي الكتاب كتابا لأنه كالكتيبة على
عساكر الشبهات أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلق **وثانيها القرآن** قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا
بمثل هذا القرآن إنا جعلناه قرآنا عربيا شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وللمفسرين فيه قولان أحدهما قول
ابن عباس أن القرآن والقراءة واحد كالخسران والخسارة واحد والدليل عليه قوله تعالى فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أي تلاوته أي إذا تلوناه عليك فاتبع تلاوته
الثاني وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل قرأت الماء في الحوض إذا جمعته وقال سفيان بن عيينة سمي القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت
آيات والآيات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرآنا ثم جمع فيه علم الأولين والآخرين فالحاصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة
أو من الجمعية **وثالثها الفرقان** تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لأن نزوله
كان متفرقا أنزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت سائر الكتب جملة واحدة
ووجه الحكمة فيه ما ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لأنه يفرق
بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والمؤول وقيل الفرقان النجاة وهو قول عكرمة والسدي لأن الخلق في ظلمات الضلالات
فبالقرآن وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله تعالى وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون **ورابعها الذكر** والتذكرة والذكرى
أما الذكر فقوله تعالى وهذا ذكر مبارك أنزلناه إنا نحن نزلنا الذكر وإنه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان أحدهما أنه ذكر من الله تعالى ذكر به
عباده فعرفهم تكاليفه وأوامره والثاني أنه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به وأنه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وأما التذكرة فقوله تعالى وإنه لتذكرة للمتقين
وأما الذكرى فقوله تعالى وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين **وخامسها التنزيل** وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين **وسادسها**
الحديث الله نزل أحسن الحديث سماه حديثا لأن وصوله إليك حديث ولأنه تعالى شبهه بما يتحدث به فإن الله خاطب المكلفين **وسابعها الموعظة**
يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لأن القائل هو الله تعالى والآخذ جبريل والمستملي محمد فكيف لا تقع
الموعظة به **وثامنها الحكم** والحكمة والحكيم والمحكم أما الحكم فقوله تعالى وكذلك أنزلناه حكما عربيا وأما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن
ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة وأما الحكيم فقوله تعالى يس والقرآن الحكيم وأما المحكم فقوله تعالى كتاب أحكمت آياته واختلفوا في معنى
الحكمة فقال الخليل هو مأخوذ من الإحكام وهو الإلزام وقال المؤرج هي مأخوذة من حكمة اللجام لأنها تضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه **وتاسعها**
الشفاء وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله تعالى وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان أحدهما أنه شفاء من الأمراض [illegible]
شفاء من مرض الكفر لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض في قلوبهم مرض والقرآن يزيل كل شك عن القلب فصح وصفه بأنه شفاء **وعاشرها**
الهدى والهادي أما الهدى فلقوله تعالى هدى للمتقين هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة وأما الهادي إن هذا القرآن يهدي للتي هي
أقوم وقالت الجن إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد **الحادي عشر الصراط المستقيم** قال ابن عباس في تفسيره إنه القرآن وقال وأن هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه **الثاني عشر الحبل** واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير إنه القرآن وإنما سمي به لأن المعتصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة
الآخرة ونكال الدنيا كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال إن هذا القرآن عصمة لمن
اعتصم به لأنه يعصم الناس من المعاصي **الثالث عشر الرحمة** وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة وأي رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات **الرابع عشر**
الروح وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ينزل الملائكة بالروح من أمره وإنما سمي به لأنه سبب حياة الأرواح وسمي جبريل بالروح فأرسلنا
إليها روحنا وعيسى بالروح ألقاها إلى مريم وروح منه **الخامس عشر القصص** نحن نقص عليك أحسن القصص سمي به لأنه يجب تتبعه
وقالت لأخته قصيه أي تتبعي أثره أو لأن القرآن يتتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى إن هذا لهو القصص الحق **السادس عشر البيان والتبيان**
والمبين أما البيان فقوله تعالى هذا بيان للناس والتبيان فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وأما المبين فقوله تعالى تلك
آيات الكتاب المبين **السابع عشر البصائر** هذا بصائر من ربكم أي أدلة تبصرون بها الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص **الثامن عشر**
الفصل إنه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فقيل معناه القضاء لأن الله تعالى يقضي به بين الناس بالحق وقيل لأنه يفصل بين الناس
يوم القيامة فيهدي قوما إلى الجنة ويسوق آخرين إلى النار فمن جعله أمامه في الدنيا قاده إلى الجنة ومن جعله وراءه ساقه إلى النار **التاسع عشر النجوم**
فلا أقسم بمواقع النجوم والنجم إذا هوى لأنه نزل نجوما **العشرون المثاني** مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لأنه ثنى فيه القصص
والأخبار **الحادي والعشرون النعمة** وأما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القرآن **الثاني والعشرون البرهان** قد جاءكم برهان من ربكم وكيف
لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن أن يأتوا بمثله **الثالث والعشرون البشير والنذير** فبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء
قال تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال في صفة القرآن
في حم السجدة بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم يعني بشيرا بالجنة لمن أطاع ونذيرا بالنار لمن عصى ومن هنا نذكر الأسماء المشتركة بين الله وبين
القرآن **الرابع والعشرون القيم** دينا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه وفي ذكر الدين القيم وفي صفته سبحانه هو الحي القيوم الله لا إله إلا هو الحي
القيوم وإنما سمي قيما لأنه قائم بذاته في بيان الإفادة **الخامس والعشرون المهيمن** وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من
الكتاب ومهيمنا عليه وهو مأخوذ من الأمين وإنما وصف به لأن من تمسك بالقرآن أمن من الضرر في الدنيا والآخرة والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن
على النبي الأمين صلى الله عليه وسلم لأجل قوم هم أمناء الله تعالى كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس **السادس والعشرون الهادي**
إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقال يهدي إلى الرشد وفي صفته هو الهادي لأنه جاء في الخبر النور الهادي **السابع والعشرون النور** الله نور السماوات والأرض
وفي القرآن واتبعوا النور الذي أنزل معه وسمي الرسول صلى الله عليه وسلم نورا قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعني محمدا وسمي نورا يريدون ليطفئوا نور
الله بأفواههم وسمي بيانه نورا أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه وسمي التوراة نورا إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الإيمان نورا
يسعى نورهم بين أيديهم **الثامن والعشرون الحق** ورد في الأسماء أن الله تعالى هو الحق والقرآن حق وإنه لحق اليقين فسماه حقا لأنه ضد الباطل فيزيل
الباطل كما قال بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق أي ذاهب **التاسع والعشرون العزيز** إن ربك هو العزيز الرحيم وفي صفة القرآن
وإنه لكتاب عزيز لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فبعزته نزل كتابا عزيزا على

كلمات والكلمات جمعت فصارت صح

بمعنى أنه عزيزة وللعزيز معنيان أحدهما القاهر والقرآن كذلك لأنه هو الذي قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته والثاني أنه لا يوجد مثله الثلاثون الكريم إنه لقرآن كريم واعلم أنه تعالى سمى سبعة أشياء بالكريم ما غرك بربك الكريم إذ لا جواد أجود منه والقرآن بالكريم لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الأعمال كريما فبشره بمغفرة وأجر كريم وسمى عرشه كريما لا إله إلا هو رب العرش الكريم لأنه منزل الرحمة وسمى جبريل كريما إنه لقول رسول كريم ومعناه أنه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما إني ألقي إلي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأجل أمة كريمة فإذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما الحادي والثلاثون العظيم ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم واعلم أنه تعالى سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وعرشه عظيما رب العرش العظيم وكتابه عظيما والقرآن العظيم ويوم القيامة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة عظيما إن زلزلة الساعة شيء عظيم وخلق الرسول عظيما وإنك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء عظيما إن كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيما وجاءوا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما وسمى عقاب المنافقين عظيما ولهم عذاب عظيم الثاني والثلاثون المبارك وهذا ذكر مبارك يسمى الله تعالى أشياء فسمى الموضع الذي كلم فيه موسى مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون مباركة يوقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى عيسى عليه السلام مباركا وجعلني مباركا وسمى المطر مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة إنا أنزلناه في ليلة مباركة فالقرآن ذكر مبارك أنزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك صلى الله عليه وسلم لأمة مباركة المسألة الرابعة في بيان اتصال قوله تعالى الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف إن جعلت الم اسما للسورة ففي التأليف وجوه أن يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الأول ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وأنه الذي يستأهل أن يكون كتابا كما تقول هو الرجل أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وأن يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وأن يكون الم خبر مبتدأ محذوف أي هذه الم ويكون ذلك خبرا ثانيا أو بدلا على أن الكتاب صفة ومعناه هو ذلك ويكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة أخرى وإن جعلت الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدأ وخبره الكتاب أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل أو صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف أي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتأليف هذا ظاهر قوله تعالى لا ريب فيه فيه مسائل المسألة الأولى الريب قريب من الشك وفيه زيادة كأنه ظن سوء تقول رابني أمر فلان إذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه السلام دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان أي حوادثه قال الله تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل أيضا في معنى ما يختلج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر قضينا من تهامة كل ريب وخيبر ثم أجمعنا السيوفا قلنا هذان قد يرجعان إلى معنى الشك لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير مستيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه والمقصود أنه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات السؤال الأول طعن بعض الملحدة فيه فقال إن عنى أنه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وإن عنى أنه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه الجواب المراد أنه بلغ في الوضوح إلى حيث لا ينبغي لمرتاب أن يرتاب فيه والأمر كذلك لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه السؤال الثاني لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع آخر لا فيها غول الجواب لأنهم يقدمون الأهم فالأهم وههنا الأهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لأوهم أن هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا السؤال الثالث من أين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية الجواب قرأ أبو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه أن قوله لا ريب نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى وأما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض المسألة الثانية الوقف على فيه هو المشهور وعن نافع وعاصم أنهما وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من أن ينوي خبرا ونظيره قوله لا ضير وقول العرب لا بأس وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم أن القراءة الأولى أولى لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والأولى أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم قوله تعالى هدى للمتقين فيه مسائل المسألة الأولى في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الأول وفساد القول الثاني والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ولأنه يصح في العرف أن يقال هديته فلم يهتد وذلك يدل على ما قلنا واحتج صاحب الكشاف بأمور ثلاثة أحدها وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال تعالى أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال تعالى لعلى هدى أو في ضلال مبين وثانيها يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ولو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال أنه هدي فلم يهتد وثالثها أن اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى والجواب عن الأول أن الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الإضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع وعن الثاني أن المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا لأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث أن الائتمار مطاوع الأمر يقال أمرته فائتمر ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه أمرا حصول الائتمار فكذا ههنا لا يلزم من كونه هدى حصول الاهتداء على أنه معارض بقوله هديته فلم يهتد ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم

خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ولا شك في أنه في نفسه ليس بعلم فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم المسألة الثانية المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة إذا عرفت هذا فنقول إن الله تعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح ولن يكون كذلك إلا أن يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بأن يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا في أنه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل وإنما النزاع في أنه إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عنه عليه السلام أنه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به البأس وعن ابن عباس رضي الله عنهما هم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى إليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم أن التقوى هي الخشية قال في أول النساء يا أيها الناس اتقوا ربكم ومثله في أول الحج وفي الشعراء إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون يعني ألا تخشون الله وكذلك قال هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم أن حقيقة التقوى وإن كانت هي التي ذكرناها إلا أنها قد جاءت في القرآن والغرض الأصلي منها الإيمان تارة والتوبة أخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والإخلاص خامسا أما الإيمان فقوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى أي التوحيد أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون ألا يتقون أي ألا يؤمنون وأما التوبة فقوله ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا أي تابوا وأما الطاعة فقوله تعالى في النحل أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون وفيه أفغير الله تتقون وفي المؤمنين وأنا ربكم فاتقون وأما ترك المعصية فقوله تعالى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله أي فلا تعصوه وأما الإخلاص فقوله في الحج فإنها من تقوى القلوب أي من إخلاص القلوب وكذا قوله وإياي فاتقون واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال إن أكرمكم عند الله أتقاكم وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه الصلاة والسلام من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق منه بما في يده وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التقوى ترك الإصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى أن لا تختار على الله سواه وتعلم أن الأمور كلها بيد الله تعالى وقال إبراهيم بن أدهم التقوى أن لا يجد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في أفعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي التقوى أن تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ويقال التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من سلك سبيل المصطفى صلى الله عليه وسلم ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الإخلاص والوفاء واجتنب الحرام والجفاء ولو لم يكن للمتقي فضيلة إلا ما في قوله تعالى هدى للمتقين كفاه لأن الله تعالى بين أن القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس ثم قال ههنا في القرآن إنه هدى للمتقين فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بإنسان المسألة الثالثة في السؤالات السؤال الأول كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون شخص فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط وأيضا فالمتقي مهتدي والمهتدي لا يهتدي ثانيا فالقرآن لا يكون هدى للمتقين الجواب القرآن كما أنه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وصدق رسوله فهو أيضا دلالة للكافرين إلا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال إنما أنت منذر من يخشاها وقال إنما تنذر من اتبع الذكر وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بإنذاره وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة إلى الحق فهذا السؤال زائل عنه لأن كون القرآن موصلا إلى الحق ليس إلا في حق المتقين السؤال الثاني كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولا إلى الخوارج لا تحتج عليهم بالقرآن فإنه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه ذلك فيه ولأنا نرى جميع فرق الإسلام يحتجون به ونرى القرآن مملوءا من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى الجواب أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم يكن منفكا عما هو المراد على التعيين وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع صار كله هدى السؤال الثالث كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه فإذا استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله وصفاته وفي معرفة النبوة ولا شك أن هذه المطالب أشرف المطالب فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الإطلاق الجواب ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الأشياء وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلق لا يقتضي العموم فإن الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع أنه يستحيل أن يكون هدى في إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة فثبت أن المطلق لا يفيد العموم السؤال الرابع الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضوح إلى حيث بين غيره والقرآن ليس كذلك فإن المفسرين ما ذكروا آية إلا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الأقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هذا السؤال المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع لا ريب فيه لذا أو مبتدأ إذا جعل الظرف المقدم خبرا عنه ويجوز أن ينصب على الحال والعامل فيه معنى الإشارة أو الظرف والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحا وأن يقال إن قوله الم جملة برأسها أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية بعضها بعقب بعض فالثانية متحدة بالأولى وهلم جرا إلى الثالثة والرابعة بيان ذلك أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق من نكتة ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وإيراده منكرا قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اعلم أن فيه مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون إما موصول بالمتقين على أنه صفة مجرورة أو مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني الذين يؤمنون أو هم الذين وإما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه بأولئك على هدى فإذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام وإذا كان منقطعا كان وقفا تاما

المسألة الثانية قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لأن المتقي هو الذي يكون فاعلاً للحسنات وتاركاً للسيئات أما الفعل فإما أن يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون بالغيب وإما أن يكون فعل الجوارح وأساسه الصلوة والزكوة والصدقة لأن العبادة إما أن تكون بدنية وأجلها الصلوة أو مالية وأجلها الزكوة ولهذا سمى الرسول عليه السلام الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الإسلام وأما الترك فهو داخل في الصلوة لقوله تعالى إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والأقرب أن لا يكون هذه الأشياء تفسيراً لكونهم متقين وذلك لأن كمال السعادة لا يحصل إلا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل إما فعل القلب وهو الإيمان أو فعل الجوارح وهو الصلوة والزكوة وإنما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الإيمان والصلوة والزكوة لأن القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره أولاً عن النقوش الفاسدة حتى يمكن إثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الأخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي

في تحقيق الإيمان

المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف الإيمان إفعال من الأمن ثم يقال آمنه إذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة وأما تعديته بالباء فلتضمينه معنى أقر واعترف وأما ما حكى أبو زيد ما آمنت أن أجد صحابة أي ما وثقت فحقيقته صرت ذا أمن أي ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب أي يعترفون به أو يثقون بأنه حق ونقول اختلف أهل القبلة في مسمى الإيمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق أربعة الفرقة الأولى الذين قالوا الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية وأهل الحديث أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك صغيراً كان أو كبيراً فقالوا مجموع هذه الأشياء هو الإيمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ولا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام بل يقال فلان آمن لله كما يقال صام وصلى لله فالإيمان المعدى بالباء يجري على طريقة أهل اللغة أما إذا ذكر مطلقاً غير معدى فقد اتفقوا على أنه نقل من المسمى اللغوي الذي هو التصديق إلى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه أحدها أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الأقوال والأفعال أو الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد وثانيها أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول أبي علي وأبي هاشم وثالثها أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن أصحابه من قال شرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها وأما أهل الحديث فذكروا وجهين الأول أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والإقرار ولا شيئاً من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والإنكار لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب الثاني زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ومن ترك شيئاً من الفرائض فقد انتقص إيمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه ومنهم من قال الإيمان اسم للفرائض دون النوافل الفرقة الثانية الذين قالوا الإيمان بالقلب واللسان معاً وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الأول أن الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين أحدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيها اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم بماذا فقال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال ثم إنه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف وقال أهل الإنصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالماً بالعلم أو عالماً لذاته وبكونه مرئياً أو غير مرئي لا يكون داخلاً في مسمى الإيمان القول الثاني أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً وهو قول بشر بن غياث المريسي وأبي الحسن الأشعري والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس القول الثالث قول طائفة من الصوفية الإيمان إقرار باللسان وإخلاص بالقلب الفرقة الثالثة الذين قالوا الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين أحدهما أن الإيمان معرفة بالقلب حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقر به فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان أما معرفة الكتاب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان وحكى الكعبي عنه أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وثانيهما أن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي الفرقة الرابعة الذين قالوا الإيمان هو الإقرار باللسان فقط وهم فريقان الأول أن الإقرار باللسان هو الإيمان فقط لكن شرط كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الإقرار اللساني إيماناً لا أنها داخلة في مسمى الإيمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وإن كان الكعبي قد أنكر كونه قولاً لغيلان الثاني أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في مسمى الإيمان في عرف الشرع والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول إن من قال إن العالم محدث فليس مدلول هذه الألفاظ كون العالم موصوفاً بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثاً والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمراً واحداً يدل على أن الحكم الذهني مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولأن هذه الصيغ والعبارات دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لأن الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا أن الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي ههنا بحث لفظي وهو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أو الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه مذكور في أصول الفقه فإذا عرفت هذا فنقول الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة القيد الأول أن الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه

وجوه

[illegible]

القيد الثاني [illegible] القيد الثالث [illegible] القيد الرابع [illegible] الصورة الأولى [illegible] الصورة الثانية [illegible] المسألة الرابعة [illegible]

الغيب

معين فيقتضي خروج الكل أما لو حملناه على التفسير لكان اجراؤه على ... عن الأول أن قوله يؤمنون بالغيب يتناول الإيمان بالغائب على الإجمال ثم بعده ذكر قوله تعالى والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال وعن الثاني أنه لا نزاع في أنا نؤمن بالأشياء الغائبة عنا فكان ذلك التخصيص لازماً على الوجهين جميعاً فإن قيل أفتقولون العبد يعلم الغيب أم لا قلنا قد بينا أن الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن يقال نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام لئلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة وعن الثالث لا نسلم أن لفظ الغيب لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته

وأما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه العالم به لا غيره صح

المسألة الخامسة قال بعض الشيعة المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض وأما الخبر فقوله عليه السلام لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً واعلم أن تخصيص المطلق من غير دليل باطل

يوم

المسألة السادسة ذكروا في تفسير إقامة الصلوة وجوهاً أحدها أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل في فرائضها وسننها وآدابها من أقام العود إذا قومه وثانيها أنها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى والذين هم على صلواتهم يحافظون وقال الذين هم على صلاتهم دائمون وإذا حافظوا عليها كانت كالشيء النافق الذي تتوجه إليه الرغبات وإذا ضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه وثالثها أنها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون في مؤديها فتور عنها من قولهم قام بالأمر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الأمر وتقاعد عنه إذا تقاعس وتثبط ورابعها إقامتها

دائمون والذين هم على صلاتهم صح

أنها

عبارة عن ادائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عنها بالقنوت والقنوت القيام وبالركوع وبالسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود
التسبيح فيها قال تعالى فلولا انه كان من المسبحين وثانيها ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة
على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها ولذلك فان القيم بالارزاق قيل انه قيم وانما يوصف فيما اذا اعطى الحقوق من غير بخس ونقص ولهذا يوصف
المسيح بانه قائم وقويم المسألة السابعة ذكروا في لفظ الصلوة في اصل اللغة وجوها احدها
انها الدعاء قال الشاعر * وقابلها الريح في دنها * وصلى على دنها وارتسم * وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلى وهي النار من قولهم
صليت العصا اذا قومتها على النار فالمصلي كانه يسعى في تعديل باطنه وظاهره مثل ما يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار وثالثها ان الصلوة
عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات لهب وسمي الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا ورابعها قال صاحب
الكشاف الصلوة فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه
وسجوده وقيل للداعي مصلي تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد واقول ههنا بحث وهو ان الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف
يقتضي الطعن العظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلوة من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين
من ابعد الاشياء اشتهارا فيما بين اهل النقل ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلوة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الآحاد لجاز
مثله في سائر الالفاظ ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من المعاني في زماننا هذا لاحتمال انها كانت في
زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة
فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل الثامن الصلوة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو بعضها
بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه
لانه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلوة المفروضة قال والله لا ازيد عليها ولا انقص منها فقال عليه الصلوة والسلام افلح الاعرابي ان صدق
المسألة الثامنة الرزق في كلام العرب الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص
له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل او يستعمل وهو باطل لان الله امرنا بان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو كان
الرزق هو الذي يؤكل لما امكن انفاقه وقال آخرون الرزق هو ما يملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس
بمملوك وقد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة وايضا البهيمة يحصل لها رزق ولا يكون لها ملك واما
في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله الاموال فمعنى ذلك
انه مكننا من الانتفاع بها واذا سألناه تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سألناه ان يرزق البهيمة فانا
نقصد بذلك ان يجعلها به اخص وانما تكون به اخص اذا تمكنت من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها منه ثم ان المعتزلة لما فسروا
الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا الحرام قد يكون رزقا حجة الاصحاب من وجهين الاول ان الرزق في اصل اللغة هو
الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا فوجب ان يكون رزقا له الثاني انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا اما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة
والمعنى اما الكتاب فوجوه احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح
اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم واجمع
المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق مما اخذه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا وثالثها قوله تعالى قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق
فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا واما السنة
فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال له يا رسول الله
ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت
اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا
ضربتك ضربا وجيعا واما المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وامر غيره بمنعه من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع
به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه ولا
يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه اجاب اصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وان كان الكل من الله لكنه كما يقال يا خالق المحدثات والعرش
والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار ايضا من العباد
فكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله عليه السلام
فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما واجابوا عن المعنى بان هذه المسألة محض اللغة وهو ان الحرام
هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ المسألة التاسعة اصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر
المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء اليربوع لانه يخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في
الارض المسألة العاشرة في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فوائد احدها ادخل من التبعيضية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير
المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به وثالثها يدخل في الانفاق
المذكور في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها الزكوة وهي قوله تعالى في آية الكنز ولا
ينفقونها في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس وعلى من يجب نفقته عليه وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب
فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت واراد به الصدقة لقوله تعالى بعده فاصدق واكن من الصالحين
فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من
قبلك وبالآخرة هم يوقنون اعلم ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان من قبل ذلك مؤمنا بموسى
وعيسى صلوات الله على نبينا وعليهما او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص اضعف من دلالة اللفظ

الخاص على ذكر البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله المسلمين بقوله هدى للمتقين
الذين يؤمنون بالغيب ذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل
من قبلك لان في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل ثم في تخصيص عبد الله بن سلام
وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثال عبد الله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذكر العام ثم نقول اما قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك
ففيه مسائل المسألة الاولى لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق فاذا قلنا فلان آمن بكذا فالمراد
انه صدق به ولا يكون المراد انه صلى وصام فالمراد بالايمان ههنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان ههنا خرج مخرج المدح
والمصدق مع الشك لا يأمن ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب المسألة الثانية المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزولا به ان جبريل عليه السلام
سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة
في علو فينزل ويؤدي في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل فيؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع
في موضع واداه في موضع آخر فان قيل كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله له سمعا لكلامه ثم اقدره
على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز
ان يخلق الله تعالى اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية
لمعنى ذلك الكلام القديم المسألة الثالثة قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك هذا الايمان واجب لانه قال في آخرها واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم يكن
له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت هذا وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان
يقوم بما وجب الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية
فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة واما قوله وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل
على الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان
عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل واما قوله وبالآخرة هم يوقنون ففيه مسائل المسألة الاولى انه صفة للدار الآخرة
وسميت بذلك لانها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الآخرة المسألة الثانية اليقين هو العلم بالشيء بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك
لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالامور سواء كان
ذلك ضروريا او استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان
كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بانه يتيقن الاشياء المسألة الثالثة انه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة انه لا يمدح المرء بان
يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار
روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الاولى ثم ينكر النشأة
الآخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها
من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا للمتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة قوله تعالى
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى في كيفية تعلق الاية
بما قبلها وجوه ثلثة احدها ان يكون الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين
بان الكتاب لهم هدى كان للسائل ان يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله
واولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه قيل الذين يكونون مشتغلين بالايمان واقامة الصلوة وايتاء الزكوة والفوز بالفلاح
والنجاة لا يبعد ان يكونوا على هدى من ربهم وثانيها ان لا يبتدأ به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله اولئك على
هدى من ربهم كانه قيل اي سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فاجيب بان اولئك الموصوفين
غير مستبعد ان يفوزوا بالهدى دون الناس عاجلا وبالفلاح آجلا وثالثها ان يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع
الثاني على الابتداء واولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا
بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون في الفلاح عند الله تعالى المسألة الثانية معنى الاستعلاء في
قوله على هدى من ربهم بيان لتمكنهم واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق
وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب
الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى مدحهم بالايمان بما
انزل عليه ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين
خائفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتأمل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى
وبصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره كما يقال لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون
بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا يسير الا ترى ان نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي بها
الا العلماء المسألة الثالثة في تكرير اولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح
ايضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام
بل هم اضل قلنا اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثم فانهما متفقان لان التسجيل عليهم بالغفلة
وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بمعزل المسألة الرابعة في معنى هم
فائدتان احدهما الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة وثانيهما حصر الخبر في المبتدأ فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد
ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان اما لو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان المسألة
الخامسة معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون في الآخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب

[illegible]

ثم اهل ... فاستحبوا من هو ... اخرجت بتوبة وعلى انهم الذين حصلت فيهم صفة المفلحين
... المسألة السادسة ... الظافر بالمطلوب ...
... الشق ... التركيب ...
... القيام ...
... المسألة السابعة هذه الآيات يتمسك بها الوعيدية من
وجه ... والمرجئة من وجه ... الوعيدية ... الصلوة والزكوة ...
... الصلوة والزكوة ...
... علة الفلاح ... الصلوة والزكوة ... علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح اما
المرجئة ... بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية ...

[illegible]

... يعلمونه وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال آخرون عنى بهم المراد قوم من المشركين كأبي لهب وأبي جهل والوليد بن
... بعد البينة وأنكروا بعد المعرفة ونظيره قوله تعالى فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما
... على أن يؤمن قومه جميعا ثم قال فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا
... ثم إنه سبحانه بين ... لا يؤمنون ... ولا ينبغي ...
... أم لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف سواء ...

الكثيرة الدالة على انه لا منع من الايمان والطاعة فقد صدق فيه ولكن قال المجبرة ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدق فيه فدل على
ان القرآن ورد على ضد قول المجبرة وعلى خلافه ومن ذلك ما يعظم المطاعن والقوادح فيه ثم من سلم هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به
محمد صلى الله عليه وسلم توسلا الى الطعن فيه وقال قوم من الروافض ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بل غير
وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر ومنها ان الملاحدة الطاعنين
في الشرائع والاديان احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه
المناظرة فان كلام اهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة
فيتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلال ومن هذا
قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم انه سبحانه وتعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال ان
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة وجوز ان يتطرق الخلف
الى ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا عن تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها
بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشنيعات فاما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم
والقاضي خطأ قول من يقول انه يبدل وخطأ قول من يقول انه لا ينقلب ان كان المراد الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات
وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق لكنا لا نعرف ان الحق هو انه يبدل او لا يبدل فيكفي فيه تقرير وجه الاستدلال فانا
لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن العقل من تقرير
كلام اوضح من هذا واقل مقدمات منه فاما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانه كما لا نزاع في ان العلم كان في الازل عالما بوجود
الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد الامرين كان حاصلا وهو الان حاصل بعينه فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض
الاخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان هذا اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا اخر الكلام في هذا البحث
واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقيت في الباب امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة احدها روى الخطيب
في تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل وقال يا ابا عثمان سمعت والله اليوم
بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا
الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم
فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي وقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على
الوحيد من لوم فقال له الرجل اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الكفر قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكي
ايضا انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح المحفوظ
فقال ليس هكذا كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان نقرأ اذا قمنا الى الصلوة فغضب
عمرو فقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن وثانيها روى
القاضي في طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم
قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله
فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم
الله وكما لا تحملكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان في الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة
والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول ان يقول مثل ذلك ومع ذلك فانه متناقض فاسد اما التناقض فلان قوله فكذلك
لا تستطيعون الخروج من علم الله صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان
ووجود الايمان متنافيان فكان التكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النفي والاثبات اما السماء والارض فانهما
لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احدى الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب الرسالة عنه وثالثها
الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال
حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون
مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا ينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي هو ام سعيد فوالله
الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل النار فيدخلها
وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب
في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما اجبته ولو سمعت
عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت
ليس على هذا اخذت ميثاقنا واما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى صلوات الله على نبينا وعليهما فان موسى عليه السلام قال
لآدم انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم انت الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه وانزل عليك التورية فهل
تجد ان الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضي ان يكون
موسى عليه السلام قد ذم آدم عليه السلام على الصغيرة وذلك يقتضي الجهالة في حق موسى عليه السلام وذلك غير جائز وثانيها ان الولد كيف
يشافه والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم موسى عليه السلام ان شقاء
الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم عليه السلام بل الله اخرجه منها ورابعها ان آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة
لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها انه عليه السلام صوب آدم في ذلك

مع انا بينا انه ليس بصواب واذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على احد ثلثة اوجه احدها انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه
عن الله تعالى او عن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام
ذكره عن نفسه لا عن اليهود وثانيها انه حج آدم منصوب اي ان موسى عليه السلام جعله محجوجا وان الذي اتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر
وثالثها وهو المعتمد انه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله
على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم عليه السلام ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله كان قد كتب علي ان اخرج الى
الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التورية فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب واعلم
ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصي القول فيه في هذا التفسير ان شاء الله وفيما ذكرناه كفاية ههنا قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في هذه الاية
بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا في مسائل المسئلة الاولى الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له
وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة
المسئلة الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق
الكفر في قلوبهم ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر
اما ان يكون قادرا على تركه او لا يكون فان لم يكن قادرا على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان
كان قادرا على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى الفعل والترك على السوية فاما ان يكون صدور الفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام
مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع
واما ان يتوقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد والقسم الثاني والثالث باطل فتعين
الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون من فعل العبد لان ذلك المرجح لو كان من فعل العبد فلا بد له من مرجح اخر وذلك المرجح اما ان يكون من العبد ويتسلسل
وكلاهما محالان وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لا من فعل الله ولا من فعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بالصانع
فثبت ان كون قدرة العبد صالحة للفعل والترك يتوقف صدور الفعل عنها على انضمام مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة
فاما ان يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث باطلان فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون جائزا
لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل ان يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الاثر واخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك
لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب فاختصاص احد الوقتين بترتب ذلك
الاثر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا
قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد اخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف
فح حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون مصدرا للاثر مع انه لا يتميز احد الوقتين عن الاخر بامر ما البتة فيكون هذا
قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون ممتنعا فظاهر
لانه يكون مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الصدور عن المجموع الحاصل
من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا
واذا عرفت هذا فنقول كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الايمان فانه سبحانه وتعالى لما حكم عليهم بانهم لا
يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا
قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الاية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في
الاية الاولى وفسروا ذلك ههنا بان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا عن الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها
بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله فيما ادعوا انهم ممنوعون عن
الايمان ثم قالوا لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله حتى صار ذلك
كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم كانها مستورة لا يبصرون شيئا وكان باذانهم وقرا لا تخلص
اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا
وقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وثانيها انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب فالشيطان
هو الخاتم في الحقيقة او الكافر الا ان الله تعالى لما كان هو الذي اقدره واستزله اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب وثالثها انهم لما اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى
الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل اضيف ما فعلوه الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة
التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر
والالجاء الا ان الله تعالى ما اقسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا يتناهون
عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كانت الكفرة يقولونه تهكما به في قولهم قلوبنا في اكنة
مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى
تأتيهم البينة وسادسها الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم
بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقول فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى في الاية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في
هذه الاية انه قد شهد بذلك وحفظه عليهم وسابعها قال بعضهم هذه الاية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في
الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة
خاسئين وقال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الكافرين ونحو ذلك من العقوبات المعجلة لما علم الله فيه من العبر
لعباده والصلاح لهم فيكون هذا كذا فعل بهم من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا بذلك الى ان لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن من مسخ

حتى يستغنا عنه التكليف عن يعقل بعض العقل لكونه قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم
انه لو ذكر اصلح لهم كما يذهب بعقولهم ويعمى ابصارهم ولكن لا يكونون في هذه الحال مكلفين وثامنها يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم
الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينيه والطنين في اذنه فيفعل
الله بهم ذلك ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل
في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ودلالة له كالرجز الذي انزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله انه اصلح للعباد
وتاسعها يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد اخبر انه يعميهم قال الله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين
يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون وعاشرها ما حكي عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي
الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا
ولا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرفهم بها الملائكة كونهم مؤمنين عند الله كما قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونه و
يستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفائدة في تلك العلامة اما
مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله صار ذلك منفرا لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم شيئا آخر فقد
احب اهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى اقدم على ضده الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا
له عن الكفر قالوا والختم يحتمل لا يمنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب من فكه وقراءته وان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبينه انه كافر فاذا
لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هاهنا ويمكن ان يزيل تلك السمة عن قلبه بان يأتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب بذلك
لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا من جهة العقل والقلب فلهذا خصهما بالذكر فان قيل فهل تقولون
في الغشاوة في البصر بمثل هذه العلامة قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب
اثباته اما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلابد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال
من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع المسألة الثالثة الالفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي
الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الآذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول وردت دلالة على
حصول هذه الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا فطبع على قلوبهم بل
طبع الله عليها بكفرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء في قلوبهم
مرض والقسم الثاني وردت دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقرآن مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم منهما متمسكا
لطائفة فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض واما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها في الجانبين
فهذه المسألة من اعظم المسائل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا ويحكى ان الامام ابا القاسم الانصاري سئل عن تكفير المعتزلة في
هذه المسألة فقال لا لانهم نزهوه وسئل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله وعلو
كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا لا يليق بالحضرة الالهية هذه القبائح ولكنهم ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ
الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع ولو توقفت لزم الجبر واثبات الرسل يلجئ الى القول بالقدر
لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر آخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة ال
سليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الآخر الا لمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا
تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة
فكان هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله نظرا الى قدرته وحكمته
وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحناها وكشفناها عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت
فنسأل الله العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير آمين يا رب العالمين المسألة الرابع قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان يكون الاسماع
داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم
دون قلوبهم المسألة الخامس الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما اعيدت للاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين المسألة
السادس انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لانه لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني برأس
كبشين يعني برأس كل واحد منهما كما وحد البطن في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا يفعلون ذلك اذا امن اللبس فاذا لم يؤمن كقولك
في سمعهم وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه الثاني ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي
الاصل يدل على ذلك جمع الاذن في قوله وفي آذاننا وقر الثالث ان يقدر مضافا محذوفا اي وعلى حواس سمعهم الرابع قال سيبويه انه وحد
لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين والشمائل
قال الراعي: بها جيف الحسرى فاما عظامها فبيض واما جلدها فصليب وانما اراد جلودها وقرأ ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم
المسألة السابع من قال السمع افضل من البصر لان الله حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل الفضل ولان السمع شرط النبوة بخلاف
البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه
سبب استكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى
بطل فقد بطل النطق والبصر اذا بطل لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة
هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح المسألة الثامن قوله تعالى ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب واستقصينا
بيانه في قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعراء المسألة التاسع قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر
به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله فيهما آلتين للابصار والاستبصار

واقول ان اصحابنا من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الاستبصار يستدعي ابحاثا غامضة لا يليق بهذا الموضع المسألة العاشر قرئ غشاوة
بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع والنصب وعشاوة بالعين الغير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي
الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع المسألة الحادي عشر العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه
كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويرده بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي
يكسره وفراتا لانه يرفته على الطلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين
العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث
جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي
عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله المسألة الثاني عشر اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعذيب الكفار وقال
بعضهم لا يحسن وفسروا قوله تعالى ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ولنذكر ههنا دلائل الفريقين اما الذين
لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بامور احدها ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب ان يقبح انما قلنا انه ضرر فلا شك فيه
واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه وتعالى متعال عن النفع والضر بخلاف
الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا اساء اليه ادبه لانه يتلذذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه ينزجر
بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون
عين الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص
آخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل ايضا فلا منفعة يريد الله ايصالها الى احد الا وهو قادر على ذلك لا بايصال من غير توسيط
الاضرار بالغير فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة
العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا بل من قبح الجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان
ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم
والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه سبحانه وتعالى كان عالما بان الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فاذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا
لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شرط العلة او شرط ما هي الجهالة فذلك التكليف مرة حصل حصل عقيبه لا محالة
العقاب وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق ههنا
الا احد الامرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف او ان وجد لكنه لم يستعقب العقاب فكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها انه تعالى
اما ان خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او لا للانتفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يؤدي بهم الى الضرر
الخالص لان الحكيم اذا اراد من الشيء الانتفاع استحال ان يفعل فعلا يؤدي به الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم الى العصيان
لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم دل على ان العصيان
لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جائز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لانه لو تركهم على العدم لكفى في ذلك ولانه
على هذا التقدير يكون عابثا ولا جائز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل ذلك لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرائع
على كونه رحيما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب ورابعها انه سبحانه وتعالى هو الخالق للدواعي التي
توجب المعاصي فيكون هو الملجئ اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن
القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا
هذا من وجه آخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفها الآخر فاثيب
احدهما وعوقب الآخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر فيقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والآخر لم يحب ولم يحذر
فعصى او ان هذا اصغى الى من وعظه وفهم منه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا وفهم ولم يصغ
ذاك ولم يفهم فنقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك احمق جاهل غبي فيقال ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك ولا شك
ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار الغباوة والحمق ولا يفعلهما في نفسه فاذا تناهت
التعليلات الى امور خلقها الله اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله وليس يمكنك ان تسوي بين شخصين من الذين
اطاع احدهما وعصى الآخر في كل حال اعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والحمق والمعلمين والباعثين والزاجرين
ولا يمكنك ان تقول انهما لو استويا في ذلك كله لاستويا في الطاعة والمعصية فاذا اسباب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت
بتخليق الله وقضائه وعند هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق الله على ما خلقه من الفظاظة والجسارة والقساوة
والطيش والحمق ثم يعاقبه عليه وهلا خلقه مثل ما خلق الطبائع لبيبا حازما عارفا عالما واين من العدل ان يسخن قلبه ويقوي غضبه
ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيض له اضداد هؤلاء
في افعالهم وخلقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم العاقل العالم الذي ابادوا اليه المعتدل المزاج القلب اللطيف
الروح الكريم الذي فيه ربما شفيقا ومعلما كاملا فهذا من العدل والرحمة والكرم والالفة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب
على خلاف قضايا العقول وخامسها انه سبحانه وتعالى انما كلفنا لنفع يعود الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان
اساتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان يأخذ الحكيم انسانا ويقول له اني
اعذبك العذاب الشديد لانك فوتت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر
فهب اني فوتت على نفسي ادون المطلوبين افتفوت لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان يأخذ عبده ويقول انك قدرت على
ان تكتسب دينارا لنفسك وتنتفع به خاصة من غير ان يكون لي فيه البتة شيء فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا

آخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لا شك ان هذا نهاية السفاهة فكيف باحكم الحاكمين ثم قال هب انا سلمنا هذا العقاب فمن
اين القول بالدوام وفي كل لحظة يبقى اشد عليا واشد غلظة وفظاظة ونجد ان الجزاء اذا اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما
وشهرا وسنة فانه يشبع ويمل فلو بقي مواظبا عليه لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في اضرارك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتل
فتريحه واما ان تخلصه فاذا قبح هذا من انسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام لكنه تعالى وسابعها انه تعالى
نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه
عصى الله طول عمره فاين عمره من الابد فيكون العذاب المؤبد ظلما وثامنها ان العبد لو واظب الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفى الله عنه واجاب
دعاءه وقبل توبته لان من هذا الكريم العظيم ما بقي في الاخرة وعقولهم الكل المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم لم
يقبل الله منهم توبتهم ولم يسمع نداءهم ولم يجب دعاءهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر
اذا دعاه وفي الاخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما يوجب القطع
بعدم العقاب ثم قالوا ان هؤلاء تمسكوا بالقرآن العزيز وعاوده في المعذبين من انواع العذاب من وجوه احدها ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين
والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لان الدلائل اللفظية مبنية على اصول
كلها ظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية وذلك لانها مبنية على نقل اللغات والنحو والتصريف ورواة هذه الاشياء لا يعلم
بلوغهم الى حد التواتر فكانت روايتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان
وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي فانه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما
معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان العقل اصل النقل فالطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلي مظنون هذا اذا
لم يوجد فكيف ونحن قد ذكرنا هنا دلائل عقلية على ان ظاهره الكلام فثبت ان دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية واما ان الظني لا يعارض العقلي فذلك
فيه وثانيها جواز التخلف عن الوعيد يحسن فيما بين الناس قال الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي بل الاصرار على تحقيق
الوعيد كان يعد لوما واذا كان ذلك كذلك وجب ان لا يصح من الله وعندنا على حرف مذهب اهل السنة يجوز نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل
حكمهم فيه ان الامر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدا وان كان يعلم
في الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته وكذلك اذا علم الله من العبد
انه سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المأمور به لانه هنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من
نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار
هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي
والاقدام على الطاعة فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعده بالثواب حق لازم اما توعده بالعقاب فغير لازم لانه انما فعل
به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يقبل فان في قلب
الوالد من الشفقة ما يرده عن قتله وعقوبته فان قيل على جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح الكذب
الضار اما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يتكلم بجميع عمومات القرآن تخصيصه ولا يسمى ذلك كذبا الا ترى ان كل المتشابهات
مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا وثالثها ان الآيات الوعيدية عندكم مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا
في صريح النص فهي ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا او نقول معناه ان الفاسق يستحق هذا النوع من العقاب
فيحمل الاخبار الدالة على الوقوع على الاستحقاق وهذا جملة ما يقال في تقرير مذهب المرجئة واما الذين يجوزون وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا
على سبيل التواتر ظهور انه صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للنبي عليه الصلاة والسلام واما الشبهة التي تمسكتم بها في نفي
الحقائق فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك في صفة المنافقين قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ
بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفاتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف حال من
يقول بلسانه ما يخبر عن ضميره مخالف لذلك وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فنقول احوال
القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد من الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد
الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيبها
اثنا عشر قسما النوع الاول ما اذا حصل العرفان القلبي فههنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت القسم الاول ما اذا
حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه
ولكن يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان اللسان معترفا مصدقا وجب ان يعد
منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار القسم الثاني ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه
مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار
والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا عرف الله بدليله
ثم لما تم النظر مات فجأة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد من الزمان ما يقر فيه فكان معذورا فيه اما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه
لم يأت بالاقرار فهذا محل بحث وميل الغزالي الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملوء
من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار النوع الثاني ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد
معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذه هي المسألة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا يتفرع على الصورة الاولى فان
حكمنا فيها بالكفر فههنا الكلام اولى وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم ههنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا
فبان يكون منافقا عند التقليد كان اولى القسم الثاني الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك انه كفر وان كان اضطراريا

وحكا

٥٢

وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة القسم الثالث الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث
من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد النوع الثالث الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار
ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد
لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم يشبه النفاق القسم الثاني
ان يوجد الانكار القلبي مع الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه النوع الرابع القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان
يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة
النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه
لانه توقف ان كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا القسم الثاني القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس
من حكم القسم الاول القسم الثالث القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره
ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد
ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يدل على
المسألة الثانية اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق
باللسان وقال آخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة احدها انه قصد التلبيس والكافر ما قصد ذلك وثانيها ان
الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك ورابعها
ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتدأ
بذكر المؤمنين في اربع آيات ثم ثنى بذكر الكفار في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل على ان المنافق اعظم جرما وهذا
بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب ان يكون جرمهم اعظم فان عظم فلغيره وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب
الغوائل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم
اعظم جرما من الكفار والله اعلم المسألة الثالثة هذه الآية تدل على امور احدها انها تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم
بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا به لا يكون مكلفا
اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به فلا بد ان يكون مؤمنا واما
الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذمه الله على عدم العرفان فبطل قول من قال من المكلفين من لا يعرف هذه الاشياء ويكون معذورا المسألة
الرابعة ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر ابو الفتح البستي
يا اكثر الناس احسانا الى الناس * واكثر الخلق اغضاء على الباس * نسيت عهدك والنسيان مغتفر * فاغفر فاول ناس اول الناس وثانيها
وقيل سمي انسانا لاستئناسه بمثله وثالثها قال الاعرابي سمي انسانا لظهوره من قولهم آنسوا اي ابصروا من قوله آنس من جانب الطور
نارا كما سمي الجن جنا لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا
من شيء آخر وقال ابن عباس رضي الله عنهما انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا
لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجده في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض المسألة السادسة
لفظ من لفظه صالح للتثنية والجمع والواحد فالى الواحد في قوله ومنهم من يستمع اليك والجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه ان من موحد اللفظ
مجموع المعنى فصح التوحيد نرجع الى اللفظ وفي الجمع نرجع الى المعنى ومحل الاعراب في هذه الآية ان قوله من يقول لفظ الواحد آمنا لفظ الجمع وبقي
من مباحث الآية اسئلة السؤال الاول المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته صلى الله عليه وسلم فلم كذبهم في
ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر والجواب ان حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث
والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله
وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون على ذلك الوجه الباطل وباللسان
يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه السؤال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر
في ذكر شأن الفعل لا الفاعل ولنا في ذكر شأن الفاعل لا الفعل الجواب ان من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر في تلك
المسألة كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا
ههنا لما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لدعواهم اما
لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها وهو ابلغ من قوله وما يخرجون
منها السؤال الثالث ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا انقطاع له وان يراد الوقت المحدود من
النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له قوله تعالى يخادعون الله والذين
آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون * في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون اعلم
ان الله تعالى حكى عن قبائح افعال المنافقين ثلاثة اشياء احدها ما ذكره في هذه الآية وهو انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب ان يعلم اولا ان المخادعة
ثم ثانيا ان المراد بمخادعة الله تعالى وثالثا انهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا ان المراد بقوله وما يخدعون الا انفسهم المسألة الاولى اعلم انه
لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب ان يميز من غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء وسميت الخزانة مخدعا والاخدعان عرقان في العنق
لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن
له ومنه المخدع واما حدها فهو اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في
الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله في العبادة ومن

هذا الجنس وصنوفهم ان باب مرسل فلا يظهر خلاف مراده ومنافقته ليس في الحديث الا انه لعل نوع السماع من لم يسمع ولذا اعلن ذكرنا انه يقال
انه مرسل المسألة الثانية وجه انهم كيف يخادعون الله تعالى مع ان مخادعة الله ممتنعة من وجهين الاول انه تعالى يعلم الضماير والسرائر فلا يجوز
ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروه لما كان خداعا فاذا كان الله لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع الثاني ان
المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول عليه السلام اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره
بل لا بد من التأويل وهو من وجهين الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله عليه السلام على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه قال ان الذين يبايعونك
انما يبايعون الله وقال صاحب الكشاف ولعل المراد ان مخادعتهم الرسول اضاف الى نفسه لما اتصل الخداع على الرسول صلى الله
عليه وسلم قيل انهم خادعوا الله لانه يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنيع الله معهم حيث
اجرى احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الخداع وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكام
عليهم المسألة الثالثة في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاكرام
مجرى سائر المؤمنين اذا اظهروا الايمان وان اسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا الثاني يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم
اليهم اسراره وافشاء المؤمنين اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار الثالث انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم فان قيل فالله تعالى كان قادرا على ان يطلع رسوله صلى الله عليه وسلم
كيف مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك قلنا انه تعالى قادر على استيصال ابليس وذريته لكنه تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد بحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل يجوز ان يقال ان الله يخادع على وجه صحيح قلنا قال صاحب الكشاف وجهه ان يقال
عني به فعلت الا انه اخرج في زنة فاعلت لان الزنة في اصل المغالبة والفعل متى غولب فيه فاتى به جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده
من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون قال وما يخادعون بيان لقوله يقول ويجوز ان يكون مستأنفا
كانه قيل ولم يخادعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون المسألة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون
وما يخدعون وحجة الاولين مطابقة اللفظين وحجة الباقين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يتحقق الا انه الواحد يخادع النفس ذكر
في قوله وما يخادعون الا انفسهم وجهين الاول انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين الا انفسهم عن
الحسن ان المنافق ما ذكر الا نفسه ويحتمل ذلك بما ذكر من انه يجازيهم في الدنيا لان الله تعالى كان يرفع ضررهم عن المؤمنين ويصرف اليهم
كقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم انه فرحوا من السفهاء ومكروا ومكرا
ومكرنا مكرا انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله والذين يؤذون الله ورسوله ويبقى في الاية بحث
الكلام احدها قرئ وما يخدعون ويخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى ويختدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله وثانيها
النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع
لا يعدو الى غيرهم وثالثها ان الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتمادي
في الغفلة كالذي لا يحس ما في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضوع تلك الصفة
ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الاثار كانت
تلك الصفات امراض القلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض ههنا الجهل والكفر لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا
على الجهل والكفر فيلزم ان يكون الله فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى فعل الكفر والجهل لوجوه احدها
ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا فكيف تأمرنا بالايمان
وثانيها انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف يتمسك بعماته
وتفسيره وثالثها انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم على كفرهم وكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ورابعها قوله تعالى
ولهم عذاب اليم فان كان الله خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم وخامسها انه تعالى اضاف
اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم الله بانهم مفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم
قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول يحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلب فلان
لما ان المنافقين مرضت قلوبهم لما راوا اثبات امر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وذلك كان
يؤثر في زوال رياستهم كما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بعبد الله بن ابي بن سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد
فقد اذاني ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا ان نتوجه للرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء
لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلاء امر النبي صلى الله عليه
وسلم وتعظيم شانه الثاني ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى
رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك فهو كقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام
اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن
لي ولا تفتني والنبي عليه السلام لم يأذن له لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسب الفتنة اليه وقال وليزيدن
كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ
وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي الا شرا وما زادتك موعظتي الا فسادا فكذلك ههنا ان المنافقين لما كانوا كافرين
ثم دعاهم الله الى شرايع دينه فكفروا بتلك الشرايع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لا جرم اضيفت زيادة كفرهم الى الله الثالث
المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله تعالى قلوبهم قاسية
الرابع تصف فتور النظر بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير ان العيون التي في طرفها مرض قتلننا
ثم لم يحيين قتلانا وكذلك المرض ههنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة و

والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار وقال تعالى فزادهم الله مرضا اي زادهم
ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين انما صح ان يحمل
المرض على الم القلب فذكر لان المنافقين اذا ابتلوا بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتألمه
وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من سائر الوجوه اما قوله عذاب اليم فقال صاحب الكشاف يقال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع ووصف
به نحو قولهم تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم في الحقيقة للمؤلم كما ان الجد للجاد اما قوله بما كانوا يكذبون ففيه بحاث
احدها ان الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو عليه والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الاية حجة عليه وثانيها
ان قوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة للعذاب الاليم وذلك يقتضي ان يكون كل كذب حراما فاما ما روي ان ابراهيم صلوات الله
على نبينا وعليه كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به وثالثها في هذه الاية قراءتان احدهما يكذبون
والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الاخر وثانيها يكذبون من كذب لانه هو نقيض صدق او من كذب الذي هو مبالغة كما بولغ في صدق فقيل صدق
قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون اعلم
ان هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها ان يقال من القائل لا تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض
وثالثها من القائل انما نحن مصلحون ورابعها ما الصلاح المسألة الاولى منهم من قال ذلك القائل هو الله ومنهم من قال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من
قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة لانه كان الاقرب ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان
يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما ان
يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول صلى الله
عليه وسلم بذلك قلنا نعم لان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما اخبر عنهم في قوله
يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم المسألة الثانية الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فاما
كونه فسادا في الارض فانه يفيد امرا زائدا وفيه اقوال احدها قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي رضي الله عنهم ان المراد بالفساد في الارض
اظهار معصية الله وتقرير ما ذكرناه القفال رحمه الله ان اظهار معصية الله انما كان افسادا في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين
العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا
التمسك بالشرائع واقدم كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض نبههم
على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الفساد في الارض وثانيها ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم
لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون اوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف انصاره فكان ذلك يجرئ الكفار على اظهار عداوة
الرسول صلى الله عليه وسلم ونصب الحرب وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض وثالثها قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام
[illegible]

المسألة الخامسة إنما قال في آخر هذه الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الأول أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري وأما أن النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الأرض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني أنه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم قوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته إذا استقبلته قريبا منه وقرأ أبو حنيفة رحمه الله وإذا لاقوا أما قوله قالوا آمنا فالمراد أخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الأول أن الإقرار باللسان كان معلوما منهم فكانوا لا يحتاجون إلى بيانه إنما المشكوك فيه هو الإخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني أن قولهم للمؤمنين آمنا يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب أما قوله وإذا خلوا إلى شياطينهم فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان وإليه إذا انفردت به ويجوز أن يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به إذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه وإذا أنهوا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول أحمد إليك فلانا وأذمه إليك وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم أما قوله قالوا إنا معكم ففيه سؤالات الأول هو أن القائل أهم كل المنافقين أم بعضهم الجواب في هذا خلاف فمن يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم كانوا يقولون للمؤمنين آمنا وإذا عادوا إلى كبارهم قالوا إنا معكم لئلا يتوهموا فيهم المباينة ومن يفسر الشياطين بالكفار لم يمتنع إضافة هذا القول إلى كل المنافقين ولا شبهة في أن المراد بالشياطين كبارهم إما الكفار وإما أكابر المنافقين لأنهم هم الذين يقدرون على الإفساد في الأرض وأما أصاغرهم فلا الثاني لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بإن الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى الكلامين لأنهم كانوا في ادعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادعاء أنهم في الدرجة الكاملة منه إما لأن أنفسهم لا تساعدهم على المبالغة لأن القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما تحصل فيه المبالغة وإما لعلمهم بأن ادعاء الكمال في الإيمان لا يروج على المسلمين وأما كلامهم مع إخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا أن المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التأكيد لائقا به أما قوله إنما نحن مستهزئون ففيه سؤالات الأول ما الاستهزاء الجواب أصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وناقته تهزأ به أي تسرع وتخف وهو عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم إنما نحن مستهزئون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على أسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم الثاني كيف يتعلق قوله إنما نحن مستهزئون بقوله إنا معكم الجواب هو تأكيد له لأن قوله إنا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله إنما نحن مستهزئون رد للإسلام ورد نقيض الشيء تأكيد لثباته أو بدل منه لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر أو استئناف كأنهم اعترضوا عليهم حين قالوا إنا معكم فقالوا إن صح ذلك فكيف توافقون أهل الإسلام فقالوا إنما نحن مستهزئون واعلم أنه سبحانه لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء أحدها قوله الله يستهزئ بهم وفيه سؤالات الأول كيف يجوز وصف الله بأنه يستهزئ وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال ولأنه لا ينفك عن الجهل لقوله قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين والجهل على الله محال الجواب ذكروا في التأويل خمسة وجوه أحدها أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم لأن جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله يخادعون الله وهو خادعهم وقال عليه الصلاة والسلام اللهم إن فلانا هجاني وهو يعلم أني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني أي اجزه جزاء هجائه وقال عليه الصلاة والسلام تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا وثانيها أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع إليهم وغير ضار للمؤمنين فيصير كأن الله استهزأ بهم وثالثها أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب ورابعها أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة كما أنهم أظهروا للنبي عليه الصلاة والسلام والمؤمنين أمرا مع أن الحاصل منهم في السر خلافه وهذا التأويل ضعيف لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في دار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا وخامسها أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فلأنه يطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يبالغون في إخفائها عنه وأما في الآخرة فقال ابن عباس إذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة وأهل الجنة ينظرون إليهم فإذا وصلوا إلى الباب فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون إلى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون فهذا هو الاستهزاء السؤال الثاني كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله الجواب هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه أن الله هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالمعدوم وفيه أيضا أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله السؤال الثالث هلا قيل إن الله مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله إنما نحن مستهزئون الجواب لأن يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله فيهم أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين وأيضا فما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل فيهم آية يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا إن الله مخرج ما تحذرون الجواب الثاني قوله ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف إنه من مد الجيش وأمده إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وأمدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والأرض إذا أصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان في الغي وأمده إذا واصله بالوساوس ومد وأمد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وأمد في الخير قال الله تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من يزعم أنه من المد في العمر والإمهال وهذا خطأ من وجهين الأول أن قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم وقراءة نافع وإخوانهم يمدونهم يدل على أنه من المدد دون المد الثاني أن الذي بمعنى أمهله إنما هو مد له كأملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه أحدها قوله وإخوانهم يمدونهم في الغي أضاف ذلك الغي إلى إخوانهم فكيف يكون مضافا إلى الله تعالى وثانيها أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله فكيف يذمهم عليه وثالثها لو كانت فعلا لله لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا ورابعها أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله في طغيانهم يعمهون ولو كان ذلك من الله تعالى لما أضافه إليهم فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف أنه

تعالى

تعالى غير خالق لذلك ومصداقه أنه حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي ولم يقيده بالإضافة في قوله وإخوانهم يمدونهم في الغي وإذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه أحدها وهو تأويل الكعبي وأبي مسلم بن بحر الأصفهاني أن الله تعالى لما منحهم ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها تزايد النور في قلوب المسلمين فسمي ذلك التزايد مددا وأسند إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم وثانيها أن يحمل على منع القسر والإلجاء كما قيل إن السفيه إذا لم ينه فهو مأمور وثالثها أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده ورابعها قال الجبائي فإنه قال ويمدهم أي يمد عمرهم ثم إنهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الأول ما بينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر الثاني هب أنه يصح ذلك لكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الإشكال أجاب القاضي عنه بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان بل المراد أنه تعالى يبقيهم ويلطف لهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا واعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الإعادة واعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال تعالى إنا لما طغى الماء أي جاوز قدره وقال اذهب إلى فرعون إنه طغى أي أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة وهو التردد والتحير لا يدري أين يتوجه الجواب الثالث قوله تعالى أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على الهدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين أما قوله تعالى فما ربحت تجارتهم فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالان الأول كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها الجواب هو من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين الثاني هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة الجواب هذا مما يقوي أمر المجاز ويحسنه كما قال ولما رأيت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب أتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته أما قوله تعالى وما كانوا مهتدين فالمعنى أن الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم أمران سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهو قد ضيعوا رأس مال العقل السليم الهادي إلى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى إلى الضلالة ومن الطاعة إلى المعصية ومن الجماعة إلى الفرقة ومن الأمن إلى الخوف ومن السنة إلى البدعة قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم في شيئين أحدهما أن الحكمة في ضرب الأمثال أنها تؤثر في القلوب ما لا يؤثر وصف الشيء في نفسه وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتأكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الإيضاح ألا ترى أن الترغيب إذا وقع في الإيمان مجردا عن ضرب مثل لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد إذا مثل بالظلمة وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الإخبار بضعفه مجردا ولهذا أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله قال تعالى وتلك الأمثال نضربها للناس ومن سور الإنجيل سورة الأمثال المسألة الثانية المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه أن يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه المسألة الثالثة أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان أحدهما هذا المثل وفيه إشكالات أحدها أنه يقال ما وجه التمثيل بمن أعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور وثانيها أنه يقال إن من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالإيمان فما وجه التمثيل وثالثها أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتي فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه الجواب أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها أحدها قال السدي إن ناسا دخلوا في الإسلام عند وصول النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ثم إنهم نافقوا والتشبيه ههنا في غاية الصحة لأنهم بإيمانهم أولا اكتسبوا النور ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا وأما المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الآبدين وثانيها إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو أنهم لما أظهروا الإيمان فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعد ذلك نورا من أنوار الإيمان ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليل القدر شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدام تحيره وحسرته للظلمة التي جاءته في أعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة وثالثها أن يقول ليس وجه التشبيه أن للمستوقد نارا نورا ثم عقبه تحير والتحير فيهم كان في نور فزال وإنما شدة التحير كالظلمة المستقرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يصف بهذه الظلمة أن فيه زيادة لأن وجه التشبيه يجمع النور والظلمة ورابعها أن المنافقين أظهروا ما يوهم أنه من باب النور لكنه ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهرونه لأصحابهم من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم فالنار مثل لقولهم آمنا وذهابه مثل لقولهم للكفار إنا معكم فإن قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الإيمان ممثلا بالنور وهو حين تكلم بها أظهر خلافه قلنا إنه لو ضم إلى القول اعتقادا وعملا به لأتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وإنما سمي مجرد ذلك القول نورا لأنه قول حق في نفسه وخامسها يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الإيمان وإنما سماه نورا لأنه يتزين بظاهره فيهم ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف النبي والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فبقي في ظلمات لا يبصر النور لأن كل ما له قبل قد كشف الله أمره فزال وسادسها أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم في الظلمات وسابعها يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون إثارتها

النار فإن النفقة التي كانوا يشترونها كانت قليلة البقاء فلما أفضوا إلى الآخرة طفئت. وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كإيقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور. المسألة الرابعة: فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله كثير والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الإيمان في باب الدين فشبه ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذا القول في تشبيه الكفر بالظلمة لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر فشبه أحدهما بالآخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الآية بقي هاهنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل. السؤال الأول: قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر. الجواب: استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة وقوله ولله المثل الأعلى أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة ومثلهم في التوراة أي صفتهم وشأنهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه صفة للعجيب الشأن. السؤال الثاني: كيف مثلت الجماعة بالواحد. الجواب من وجوه: أحدها أنه يجوز وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا وإنما جاز ذلك لأن الذي لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة وتكاثر وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا به على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين. وثانيها أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد نارا. وثالثها وهو الأقوى أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثله قوله مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون إليك نظر المغشي عليه من الموت. ورابعها المعنى ومثل الواحد منهم كقوله يخرجكم طفلا أي يخرج كل واحد منكم. السؤال الثالث: ما الوقود وما النار وما الإضاءة وما النور وما الظلمة. الجواب: أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها وأما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور إذا نفر لأن فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوؤها والمنار العلامة والمنارة هي الشيء الذي يؤذن عليها ويقال أيضا لما يوضع السراج عليه منارة لأنه يظهر النور. والإضاءة فرط الإنارة ومصداق ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وأضاء يرد لازما ومتعديا تقول أضاء القمر الظلمة وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه. وما حوله الأماكن والأشياء وحول الشيء ما يتصل به تقول دار حوله وحواليه والحول السنة لأنها تحول وحال عن العهد أي تغير وحال لونه أي تغير والحوالة انقلاب الحق من شخص إلى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال تعالى لا يبغون عنها حولا. والظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستنير والظلمة في أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا أي لم تنقص وفي المثل من أشبه أباه فما ظلم أي فما نقص حق الشبه والظلم الثلج لأنه ينقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج. السؤال الرابع: أضاءت متعدية أم لا. الجواب: كلاهما جائز يقال أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أي صيره مظلما وههنا الأقرب أنها متعدية ويحتمل أن تكون غير متعدية مسندة إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لأن ما حول المستوقد أماكن وأشياء ويعضده قراءة ابن أبي عبلة ضاءت. السؤال الخامس: هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما أضاءت. الجواب: ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لأوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض إزالة النور عنهم بالكلية ألا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات لا يبصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون. السؤال السادس: لم قال ذهب الله بنورهم ولم يقل أذهب الله نورهم. الجواب: الفرق بين أذهبه وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به إذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى فلما ذهبوا به إذا لذهب كل إله بما خلق فالمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه وما يمسك الله فلا مرسل له فهو أبلغ من الإذهاب وقرأ اليماني أذهب الله نورهم. السؤال السابع: ما معنى وتركهم. الجواب: ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح وإذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى أفعال القلوب ومنه قوله تعالى وتركهم في ظلمات أصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزأين. السؤال الثامن: لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون. الجواب: أنه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كأن الفعل غير متعد أصلا.

قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون. اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد وإعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول صلى الله عليه وسلم من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الأبكم وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الأعمى. أما قوله تعالى فهم لا يرجعون ففيه وجوه: أحدها أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق لكنه لأجل تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات فصار ذلك كالدلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدا. وثانيها أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه أو عن الضلالة بعد أن اشتروها. وثالثها أراد أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدءوا منه.

قوله تعالى أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير. اعلم أن هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه: أحدها أنه إذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم في آذانهم حذر الموت وإن البرق يكاد يخطف أبصارهم فإذا أضاء لهم مشوا فيه وإذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لأن من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه ويكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم إذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون. وثانيها أن المطر وإن كان نافعا إلا أنه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الأحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فإذا فقد فيه الإخلاص وحصل معه النفاق

صار ضررا في الدين. وثالثها أن من نزلت به هذه الأمور مع الصواعق ظن المخلص منها أن يجعل أصابعه في آذانه وذلك لا ينجيه مما يريد الله به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه الله حال المنافقين في ظنهم أن إظهارهم للمؤمنين ما أظهروه ينفعهم والأمر في الحقيقة ليس كذلك. ورابعها أن عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الأمور به وأراد دفعها بجعل أصبعيه في أذنيه. وخامسها أن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وإن تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فإن الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منها فكذلك حال المنافقين فإن الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار. وسادسها أن من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لأن المنافق يتصور في كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق. وسابعها المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق هي الأشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والأمهات وترك الأديان القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما أن الإنسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء نفعا بسبب هذه الأمور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة والمراد من قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه أنه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فإنهم يرغبون في الدين وإذا أظلم عليهم قاموا أي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الآية أسئلة وأجوبة. السؤال الأول: أي التمثيلين أبلغ. الجواب: الثاني لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الأمر ولذلك أخر وهم يتدرجون في نحو هذا من الأهون إلى الأغلظ. السؤال الثاني: لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك. الجواب من وجوه: أحدها أن أو في أصلها تساوي شيئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان في استصواب أن تجالس أيهما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا أي الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما فكذا قوله أو كصيب معناه أن كيفية قصة المنافقين مشبهة بكيفيتي هاتين القصتين فبأيهما مثلتها فأنت مصيب وإن مثلتها بهما جميعا فكذلك. وثانيها إنما ذكر تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى وقوله تعالى وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون. وثالثها أو بمعنى بل فالله تعالى وإن سلك أو إلى النهاية إلا أنه يريد به بل. ورابعها أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء وهو كقوله تعالى أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم وقال الشاعر: وقد زعمت ليلى بأني فاجر ... لنفسي تقاها أو عليها فجورها. وهذه الوجوه مطردة في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة. السؤال الثالث: المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو. الجواب: العلماء ذكروا فيه قولين: أحدهما أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والممثل يكون أيضا مركبا من أمور ويكون كل واحد من المثل شبيها بكل واحد من الممثل فههنا شبه دين الإسلام بالصيب لأن القلوب تحيى به حياة الأرض بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق والمعنى أو كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة. والقول الثاني أنه تشبيه مركب وهو الذي يشبه فيه إحدى الجملتين بالأخرى في أمر من الأمور وإن لم يكن آحاد إحدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى فيكون المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفأت ناره بعد إيقادها وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فإن قيل الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قوله أو كمثل ذوي صيب هل تقدر مثله في المركب قلنا لولا طلب الراجع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم ما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره. السؤال الرابع: ما الصيب. الجواب: أنه المطر الذي يصوب أي ينزل من صاب يصوب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد ولا يقال صيب إلا للمطر الجود كان عليه السلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا أي مطرا جودا ويقال أيضا للسحاب صيب قال الشماخ: وأسحم دان صادق الرعد صيب. وتنكير صيب لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل كما تنكرت النار في التمثيل الأول وقرئ أو كصائب والصيب أبلغ والسماء هذه المظلة. السؤال الخامس: قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون إلا من السماء. الجواب من وجهين: الأول لو قال أو كصيب فيه ظلمات احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق آخذ بآفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير أيد ذلك بأن جعله مطبقا. الثاني من الناس من قال المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى فذلك هو المطر ثم إنه سبحانه أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد. السؤال السادس: ما الرعد وما البرق. الجواب: الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد إذا أخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق الشيء بريقا إذا لمع. السؤال السابع: الصيب هو المطر أو السحاب فأيهما أريد فما ظلماته. الجواب: أما ظلمات السحاب فإذا كان أسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة إليها ظلمة الليل وأما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه وانسجامه بتتابع القطر وظلمة إظلال الغمامة مع ظلمة الليل. السؤال الثامن: كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وإنما مكانهما السحاب. الجواب: لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر في الأحكام. السؤال التاسع: هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات. الجواب: الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صيغة الجمع أما الرعد فإنه نوع واحد وكذا البرق ولم يكن اجتماع أنواع البرق والرعد في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع. السؤال العاشر: لم جاءت هذه الأشياء منكرات. الجواب: لأن المراد أنواع منها كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف. السؤال الحادي عشر: إلى ماذا يرجع الضمير في يجعلون. الجواب: إلى أصحاب الصيب وهو وإن كان محذوفا في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفا لأنه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال يكاد البرق يخطف أبصارهم. السؤال الثاني عشر: رءوس الأصابع هي التي تجعل في الآذان فهلا قيل أناملهم. الجواب: المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما في قوله تعالى فاقطعوا أيديهما المراد بعضها. السؤال الثالث عشر: ما الصاعقة. الجواب: أنها قصفة رعد ينقض معها شعلة من نار لطيفة قوية لا تمر بشيء إلا أتت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخمود. السؤال الرابع عشر: ما إحاطة الله بالكافرين. الجواب: أنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به

حقيقة ثم فيه ثلاثة اقوال احدها انه عالم بهم قال الله وان الله قد احاط بكل شئ علما وثانيها قدرته مستولية عليهم وانه تعالى من ورائهم محيط وثالثها
يهلكهم من قوله تعالى الا ان يحاط بكم السؤال الثاني عشر ما الخطف الجواب انه الاخذ بسرعة وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود يختطف
وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء واصله يختطف وعنه بكسرهما يخطف على اتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي يخطف من خطف وعن ابي يتخطف
من قوله ويتخطف الناس من حولهم السؤال الثالث عشر كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق
وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق
خفقة مع خوف ان يخطف ابصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة
ولو شاء الله لزاد في قصيف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق فاعماهم واضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا اخذوه والمفعول محذوف واما غير متعد
بمعنى كلما لمع لهم مشوا فيه في مطرح نوره ويعضده قراءة ابن ابي عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قيل مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص
على امكان المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف واما قوله واذا اظلم عليهم فمعنى اظلم غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم
ومنه قامت السوق وقام الماء جمد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها وههنا
مسئلة وهي ان المشهور ان لو يفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالاية والخبر اما الاية فقوله
تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو افادت كلمة لو انتفاء الشئ لانتفاء غيره لزم التناقض لان قوله ولو علم
الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير
فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم يلزم
انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله اعلم اما قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير ففيه مسائل المسئلة
الاولى منهم من استدل به على ان المعدوم شئ قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشئ والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم
وهو شئ فالمعدوم شئ والجواب لو صح هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئا فالموجود اذا لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيئا المسئلة
الثانية احتج جهم بهذه الاية على انه تعالى ليس بشئ قال لانها تدل على ان كل شئ مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا
على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شئ قال لو كان الله شيئا لكان تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شئ فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا تتناقض
هذه الاية واعلم ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين احدهما قوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله والثاني
قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فوجب ان يكون شيئا المسئلة الثالثة احتج اصحابنا على ان مقدور العبد مقدور لله خلافا
لابي علي وابي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شئ وكل شئ مقدور لله بهذه الاية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله المسئلة الرابعة
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل فالشئ انما يكون مقدورا
قبل حدوثه وبيان الاستدلال ان المحدث حال وجوده شئ وكل شئ مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل به في الباقي فيبقى
معمولا به في محل النزاع ولانه حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل ان يقدر على اعدامه لاستحالة ان
يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا انه قادر على ايجاده المسئلة الخامسة تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام جائز
بدليل العقل لان قوله على كل شئ قدير يقتضي انه قادر على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم
تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القران قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازا في الاكثر
واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله اعلم القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة و
المعاد اما التوحيد فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي
جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا
وانتم تعلمون واعلم ان في هذه الايات مسائل المسئلة الاولى ان الله تعالى لما قدم حكاية الفرق الثلاث اعني المؤمنين والكافرين
والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد احدها ان فيه مزيد هز وتحريك
كما انك اذا قلت لصاحبك عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث فتقول يا فلان من حقك ان تسلك الطريقة الحميدة في مجاري
الامور فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث وثانيها كانه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك
اولا ثم الان ازيد في اكرامك وتقريبك فاخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف المخاطبة والمكالمة وثالثها انه مشعر بان العبد
اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الاية انتقل من الغيبة الى الحضور ورابعها ان الايات المتقدمة كانت في
حكاية احوالهم واما هذه الاية فانها امر وتكليف وفيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة يقابل هذه المشقة والكلفة وتلك الراحة هي ان يرفع ملك الملوك
الوسائط من البين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا الزم تكليفا شاقا فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق
لذيذا لاجل ذلك الخطاب المسئلة الثانية حكي عن علقمة والحسن انه قال كل شئ في القران يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها الذين امنوا فانه مدني
قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف
لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد
منها فالخطاب في الجميع ممكن المسئلة الثالثة اعلم ان للنداء [illegible] عبارات دالة على امور [illegible] اما الالفاظ فهي الاسم والفعل
والحرف فان هذه الالفاظ الثلثة كل واحد منها تدل على شئ هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ كالجرم والسماء والارض ولفظ النداء ليس
يجعل دليلا على شئ آخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين فسروا قولنا يا زيد بانادي زيدا او اخاطب زيدا
فهو خطأ من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي
صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا
انادي زيدا لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع ان يخبر انسانا آخر بانه ينادي زيدا ورابعها ان قولنا انادي زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء
غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة نذكرها في

ابحاث متعلقة بقوله يا ايها الناس اعبدوا

[illegible]

ما يجب وقوعه او يرتفع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف بما لا يطاق وثانيها ان الكافر وعد بالتكليف مما ان يكون
قد علم الله انه لا يقع وقد علم انه لا يقع ولم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم
لا وقوعه كان ممتنع الوقوع فكان الامر بايقاعه امرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان قولا بالجهل وهو على الله محال
ولان بتقدير ان يجعله امر به … وجه لا يكون في الطاعة فائدة وثالثها ان ورود الامر بالتكاليف اما ان يكون لفائدة او لا
لفائدة فان كانت لفائدة فهي اما عائدة الى المعبود او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا لغيره ولانا
نعلم بالضرورة ان الله تعالى … ان يستكمل او ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع الفوائد محصورة في
حصول اللذة ودفع الالم … سبحانه قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير واسطة هذه المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز
على الحكيم ورابعها ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال
نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه فيه فقد امره بالمحال وكل ذلك محال وخامسها ان الكل
من التكليف اما تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا انسانا اشتغل القلب بالله … هذه الافعال الظاهرة فهذا
… صار قلبه مستغرقا في معرفة الله وجب ان يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة … الحكمة في
التكاليف … والاعتقاد
… التكليف …
خالق الكل … الاعتراض عليه في فعل البحث السادس قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما في الكل لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي
والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبيد لان الله اوجب عليهم طاعة
مواليهم واشتغالهم بطاعة المولى يمنعهم من الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص
مقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه المسألة السابعة قال الكعبي الاية تدل على انه يجب وجوب العبادة بما بينه من خلقه
لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على ان العبد لا يستحق الثواب … لما خلقنا وانعم علينا سببا لوجوب العبادة
فيكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب والاتي بالواجب لا يستحق باداء الواجب شيئا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله اما قوله
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما امر بعبادة الرب … على وجود الصانع
وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفته الا النظر والاستدلال … قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا
الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات هذا المطلوب وجوه نقلية وعقلية وههنا مقامات المقام الاول في بيان فضيلة هذا العلم وذلك من وجوه الاول
ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات ذات الله وصفاته وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف
العلوم وثانيها ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما العلم الديني فاما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه
اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معاني كلام الله وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث
عن معاني كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته والفقيه انما يبحث عن احكام الله وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم
مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم وثالثها ان شرف الشيء قد يظهر بخساسة ضده و
كلما كان ضده اخس كان هو اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من اخس الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول اشرف الاشياء ورابعها ان شرف الشيء
قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لشدة الاحتياج اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب
نظرا الى ان موضوع علم الهيئة اشرف من موضوع علم الطب وان كان الطب اشرف نظرا الى ان الحاجة الى الطب اشد من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب اشرف
منها نظرا الى ان براهين الحساب اقوى اما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله سبحانه وصفاته وافعاله ومعرفة اقسام المعلومات من المعدوم والموجود … فلا شك
ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين او في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق
بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين واما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر
اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا
وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم وخامسها ان هذا العلم لا يتطرق عليه
النسخ والتغيير ولا يختلف باختلاف النواحي والامم بخلاف سائر العلوم فوجب ان يكون اشرف العلوم وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا العلم
وبراهينها اشرف من الايات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله احد … وآية الكرسي ما لم يجئ مثله في
فضيلة قوله ويسئلونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل وسابعها ان الايات الواردة
في الاحكام الشرعية اقل من ستمائة آية واما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما الايات الواردة في القصص
فالمقصود منها معرفة حكمة الله وقدرته على ما قال الله لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل ولنشر الى معاقد الدلائل
اما الذي يدل على وجود الصانع في القرآن فمملوء منه ولنذكر ههنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق
الارض وخلق الثمرات عن الماء النازل من السماء الى الارض وكل ما ورد في القرآن من عجائب السموات والارض فالمقصود منه ذكر هذه الدلائل واما الذي يدل على
الصفات اما العلم فقوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم اردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو
عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدل سبحانه بتصوير الصور في الارحام على كونه
عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو تنبيه على تلك الدلالة وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذكر تنبيه على كونه عالما
بكل المعلومات لانه تعالى لما كان يخبر عن الغيب فيقع على وفق تلك الاخبار … دل على كونه عالما بالمغيبات واما القدرة فكل ما ذكر
الله من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع الاربعة فذلك يدل على كونه تعالى قادرا مختارا لا موجبا بالذات
واما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان قوله هو الله احد … فان المركب مفتقر الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان احدا وجب ان لا يكون
جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان واما التوحيد فالذي يدل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى

ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض واما النبوة فالذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
واما المعاد فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم واذا ثبت ان علم الكلام … تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع
المطاعن والشبهات القادحة فيها فاي عاقل يمنع من علم الكلام … الى هذه الدلائل التي ذكرها الله تعالى … على دفع المطاعن والقوادح عن
هذه الادلة … ان عاقلا مسلما … ذلك ويرضى به وثامنها ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة واكثر الانبياء اما الملائكة فلانهم
لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون والمراد انه
لما كنت عالما بكل المعلومات كانت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذه المناظرة واما مناظرة الله مع ابليس فهي ظاهرة
واما الانبياء عليهم السلام فاولهم آدم عليه السلام وقد اظهر الله حجته على فضله بان اظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى
الله عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة
في نصرة الحق في هذا العلم حرفة الانبياء عليهم السلام واما ابراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح احواله في هذا الباب مطول وله مقامات احدها مع نفسه وهو
في قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه
على ذلك فقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وثالثها
حاله مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل اما بالقول فقوله ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واما بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه
يرجعون ورابعها حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى آخره وكل من سلمت فطرته علم ان الكلام ليس الا تقرير هذه
الدلائل ودفع الاسئلة والمعارضات عنها فهذا كله بحث ابراهيم عليه السلام في التوحيد واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى آخره واما موسى
عليه السلام فانظر الى مناظراته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما عول في اكثر الامر على دلائل ابراهيم عليه السلام
وذلك لانه حكى في سورة طه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام
في قوله الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعراء ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت ثم لما لم يكتف
فرعون بذلك قال رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا
ينبهك على ان التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرين واما استدلال
موسى عليه السلام على النبوة بالمعجزة فهو قوله او لو جئتك بشيء مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق واما محمد صلى الله عليه وسلم فاشتغاله
بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القرآن مملوء منه وانه عليه السلام اشتغل بجميع فرق الكفار فالاول
الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلائل والثاني الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى ابطل
قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبائع وتأثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر والثالث
الذين اثبتوا شريكا مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا
العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل في قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة
الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى اكثر الدلائل على فساد قولهم والرابع الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل
النبوة وهم الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم
اليهود والنصارى والقرآن مملوء من الرد عليهم ثم انهم طعنوا من وجوه تارة بالطعن في القرآن واجاب بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما
بعوضة وتارة بالتماس سائر المعجزات منه كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القرآن نزل نجوما …
… فاجاب الله بقوله كذلك لنثبت به فؤادك والخامس الذين نازعوا في الحشر والنشر وقد اكثر الله من الدلائل على ابطال قول
المنكرين انواعا كثيرة من الدلائل والسادس الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فائدة فيه فاجاب الله بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم
فلها وتارة بان الحق هو الجبر وانه ينافي صحة التكليف واجاب عنه بانه لا يسأل عما يفعل وانا اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان
الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا المقام
الثاني في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الباقين فاما ان
يجوز فاما ان يجب تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يجب تقليد البعض دون البعض فلا بد ان يتميز المحق عن المبطل بتقليد البعض من غير ان
يكون له سبيل الى … من الاخر واما ان لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب واذا بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية اما المنقول
فيدل عليه الايات والاخبار اما الايات فانها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولا شك ان المراد بقوله
بالحكمة البرهان والحجة فكانت الدعوة بالبرهان والحجة الى الله مأمورا به وقوله وجادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع
لان … فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال
فيه مأمورا به ثم انا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا مأمورين
بذلك الجدال وثانيها قوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم فذم من يجادل بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما
وايضا حكى الله عن قوم نوح قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وثالثها انه تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القرآن افلا ينظرون الى الابل كيف
خلقت سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض ورابعها
انه سبحانه ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لآيات لاولي الالباب ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لآيات لاولي النهى وخامسها ذم
المعرضين فقال وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها وسادسها ان الله تعالى ذم التقليد فقال حكاية
عن الكفار انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا وقال بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد
ليضلنا عن آلهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابراهيم عليه السلام لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم
التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين
الكفار واما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجها واحدا وهو ما روي عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة رضي الله عنه قال جاء رجل من بني فزارة

هو
السلام
ينبوعا

الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امرأتي ولدت غلاما اسود فقال له هل لك من ابل فقال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق قال نعم قال فانى
ذلك قال عسى ان يكون نزعه عرق واعلم ان هذا هو التمسك بالاولى ... وثانيها عن ابي هريرة قال عليه الصلوة والسلام قال الله كذبني ابن آدم ولم يكن
له ان يكذبني وشتمني ابن آدم ولم يكن ينبغي له ان يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله فلن يعيدني كما بدأني وليس اول الخلق باهون علي من اعادته واما شتمه اياي
فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فانظر كيف صحح الله في المقام الاول بالقدرة على الابتداء على القدرة
على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالصمدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية وثالثها روى عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال من
احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة رضي الله عنها انا نكره الموت فذلك كراهيتنا لقاء الله فقال عليه السلام لا ولكن
المؤمن احب لقاء الله واحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله وكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والتفكر في الدلائل مأمور به وعلم ان الخصم تمسك
احدها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور وثالثها انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما امر به
وخامسها انه بدعة اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه بوجوه احدها انا اذا تفكرنا وحصل لنا عقيبه اعتقاد فعلمنا بعد ذلك الاعتقاد
علما اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل ... والثاني ... الاعتقاد
... في الحاصل ... ويدل على تطرق الضعف الى الاول ... والكلام في الفكر الثاني كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها انا رأينا العقلاء تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد ثم كانوا جازمين بانه علم
ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك كان جهلا فاذا شاهدنا ذلك جاز ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن
الجزم بصحة شيء من المطالب المستفادة من الفكر والنظر وثالثها ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال الطلب لان تحصيل الحاصل محال وان كان
غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والغافل عنه يستحيل ان يتوجه اليه الطلب ورابعها ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وهو محال لان ...
وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد ايضا فلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب ان يكون معلوما قبل
ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال وخامسها ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين
لكن حضور المقدمتين دفعة في الذهن محال لانا جربنا انفسنا فعرفنا انا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو
معلوم آخر وسادسها ... ان النظر في الجملة يفيد العلم لكن النظر في الالهيات لا يفيده واحتج عليه بوجهين الاول ان حقيقة الاله غير متصورة
واذا كانت الحقيقة غير متصورة استحال التصديق لا بثبوتها ولا بثبوت صفة من صفاتها بيان الاول ان المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود
منزها عن التحيز والجهة وكونه موصوفا بالعلم والقدرة واما الوجوب والتنزيه فهي سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم
بهذا السلب علما بحقيقته واما الموصوفية بالعلم والقدرة فهي عبارة عن انتساب ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب
والعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان الثاني ان التصديق موقوف على التصور فاذا انتفى التصور امتنع التصديق لا يقال ذاته وان لم تكن
متصورة بحسب حقيقتها المخصوصة الا انها متصورة بحسب لوازمها ... فنحكم على هذا
المتصور ... قلنا هذه المعلومات اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات ...
بهذه الصفات فان التصور ... هو شرط اسناد الصفات الى ذاته ... وحينئذ يعود الكلام فيه كما في الاول
فيلزم التسلسل وهو محال الوجه الثاني ان اظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا انا ثم ان الناس تحيروا في ماهية
المشار اليه بقولنا انا فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من
يقول شيء لا داخل البدن ولا خارجه فاذا كان الحال في اظهر الاشياء كذلك فما ظنك بابعد الاشياء مناسبة عنا وعن احوالنا اما المقام الثاني
هو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ان تحصيل التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان
غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قلنا الوجه
الذي يصدق عليه انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا قد يصدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال فنقول الوجه المعلوم
استحال الطلب لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال الطلب لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا واذا ثبت ان التصورات لما كانت
غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن في القضية البديهية اما ان يلزم
من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد احدهما الى الآخر بالنفي او بالاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكا
وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور تلك التصورات وممتنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الحصول نفيا
واثباتا وممتنعا لا يكون نفيا واثباتا وجب ان لا يكون مقدورا كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات
لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبية لان التصديق الكسبي لا بد ان يكون نظريا فلو كان ... ان يكون واجب اللزوم
عند حضور تلك التصديقات البديهية او لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق
ذلك المطلوب فلم يكن ذلك الاستدلال يقينيا بل ظنيا او اعتقاديا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة
الحصول نفيا او اثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة للعبد اصلا وثانيها
ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المعلوم عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه
مطابقا للمعلوم دون الجهل فانه لا يعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علم كونه مطابقا للمعلوم وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم
على ما هو عليه فاذا لا يمكنه ايجاد العلم به الا اذا كان عالما به ... لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب
ان لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم وثالثها ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل او نظره او السمع والاول باطل لان
الضروري ما يشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستقبحونه ويقولون انه في الاكثر يفضي
بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز عنه والثاني ايضا باطل لانه ان كان العلم بوجوبه نظريا فحينئذ لا يحصل العلم بوجوب النظر
قبل النظر فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث ايضا باطل لانه قبل

النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب
المقام الثالث وهو ان بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله ان يأمر المكلف به وبيانه من وجوه احدها ان النظر
يفضي في اكثر الامر بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم على امر يفضي غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب ان يكون الفكر قبيحا والله
لا يأمر بالقبيح وثانيها ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز ان يعتمد
على عقله في التمييز بين الحق والباطل فانا رأينا ارباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب
واللجاج وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك حقائق الحقائق وثالثها ان مدار الدين لو كان على النظر في
الدلائل لوجب ان لا يستقر الذهن على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا ابتدأ لعله يظهر له مقدمة من مقدمات دليل الدين قدحا ويصير بسبب ذلك
السؤال شاكا في تلك المقدمة فاذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان الظني لا يفيد اليقين فيلزم ان لا يخرج
الانسان كل ساعة عن الدين بسبب ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحث ورابعها انه اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيمياء افلس ومن طلب الدين بالكلام
تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح هذا الباب فيه المقام الرابع ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح ولكنا نقطع بان الله ورسوله ما امرا به ... يدل
عليه ان هذه المطالب لا يخلو اما ان يكون العلم بها ضروريا اغنياء عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها الى التأمل
والتدبر والاستفادة والاول باطل لانه لو وجب ان يحصل في كل الخلق وهو مكابرة لانا نجرب ذكاء الناس في هذا العلم قد يمكنه تحصيله بالسنين
المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف وذلك ان الناس ... لا يحصل ذلك العلم لكونه الا بعد ممارسة السنين والمباحثة الكثيرة فلو كان
الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول عليه السلام بصحة اسلام الرجل الا بعد ان يسأله عن هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل الرسول عليه السلام ذلك
لكان ذلك مشتهرا بالشهرة العظيمة المنقولة بالتواتر لانه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لم يخطر بباله شيء من ذلك علمنا ان ذلك غير معتبر في صحة
الدين فان قيل معرفة اصول الدلائل حاصلة لكل العقلاء انما المحتاج الى التدقيق فيه الاسؤلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة اصل
الدين قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة
تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان التي تتم على تلك العشرة ان كان معتبرا في حصول ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل
مركب من العشرة فقط وان كان غير معتبر لم يكن العلم به زيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل
النقصان ايضا لان التسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبني على الظني اولى ان يكون ظنيا
فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال مثاله اذا ادعى انسان حدوث ... فيعرف بعده ان الواجب ...
قال سبحانه ... يدل على انه عرف الله بدليله ... عارف بالله وعرف بالدليل ان ذلك الحادث ...
ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله وهو المقدمة الثانية لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذه الحوادث الى الافلاك والنجوم والطبيعة
والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فيكون المقدمة تقليدية فيكون المبني عليها تقليديا
لا يقينيا فثبت بهذا فساد ما قلتموه المقام الخامس انه يقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف اما القرآن
فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره
فالواجب الاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق وقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بدين العجائز وقوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو ان هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما
اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن واحد منهم انه نصب نفسه للاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا
ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق واما الاثر فقال مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع الذين
يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال
الشافعي رضي الله عنه لان يبتلى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب
الكلام لم يدخل تلك الكتب في الوصية واما الحكم فهو انه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال الجواب
اما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكروها ... بالنظر فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض واما
الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم مختارون في استخراج تلك الشبه فبطل قولهم انها ليست باختيارنا واما الشبه التي تمسكوا بها في ان
التعويل على النظر قبيح فهو متناقض لانهم يريدون ان يزيلوا هذه الشبه التي اوردوها من قلوبنا واما الشبه التي تمسكوا بها في ان النبي صلى الله عليه وسلم ما امر
به فهو باطل لانا بينا ان الانبياء صلوات الله عليهم باسرهم ما جاؤوا الا بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل الباطل
توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي احسن واما قوله واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج
واما قوله عليه السلام تفكروا في الخلق فذاك انما امر به لنستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب واما قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز فليس المراد الا التفويض
الامور كلها الى الله والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي
واما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح
في الفقه البتة وان عنيتم انهم ما عرفوا الله وصفاته بالدليل فبئس ما قلتم واما ما روي عن السلف في الكلام فمحمول على اهل البدع واما مسألة الوصية فهي معارضة
بما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وافعاله وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصية على العرف فهذا تمام هذه المسألة
وبالله التوفيق المسألة الثانية اما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله تعالى اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري
ان الخلق التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد اما الآية فقوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اي تقدر واما الشعر فقول زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقال آخر
ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ومنه قول العرب
للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين ...
والصورة الخلقاء الملساء لانها ... فثبت

ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير وترتيب واللغة لا تقتضي ان ذلك لا يتأتى الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال العظيمة بالمواقيت وكيفية المصلحة فكل له الذكر الاجري اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه باجماع المسلمين على انه لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك المسألة الثالثة اعلم انه تعالى لما امر بعبادة الله والامر بالعبادة موقوف على معرفة وجود الصانع وما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد ههنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في كتبنا العقلية ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى اما الامكان او الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده تعالى ستة لا مزيد عليها احدها الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم فانهم عدو لي الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وثانيها الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله ههنا الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما سيأتي تقريره وثالثها الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليه لا احب الآفلين ورابعها الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين الوجهين اما دلائل الانفس فهي ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهذا هو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا بد ان يكون لمرجح وليس ذلك المرجح هو الجسمية ولا شيء من لوازمها والا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد ان يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث فيه فاذن لا اختصاص لتلك المؤثرة من بين تلك الاجسام فلا بد وان يكون جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس فلا بد وان يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا جسماني وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة بالايراد في اول كتابه لوجهين الاول ان هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها التصاقا بالعقول وكانت الادلة المذكورة في القرآن يجب ان تكون ابعد الطرق عن الدقة واقربها الى الافهام ليستفيد منها كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في اول كتابه ذلك الثاني انه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحيوة من النعم العظيمة علينا وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من سائر الانواع واعلم ان السلف قالوا في هذا الباب اشياء لطيفة فحكى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى ينجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده وثانيها جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك ودفع الامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم قال الله قال عليه السلام ما لك من اله الا الله وثالثها كان ابو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينا هو يوما في مسجده قاعد اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رأيت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد ولا مجر فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا ورابعها سألوا الشافعي رحمه الله ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم ويأكلها النحل فيخرج منها العسل ويأكلها الشاة فيخرج منها البعر ويأكلها الظباء فيخرج من نوافجها المسك فمن الذي جعل هذه الاشياء كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وآمنوا على يده وكانوا سبعة عشر وخامسها سئل ابو حنيفة مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فيدل على الصانع وسادسها تمسك احمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسابعها سأل هارون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وثامنها سئل ابو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الارض وانظر ... الى آثار ما صنع المليك

على قضب الزبرجد شاهدات ... بان الله ليس له شريك

وتاسعها سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على العليم القدير وعاشرها قيل لطبيب بم عرفت ربك فقال باهليلج مجفف اطلق ولعاب لين امسك وقال آخر عرفته بنحلة باحد طرفيها تعسل وبالآخر تلسع والعسل مقلوب اللسع وحادي عشرها حكم البديهة في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين المسألة الرابعة قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا بذلك فكأنه الزمهم العبادة بين ما له ولاجله يلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول

الطرق الدالة على وجوده تعالى

ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بانه تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة الثاني ان من قبلهم كالاصل لهم وخلق الاصل يجري مجرى الانعام على الفروع فكان الله تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم فيقول لا تظن اني انما انعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب اني كنت خالقا لاصولك وآبائك المسألة الخامسة قوله تعالى لعلكم تتقون فيه بحثان البحث الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب الا ترى الى قوله والذين آمنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه احدها ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله تعالى لعله يتذكر او يخشى اي اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه امره وثانيها ان عادة الملوك والعظماء ان يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات او يظفر منهم بالرمزة او الابتسامة او النظرة الحلوة فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى وثالثها ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة فجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله بمعنى كي ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق فيهم العقول الهادية وازاح عنهم العلل فلو فعل غيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل انه لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء وخامسها قال القفال لعل ماخوذ من تكرر الشيء كقولهم علل بعد نهل واللام فيها هي لام التاكيد كاللام التي يدخل في لقد فاصل لعل عل لانهم يقولون علك ان تفعل كذا اي لعلك فاذا كانت حقيقتها التكرير والتاكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فان فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه البحث الثاني ان لقائل ان يقول اذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون او اتقوا ربكم لعلكم تتقون والجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز بل يوجب الاحتراز فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا قيل في نفس الفعل انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لما اتصل احد الامرين بالآخر اجري اسمه عليه الثاني انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكأنه تعالى امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لائق باصول المعتزلة المسألة السادسة قرأ ابو عمرو خلقكم بالادغام وقرأ ابو السميفع وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته تاكيدا كما اقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيم الثاني بين الاول وما اضيف اليه قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء الى آخر الآية فيه مسائل المسألة الاولى لفظ الذي وهو موضع نصب اما ان يكون في محل النصب وصفا كالذي او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح المسألة الثانية الذي كلمة موضوعة للاشارة الى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذي ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة ادخلت عليه لفظ الذي وهو يحقق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجمل اذا ثبت هذا فقوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضي انهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله المسألة الثالثة ان الله تعالى ذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنين من الانفس وثلثة من الآفاق فبدأ اولا بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب اسباب الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان اولى بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناه بآبائه وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من السماء والانسان اعرف بحال الارض منه باحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متأخر عن المؤثر فلهذا السبب اخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء الثاني وهو ان خلق المكلفين احياء قادرين اصل لجميع النعم واما خلق الارض والسماء والماء فذلك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحيوة والقدرة والشهوة فلا جرم ذكر الاصول على الفروع الثالث ان كلما في السماء والارض من دلائل الصانع فهو حاصل في الانسان وقد حصل في الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لان الانسان حصل فيه الحيوة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه احد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة ههنا اتم كان اولى بالتقديم واعلم ان المذكور في السبب الترتيب قلنا نذكر كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع المسألة الرابعة انه تعالى ذكر ههنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله امن جعل الارض قرارا وقوله الذي جعل لكم الارض مهادا او قوله الذي جعل لكم الارض فراشا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بامور الاول كونها ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فان كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض اثقل من الانسان والثقيلان اذا نزلا كان اثقلهما اسرع والابطأ لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى الشرق والانسان يريد ان يتحرك الى الغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وانه لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه احدها ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا كانت كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام وثانيها الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض ليست كرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجهين الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض الثاني لم صارت الجانب الاحدب يلي

منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب منحصرا وثالثها الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض المواضع اولى من بعض فبقي في الوسط وهذا باطل من وجهين الاول ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك الاقرب وحالة الانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا يعود ورابعها قوم من جعل سبب سكونها دفع الفلك من كل الجوانب للارض كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسطها لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة الاول الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها الثالث ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسرع من انتقالنا الى المشرق الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان تكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع اقل من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء اقرب من الفلك وخامسها ان الارض بالطبع تطلب وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد ان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل المختار وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلزم الوقوف والسؤال عليه ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يكون الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة فوقها فظاهر واما انها لو كانت معلقة بعلاقة لكانت تلك العلاقة محتاجة الى علاقة اخرى لا الى النهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره فلهذا قال ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده الشرط الثاني في كون الارض فراشا لنا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه مما يؤلم البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الابنية منها لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد والشرط الثالث ان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي يغوص فيه الرجل الشرط الثالث ان لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله لونها غبراء ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات الشرط الرابع ان تكون بارزة من الماء لان طبع الارض ان يكون غائصا في الماء فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لما كان فراشا لنا فقلب الله طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من المياه كالجزيرة البارزة حتى صلحت ان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فهاهنا اولى المسئلة الخامسة في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والاثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله والثانية ان يتخرج الرطب فيحصل التماسك في ابدان المركبات والثالثة اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة وصلبة ورملة وسبخة وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا والرابعة اختلاف الوانها فاحمر وابيض واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود والخامسة انصداعها بالنبات وهو قوله تعالى والارض ذات الصدع والسادسة كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله تعالى قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين والسابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله تعالى وجعل فيها رواسي وانهارا والثامنة ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك تمام البيان فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والتاسعة الخبء الذي يخرجه الله من الارض من الحب والنوى وقال تعالى فالق الحب والنوى وقال يخرج الخبء في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهي تردها عليك سبعمائة حبة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والعاشرة حياتها بعد موتها قال تعالى او لم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال واية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها حبا الحادية عشرة ما عليها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة الثانية عشرة ما فيها من النبات المختلف الوانها وانواعها ومنافعها واليه الاشارة بقوله وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة واختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كلوا وارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة قال تعالى [illegible] ومنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان واما حيوانية وهي الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي بثها الله في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال تعالى ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها نحن [illegible] ثم انه تعالى جعل الارض ساترة لقبائحكم بعد مماتكم فقال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وقال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال هو الذي خلق لكم ما في السموات وما في الارض جميعا الثالثة عشرة ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فيجعل فصوص الخاتم وفي كبارها ما يتخذ للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج الناس منه مع كثرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا الشريف الرابعة عشرة ما اودع الله فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج السماء ثم عجزوا عن ايجاد الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقدرة على ايجادهما تبطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة وكذلك ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من ايجاد الشبه من النحاس والزجاج من الرمل فاذا تامل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر الى الاعتراف بهذا التدبير والصانع الحكيم المقدر العليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا الخامسة عشرة كثرة ما يوجد على الجبال والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغاء

ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وجيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكلها تحمل مياهها عذبة للسقي والزراعة وسائر المنافع المسئلة السادسة في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه احدها ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها وثانيها لما اتى ادم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة وقال الله لا يسكن في جواري من عصاني وثالثها قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثل ذلك ورابعها ان في اكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر وقال اخرون بل الارض افضل لوجوه احدها انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة وثانيها قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى وثالثها قوله تعالى في البقعة المباركة من الشجرة ورابعها قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وخامسها وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وسادسها وصف جملة الارض بالبركة فقال قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل واي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن الوحوش ومرعاها وانها مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي الارض ايات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها ايات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمتقين وسابعها انه تعالى خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وثامنها ان الله كرم نبيه عليه الصلاة والسلام فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها طهورا اما قوله والسماء بناء ففيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى ذكر السموات والارض في مواضع وما ذكر السموات والارض بينهما الا عظم شانهما وعلى ان له سبحانه وتعالى فيهما اسرارا عظيمة وحكمة بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم المسئلة الثانية في فضائل السماء وهي من وجوه الاول انه تعالى زينها بسبعة اشياء بالمصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش وهو رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم وما يسطرون فهذه سبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الايات والاخبار الثاني انه تعالى سمى السموات باسماء تدل على عظم شانها سماء وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء وتكون السماء كالمهل يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبداها في ايتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال او لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاتصال والانفصال والتدبير في كيفية صعودها وخلقها يدل على انه سبحانه وتعالى خلقها لحكمة بالغة على ما قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا الثالث انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الضياء والصفاء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد الرابع قال بعض العلماء السموات والارضون على صفتين موثر غير متاثر والارض متاثر غير موثر والموثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض في الاكثر وايضا في اكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتتعين مطارح الشعاعات على الارض فكانت الارض الواحدة كافية الخامس ذكر في لون السماء وما فيه من حسن التدبير فان هذا اللون اشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يامرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل اديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع بها الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير وشكلها افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج يعني ما فيها فصول ولو كان سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة المسئلة الثالثة في فضائل السماء وبيان فضائلها ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تامل المنفعة في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع احتياجهم الى الهدوء لراحة ابدانهم وتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه وايضا لولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا الثالث انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق ما عليها من حيوان ونبات على ما قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الله سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة سراج يرفع لاهل بيت بمقدار حاجاتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا ما في طلوع الشمس وغروبها اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويستكثف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوانات للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتنحل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيا للبناء والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الابدان وفسدت واما حركة الشمس فتامل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا كان الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق والغني قد يرفع بناءه على كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان للغني منع نور الشمس فانا ادير الفلك وادير ها عليه حتى يجد الفقير نصيبه واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء فهو انه لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لكان التاثير مخصوصا في بقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالتها الى النارية ولم يتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النهوة والفجاجة وفي موضع اخر صيف دائم يوجب الاحراق وفي موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم تكن عودات متتالية وكانت الكواكب [illegible] لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كانت هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مرة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تاثيره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية واما كيفية ارتباط الكواكب بها كذا وجد في الاصل بياض

هذا كله هو الكلام في الشمس وأما القمر وهو المسمى بآية الليل فاعلم أنه تعالى جعل طلوعه مصلحة وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت وغروبه في وقت آخر لمصلحة أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فستره الليل وأخفاه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لأدركه العدو وهو الذي أومى إليه المتنبي شعر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر ومن الحكايات أن أعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده فلما طلع القمر وجده فنظر إلى القمر فقال إن الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فإذا شاء نورك وإذا شاء كورك ولا أعلم مزيدا أسأله لك ولئن أهديت إلي سرورا لقد أهدى الله إليك نورا ثم أنشأ يقول شعر ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر وقد كفيتني التفصيل والجملا إن قلت لا زلت مرفوعا فأنت كذا أو قلت زانك ربي فهو قد فعلا ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول يقرب الأجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك العاشق ويبلي الكتان ويهرم الشاب وينسي ذكر الأحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم من يفضل القمر على الشمس بوجهين أحدهما أن القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله شعر وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال وثانيهما أن العرب قالوا القمران فجعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر في قوله والشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها وأنه قال في هذه الجملة منقصة بقوله منكم كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة وقال مثل الأعمى والبصير وقال فمنهم ظالم لنفسه أما النجوم ففيها منافع المنفعة الأولى كونها رجوما للشياطين وثانيها معرفة القبلة والثالثة أن يهتدى بها المسافر في البر والبحر قال تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها وأنواع النجوم على ثلاثة أقسام غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى وأيضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل إلا أنه لا يكفي في معرفة الأجرام والأبعاد شعر فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح قال الله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول وقال وما أوتيتم من العلم إلا قليلا وقال ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب وقال ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذاتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الأشياء عنهم ولهذا اعترف بعجزهم عن معرفة الحقائق فقال قائلهم شعر وأعرف ما في اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي وقال لبيد لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع المسألة الرابعة في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ إذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والإنسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوان مصروفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية أما قوله تعالى وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعلم أنه تعالى لما خلق الأرض وكانت كالصدفة والدرة المودعة فيها آدم وأولاده ثم علم أصناف حاجاتهم فكأنه قال يا آدم لا أحوجكم إلى شيء غير هذه الأرض التي هي لكم كالأم فقال أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فلتنظر يا عبدي إن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ولو أني خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم إني فعلت هذه الأشياء في الدنيا مع أنها سجن فكيف الحال في الجنة فالحاصل أن الأرض أمك بل أشفق من الأم لأن الأم تسقيك لونا واحدا من اللبن والأرض تطعمك كذا وكذا لونا من الأطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه نردكم إلى هذه الأم وهذا ليس بوعيد لأن مكان الرجوع إلى الأم مكانك من الأم التي ولدتك أضيق من مكانك من الأرض ثم إنك كنت في بطن الأم الصغرى تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى كما كنت في بطن الأم الصغرى لأنك حين كنت في بطن الأم الصغرى ما كانت عليك زلة فضلا من أن تكون كبيرة بل كنت مطيعا لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك وبكرة اليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تجيبه برجلك واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بإنزال الماء من السماء على الأرض والإخراج به من بطنها أشباه النسل الحاصل من الحيوان من أنواع الثمار رزقا لبني آدم ليتفكروا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحتهم ويعرفوا أن شيئا من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا القادر الذات المختلفة الصفات وهو الحكيم سبحانه وتعالى وههنا سؤالات السؤال الأول هل يقولون إن الله تعالى خلق هذه الثمرات عقيب نزول الماء إليها بمجرى العادة أو يقولون إن الله خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الأرض طبيعة قابلة فإذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى الجواب لا شك أن على كلا القولين لا بد من القول بالصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأن الثمرة لا معنى لها إلا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة ويبوسة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى لأن المصحح للمقدورية إما الحدوث أو الإمكان وهما مشتركان في الكل فإنه يلزم أن يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الأعراض في الجسم ابتداء من غير هذه الوسائط وهذا هو الدليل العقلي ومن الدلائل النقلية ما ورد في الخبر بأنه تعالى يخرج نعيم أهل الجنة ثمارا من غير هذه الوسائط إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا ينافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة للأجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك ولا بد فيه من دليل السؤال الثاني لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فأي الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة الجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكر أهل الحكمة المفصلة وجوها أحدها أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن يفعل ذلك على ترتيب وتدريج لأن المكلفين إذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا أنفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا أنهم لما احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق لطلب المنافع الدنيوية فبأن يتحملوا الطلب للمنافع الأخروية التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى وصار هذا كما أنه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنا إذا تحملنا مرارة الدواء دفعا لضرر المرض فلأن نتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى وثانيها أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري بإسنادها إلى القادر الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء أما لما خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب وثالثها أنه على هذا التقدير يكون للملائكة ولأهل الاستبصار عبرة في ذلك [illegible] السؤال الثالث قوله وأنزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وليس الأمر كذلك فإن الأمطار إنما تتولد من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وهو المطر الجواب من وجوه أحدها أن السماء إنما سميت سماء لسموها فكل ما سماك فهو سماء فإذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها أن الحرارة تحرك الأجزاء الرطبة من عمق الأرض إلى جو الهواء وهي القوة السماوية

[illegible]

على عبادتها التي كانوا يعتقدون أنها صور الله والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين بذلك التقرب إلى الله تعالى [illegible] فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد التشبيه وثانيها ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فإن بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والأحوال المتباينة ثم إنهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذاتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للإله الأكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالأولون اعتقدوا أنها هي الإله في الحقيقة والفريق الثاني اعتقدوا أنها هي الوسائط بين الله وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما رأوا الكواكب مستترة في أكثر الأوقات عن الأبصار اتخذوا أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادة تلك الأجرام العالية ومتقربين إلى أشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة ألغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها أن أصحاب الأحكام كانوا يعينون أوقاتا في السنين المتطاولة نحو الألف والألفين ويزعمون أن من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فإنه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة في الخصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم أنهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر ورابعها أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الإنسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة عند الله على ما أخبر الله عنهم هذه المقالة في قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون إليها لا لها كما أنا نسجد إلى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل المسألة الثانية فإن قال قائل ما الرد على من يعبد الأوثان على الوجوه التي ذكرتموها فإن قلنا بلزوم من إثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الأوثان الجواب أنه تعالى إنما نبه على ذلك [illegible] الأرض والسماء مخلوقين بما بينا أن الأرض والسماء يشاركان سائر الأجسام في الجسمية فلو لم يكن اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الصفات لأجل تخصيص مخصص وبينا أن ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو أيضا إلى مخصص آخر فوجب أن لا يكون جسما وإذا ثبت هذا فقول من ذهب إلى عبادة الأوثان بناء على اعتقاد التشبيه فما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل وأما القول الثاني وهو أن هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أثبتنا بالدلالة أن كل جسم فإنه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به إلى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت أنها عبيد لا أرباب وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لأن تأثير الطلسمات إنما يتم بناء على أن للكواكب تأثيرا في الناس فإذا بطل أن الكواكب تتصرف فينا بطل قولهم وأما القول الرابع [illegible] فليس في العقل ما يوجبه ويحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه وأما القول السادس فهو مبني على التشبيه فثبت بما قررناه أن إقامة الدلالة على افتقار العالم إلى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الأوثان على كل التأويلات المسألة الثالثة علماء اليونانيين كانوا قبل زمان الإسكندر عمدوا إلى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والأجرام النيرة واتخذوها معبدا لهم خاصة وقد كان هيكل العلة الأولى وهي عندهم الأمر الإلهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورة كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوف مربع وهيكل عطارد مثلثا في جوف مستطيل وهيكل القمر مثمنا ونقل أصحاب التواريخ أن عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة إلى البلقاء فرأى قوما يعبدون الأصنام فسألهم عنها

لحي

فقالوا هذه ارباب نستنصر بها فننصر ونستشفي بها فنشفى فالتمس منهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه
في الكعبة ودعى الناس الى تعظيمه وذكر ان اول من فعل ذلك ملك شابور ذي الاكتاف واعلم ان بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بصنعاء
وخربه عثمان بن عفان ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل لكلب
وسواع لبني هذيل ويغوث لبني مذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات بالطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج
والعزى لكنانة بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى
وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول شعر أربا واحدا أم ألف رب ادين اذا تقسمت الامور تركت اللات والعزى جميعا كذلك
يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة

قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذكر ما يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله تعالى من قول الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بيانه بطريقين الاول ان يقال ان القرآن لا يخلو اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زائدا على كلام سائر الفصحاء بقدر لا ينقض العادة او زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث انما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان يأتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا هو تقرير وجه الدلالة وظهر انه سبحانه وتعالى كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد وكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراءها فدل ذلك على كونه معجزا احدها ان فصاحة العرب اكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف حرب او غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شيء فكان يجب ان لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم وثانيها انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما اسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحا كما ترى وثالثها ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح انما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القرآن لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته ورابعها ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا وخامسها انه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة وسادسها انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وشعر زهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن ويضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القرآن فانه جاء فصيحا في كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى انه تعالى قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال في الترهيب أفأمنتم ان يخسف بكم جانب البر وقال أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض الى آخره وقال وخاب كل جبار عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال تعالى في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الى قوله ومنهم من اغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه افرايت ان متعناهم سنين وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد الى آخره وسابعها ان القرآن اصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله ماخوذ من القرآن وكذا علم اصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد [illegible]

ما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل تحته انواع كان افراد كل واحد من الانواع عن صاحبه احسن وثالثها ان القارئ اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في آخر كان انشط له وابعث على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى فرسخا نفس ذلك منه ونشطه للسير ومن ثمها ان الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل في نفسه ذلك ويغتبط به ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة افضل المسألة الرابعة قوله تعالى فأتوا بسورة يدل على ان القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما انزله الله تعالى بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب في ايام عثمان رضي الله عنه فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القرآن المسألة الخامسة اعلم ان التحدي بالقرآن جاء على وجوه احدها قوله فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما وثانيها قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثالثها قوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها قوله فأتوا بسورة من مثله ونظيره هذا كمن يتحدى بتصنيف فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه ائتني بربعه ائتني بمسألة مثله فان هذا هو النهاية في التحدي وازالة العذر فان قيل قوله فأتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على امثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة حد الاعجاز فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين امره معجزا ففي التقديرين يحصل المعجز المسألة السادسة الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود فيه وجهان احدهما انه عائد الى ما في قوله مما نزلنا اي فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عائد الى عبدنا اي فأتوا ممن هو على حالته من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل على الترجيح وجوه احدها ان ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس فأتوا بسورة مثله وثانيها ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا فوجب صرف الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القرآن منزل من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله وثالثها ان الضمير لو كان عائدا الى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او انفردوا وسواء كانوا اميين او كانوا عالمين محصلين اما لو كان عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضي الا كون احادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد صلى الله عليه وسلم الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد عليه الصلاة والسلام لان الجماعة لا تماثل الواحد والقارئ لا يكون مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على الوجه الاول اقوى ورابعها انا لو صرفنا الضمير الى القرآن فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم فكونه معجزا انما يكمل بتقدير كمال حاله في كونه اميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقدير نوع من النقصان في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان الاول اولى وخامسها انا لو صرفنا الضمير الى محمد صلى الله عليه وسلم لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القرآن عمن لم يكن مثل محمد عليه الصلاة والسلام في كونه اميا ممكن ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي وغير الامي ممتنع فكان هذا اولى المسألة السابعة في المراد من الشهداء وجهان الاول ان المراد من ادعوا من اتخذتموها آلهة من دون الله فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لما انها تنفع وتضر فقد دفع في منازعة محمد عليه الصلاة والسلام الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستغاثة بها والا فاعلموا انكم مبطلون في ادعاء كونها آلهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين الاول في ابطال الهيتها والثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القرآن والثاني ان المراد من الشهداء الاكابر او من يوافقهم في انكار امر النبي عليه الصلاة والسلام والمعنى فادعوا اكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فايهما اولى قلنا اما الاول فيمكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر والاوثان والاكابر مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم انصارا لهم واعوانا فاذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه واما الثاني فنقول الاولى حمله على الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح ان يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي بالشهادة وذلك لا يتحقق الا في حق رؤسائهم اما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما في لفظ الشهداء او في لفظ الاوثان او يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه يصير كانه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لتعاونكم على هذا الانكار فان المتعصبين على المذهب يشهد بعضهم لبعض بمكان الموافقة فحسنت الاضافة في قوله شهداءكم اولا انه كان في العرب من يشهد على المتنازعين في الفصاحة بان ايهما اعلى درجة من الآخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز المسألة الثامنة اما دون فهو ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الدنيء الحقير ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الشيء ادناء بعضه من بعض فيقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان الاول ان متعلقه شهداءكم وهذا فيه احتمالات الاول ان المراد ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وفي امرهم بان يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم والثاني ادعوا شهداءكم من دون الله اي من دون اولياء الله ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاشعار بان شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطباع السليمة ان يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيها ان متعلقه هو ادعوا والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة يصح بها الدعاوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد انا لصادقون المسألة التاسعة قال القاضي هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه مبني على تعذر مثله ثم يجوز الفعل منه فيبقى كون العبد فاعلا لم يمكنا اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز وثانيها ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم وثالثها ان ما يضاف الى العبد فانه تعالى هو خالق له فتحديه تعالى لم يصح في التحقيق الا انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان

في التحدي بالقرآن

من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعله لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الكل الا بالجبر وثانيها ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا
له فيما ادعاه ولو لم يكن كذلك من قبل الله تعالى لم يكن داخلا في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله والجواب
ان المطلوب من التحدي ان يأتي الخصم بالمتحدى به قصدا او ان يتفق ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاق لا يحصل في وقعة فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت
ان اتيانه بالمتحدى به موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما اورده
علينا فيبطل كل ما قاله اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا اعلم ان هذه الآية دالة على الاعجاز من وجوه اربعة احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في
غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف
اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القرآن او بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما اتوا به ظهر العجز وثانيها
هو انه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من
النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون وجلا خائفا مما يعود فضيحة يعود وبالها على جميع اموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم
فلولا معرفته باضطرارهم حالهم بانهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ الطرق وثالثها انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة
نبوته لما قطع في الخبر بانهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور البتة
لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا في امره ورابعها انه وجد مخبره على ذكره لان من ايامه عليه السلام الى عصرنا
هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعاديه ويطعن في الدين ويشتد دواعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة
في الدلالة على الاعجاز مما يشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال وههنا سؤالات
السؤال الاول انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهلا جيء باذا الذي للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان احدهما انه يساق القول معهم على
حسب حسبانهم وانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام الثاني انه يتهكم عليهم كما يقول الموصوف بالقوة و
الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاويه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالب تهكما عليه السؤال الثاني لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به
الجواب لانه لو قال فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محلها الجواب لا محل لها لانها
جملة اعتراضية السؤال الرابع ما حقيقة لن في باب النفي الجواب لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك
فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا وفيه ثلثة اقوال احدها اصلها لا ان وهو قول الخليل وثانيها لا ابدلت الفها نونا وهو قول الفراء وثالثها حرف ينصب
لتأكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب
اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد
فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد وهذا هو الايجاز الذي هو من ابواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد
بانابة اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار السؤال السادس ما الوقود الجواب ما يرفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه
الفتح قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدت النار وقودا عاليا والوقود اكثر والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية
بالمصدر كما يقال فلان فخر بلده وزين قومه السؤال السابع صلة الذي يجب ان تكون قصة معلومة فكيف علم اولئك ان نار الآخرة توقد بالناس
والحجارة الجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوا قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم
نارا وقودها الناس والحجارة السؤال الثامن فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة الجواب تلك الآية نزلت
بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مشيرا بها الى ما عرفوه اولا السؤال التاسع ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة
الجواب انها نار ممتازة عن النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين الاول ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس
بها او احماء الحجارة اوقدت اولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه واحماؤه وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما يحرق الثاني انها لافراط
حرها تتقد في الحجر السؤال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا الجواب لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما
وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة لها فقوله انكم وما تعبدون من دون
الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين
يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم بمكانهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا في ايلامهم واغراقا في تحسرهم
ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها
جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه
النار والاتقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار
تطفأ بها النيران فكانه قال تلك النار بلغت لقوتها ان تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا اما قوله اعدت للكافرين
فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة للفساق اهل
الصلاة الكلام في المعاد قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة
رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة
تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى اذا ذكر آية في الوعيد ان يعقبها بآية في الوعد وههنا مسائل المسألة
الاولى اعلم ان مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسألة اما ان يقع عن امكانها او عن وقوعها اما الامكان
فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل [illegible] الوجه الاول
ان كثيرا مما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف صحة النبوة عليه امكن
اثباته بالدليل النقلي وهذه المسألة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما اقام دليلا بل اكتفى بالقطع
بالدعوى واما اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا بالله
جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى

وربي

وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم الوجه الثاني انه تعالى اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر
الله هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون فاجابهم تعالى بقوله قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه
بامور اربعة اولها قوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ووجه الاستدلال به ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل
المنبث في آفاق اطراف الاعضاء ولهذا يشترك الاعضاء في الالتذاذ بالوقاع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على
البنية حتى انها تجمع تلك الرطوبة الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها
كانت متفرقة في اطراف بدن الحيوان فجمعها الله في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة
فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة وانه تعالى ذكرها في مواضع
من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله
هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد افلح بعد ذكر
مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق
[illegible]
الحيوانات الارض الحقول ان رحمة الله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته الى قوله كذلك نخرج الموتى
لعلكم تذكرون وثالثها قوله افرايتم النار التي تورون الى آخره ووجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا
النار لطيفة والشجرة كثيفة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا امسك
الله في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن
تركيب الحيوانات وتاليفها وانه تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون
واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النمل امر الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح الى قوله امن يبدأ
الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج فقال وترى الارض هامدة فكانه تعالى بين ان العناصر الاربعة في جميع احوالها شاهدة با
مكان الحشر والنشر النوع الثاني من الدلائل الدالة على امكان الحشر والنشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا
فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله سبحانه وقالوا ائذا كنا عظاما ورفاتا ائنا لمبعوثون خلقا
جديدا قل كونوا حجارة او حديدا الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله في الروم وهو الذي
يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة النوع الثالث الاستدلال باقتداره على
السموات على اقتداره على الحشر والنشر في آيات منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم ومنها في سورة
يس اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض
ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق ائذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد الى قوله رزقا للعباد واحيينا به
بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد النوع الرابع الاستدلال على وقوع الحشر بانه لا بد من اثابة المحسن
وتعذيب العاصي وتمييز احدهما عن الآخر ومنها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات
بالقسط ومنها في طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار النوع الخامس
الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر ومنها خلقة آدم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها
كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى

الدلائل على امكان الحشر

عليها السلام فانه كما استدل على امكانها بعين ما استدل به على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف وذكر
قال وليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلام وهي قوله وآتيناه اهله ومثلهم معهم فقيل وآتيناه اهله يدل على انه
تعالى احياهم بعد ما ماتوا ومنها ما ظهر على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال واحيي الموتى وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون
طيرا باذني ومنها قوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذه هي الاشارة الى اصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر
وسياق الاستقصاء في كل آية من هذه الآيات يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر كافر والدليل عليه قوله ودخل
جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره
اكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الاستدلال ان دخول هذا الشيء في الوجود ممكن في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في المرة الاولى
علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك فذلك من اسناد ذلك الى عجزه حيث لا يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه والى جهله حيث تعذر
تمييز اجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الآخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا المسئلة الثانية
هذه الآيات صريحة في ان الجنة والنار مخلوقتان اما النار فلقوله تعالى في صفتها اعدت للكافرين وهو صريح في انها مخلوقة اما الجنة فلقوله تعالى في آية
اخرى اعدت للمتقين واعلم انه تعالى قال ههنا وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك
وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان المسئلة الثالثة اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن
او المطعوم والمنكوح فوصف تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعوم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا والمنكوح بقوله ولهم فيها ازواج
مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعم منغصا فبين تعالى ان هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت
دالة على كمال التنعم والسرور ولنتكلم الآن في الفاظ الآية اما قوله تعالى وبشر ففيه سؤالات السؤال الاول علام عطف هذا الامر الجواب من وجوه احدها انه
ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على
جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وثانيها انه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول
يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم وثالثها قرأ زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت السؤال الثاني
من المأمور بقوله وبشر الجواب يجوز ان يكون رسول الله وان يكون كل احد كما قال عليه الصلوة والسلام بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم
القيمة لم يأمر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد مأمور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه وفخامة شأنه حقيق بان يبشر به كل من قدر
على البشارة به السؤال الثالث ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر
فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد و
تباشير الصبح ما ظهر من اوائل ضوئه واما فبشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه
ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك اما قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه الآية
تدل على ان الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل المسئلة الثانية
من الناس من اجرى هذه الآية على ظاهرها فقال كل من اتى بالايمان والعمل الصالح فله الجنة فاذا قيل له فلو اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر فقال
هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بينهما محال وايضا القول بالتحابط
محال فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض في نفسه ممتنع وانما قلنا ان القول بالتحابط محال لوجوه احدها ان الاستحقاقين اما ان يتضادا او لا فان
تضادا كان طريان الطاري مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثانيها ان المنافاة حاصلة
من الجانبين فليس زوال الباقي بطريان الطاري اولى من اندفاع الطاري لقيام الباقي فاما ان يوجد الامران وهو محال او يترجح احدهما فيبطل القول بالتحابط
وثالثها ان الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المتقدم اكثر او اقل فان تساويا فلنفرض ان يقال الكافر قد حصل استحقاق عشرة اجزاء من الثواب ثم طرى استحقاق
عشرة اجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من اجزاء استحقاق الثواب وذلك ان كل واحد لم يكن تأثيره في هذا
الجزء في ازالة ذلك الجزء اولى من تأثيره في جزء آخر فان اثر فاما ان يؤثر كل واحد من هذه الاجزاء الطارية في ازالة
كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم ان يجتمع على كل واحد من تلك الاجزاء علل كثيرة وكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وذلك محال واما
ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من الباقية من غير مخصص وذلك محال لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح واما ان كان المتقدم
اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فليس بعض اجزاء الباقي بان ينظر بالزوال اولى من سائر الاجزاء فاما ان يزول الكل وهو محال لان الزائد لا يزول
بالناقص وتعيين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال واما ان لا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضا فان الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقى
الطاري او يزول فان بقي الطاري فلم يفعل به شيء من العقاب وان زال الطاري بزواله فهو يقتضي الابتداء فان يجب تأثير كل واحد منهما في ازالة الآخر معا
او على الترتيب والاول باطل لان المؤثر لابد ان يكون موجودا حالة التأثير فلو حصل الزوالان معا فيلزم ان يوجد حال ما عدما وهو محال
وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان يغلب الغالب واما ان كان المتقدم اقل فاما ان يكون المؤثر في ازالته بعض اجزاء الطاري وذلك لان جميع اجزائه صالح للازالة
فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل مؤثرا في الازالة فيلزم ان يجتمع على معلول واحد علل مستقلة وهو محال فقد ثبت بهذه الوجوه فساد
القول بالاحباط وعند هذا تعين ان الجواب عن قول الآخر ان يقال انه متى حصل هذا الشرط حصل ايمانه لانه لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا انه ما
اتى بالايمان وكان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط الثاني ان العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول اهل السنة ومختارنا
فبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فانه قال ما بشرهم بان لهم جنات لم يحصل ذلك على
الوجوب ولما لم يكن في الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجازا المسئلة الرابعة الجنة البستان من النخل
والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانها والتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها
سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار الجواب اما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب
كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاق العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال
لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب او يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار

مراده

[illegible]

فهو ثابت على نسب اهل المعرفة وجملة كمال السعادة ليس الا في معرفة ذاته ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية وطبقات
الارواح وعالم السموات وبالجملة بحيث يصير روح الانسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال
الالتذاذ لان الانسان مشغول بالعلائق البدنية معوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة و
الغبطة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا
وذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة
والسرور وفي الآخرة افادت هذه الاشياء لزوال العائق اما قوله تعالى واتوا به متشابها ففيه سؤالان الاول الى ماذا يرجع الضمير في
قوله واتوا به الجواب ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعني اتوا بذلك النوع متشابها اي يشبه الحاصل
منه في الآخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة ايضا فالى الشيء المرزوق في الجنة يعني واتوا بذلك النوع في الجنة
بحيث يشبه بعضه بعضا السؤال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام الجواب انه كلام معترض لما حكي عن اهل الجنة من ادعاء تشابه
الارزاق في قولهم هذا الذي رزقنا من قبل فانه تعالى صدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابها اما قوله تعالى ولهم فيها ازواج
مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن من جميع الخصال الذميمة لا سيما ما يختص
بالنساء ولما احتمل اللفظ على الكل لكون الكل يتناول القسمين من غير تخصيص قال اهل الاشارة وهذا يدل على انه لابد من التنبيه لمسائل
احدها ان المرأة اذا حاضت فانه تعالى منعك من مباشرتها قال تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا منعك من مقاربتها لاجل
النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الازواج للولي في الجنة مطهرات فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي
مع انك غير معذور فيها كان اولى وثانيها ان من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع من دخول المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته
من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك ان آدم عليه السلام لما اتى بالزلة اخرج منها فاذا ان كان على ثوبه
ذرة من نجاسة لا يصح صلاته عند الشافعي فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالان السؤال الاول
هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه بيت الحماسة
واذا العذارى بالدخان تقنعت ... واستعجلت نصب القدور فملت ... والمعنى وجماعة ازواج مطهرة وقرأ زيد بن علي مطهرات
وقرأ عبيد بن عمير مطهرة بمعنى متطهرة السؤال الثاني هلا قيل طاهرة الجواب في المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله
وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله هو الذي زينهن لاهل الثواب اما قوله تعالى وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة
الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر اما الآية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
افائن مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم واما الشعر
فقول امرئ القيس ... وهل ينعمن الا سعيد مخلد ... قليل الهموم ما يبيت باوجال ... وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء
دام او لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف اما الآية فقوله تعالى خالدين فيها ابدا ولو كان التأبيد داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا
واما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في هذا
اللفظ واما دوام الثواب فقد قال اهل العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب الدوام لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع
ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي ان لا ينفك اهل الثواب
البتة من الغم والحسرة اما قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين آمنوا فيعلمون
انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين
ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين
بالدليل كون القرآن معجزا اورد ههنا شبهة اوردها الكفار قدحا في ذلك واجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن ذكر النحل و
الذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه معجزا

واجاب الله عنه بان صغر هذه الاشياء لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملا على حكمة بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في الآية مسائل. المسئلة الاولى عن ابن عباس رضي الله عنه انه لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود اي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية والقول الثاني ان المنافقين طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا والقول الثالث ان هذا الطعن كان من المشركين قال القفال الكل محتمل هاهنا اما اليهود فلانه قيل في آخر الآية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبني اسرائيل واما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فالذين في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان هاهنا اذا ثبت هذا فنقول هذه السورة هي الموضع الذي ذكر المنافقين وذكر اليهود والمشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز ان يكون ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه مفيد في نفسه. المسئلة الثانية اعلم ان الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحيوة يقال حيي الرجل كما يقال نسي وحشي وشظي الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحيوة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في الجسم ولكنه وارد في الاحاديث روى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حيي كريم يستحيي اذا رفع العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان الاول وهو القانون في امثال هذه الاشياء ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى اما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف ان ينسب الى القبيح واما النهاية فهي ان يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحياء في حق الله فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهي انزال العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ اعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهو انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب الثاني يجوز ان يقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا الكلام على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس اثباتا فيجب ان لا يطلق على طريقة النفي ايضا عليه وانما يقال انه تعالى لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحيي ويطلق ذلك فمحال لانه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله في كتابه من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن اطلاقه جاز ان يطلق في المخاطبة فلا يجوز ان يطلق ذلك الا مع بيان ان ذلك محال ولقائل ان يقول لا شك ان هذه الصفات منفية عن الله فكان الاخبار عن انتفائها صدقا فوجب ان يجوز [illegible] الاخبار عن انتفائها بل على صحتها عليه تتقوى هذه الدلالة الاخيرة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوته لغيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة ايضا كان ذلك احسن [illegible]. المسئلة الثالثة اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه احدها اطباق العرب والعجم على ذلك اما العرب فذلك مشهور عنهم فقد تمثلوا باحقر الاشياء فقالوا في التمثيل بالذرة اجمع من ذرة واضبط من ذرة واخفى من ذرة وفي التمثيل بالذباب اجرأ من الذباب واخطأ من الذباب واطيش من الذباب واشبه من الذباب بالذباب والج من الذباب وفي التمثيل بالقراد اسمع من قراد واعلق من قراد واضعف من قراد وآكل من قراد وقالوا في الجراد اطير من جرادة واحطم من جرادة وافسد من جرادة واصفى من لعاب الجراد وفي الفراشة اضعف من فراشة واجهل من فراشة واطيش من فراشة وفي البعوضة اضعف من بعوضة واعز من مخ البعوضة وكلفني مخ البعوضة مثل في تكليف ما لا يطاق واما العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنة وامثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وارادت ان تطير عنها يا هذه استمسكي فاني اريد ان اطير فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف بطيرانك وثانيها انه ضرب الامثال في انجيل عيسى عليه السلام بالاشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع واثمر العشب غلب عليه الزوان فقال عبيد الزارع يا سيدنا اليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن اين هذا الزوان قال لعلكم ان ذهبتم ان تقلعوا الزوان فتقلعوا معه حنطة دعوهما يربيان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين ان يلتقطوا الزوان من الحنطة وان يربطوه حزما ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة الى الخزائن وافسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو ابو البشر والقرية هي العالم والحنطة الجيدة النقية هي نحن ابناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس واصحابه والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون اهل الخير الى ملكوت الله واهل الشر الى الهاوية وكما ان الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الاثم فيلقونهم في اتون الهاوية فيكون هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هنالك في ملكوت ربهم من كانت له اذن تسمع فليستمع وضرب لهم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء رجل اخذ حبة الخردل وهي اصغر الحبوب فزرعها في قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعششت في فروعها وكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله اجره وعظمه ورفع ذكره ونجاه ممن اهتدى به وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرجون الحكمة من افواهكم وتبقون الغل في صدوركم وقال قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والارضة فيفسدها ولا في البرية حيث السموم واللصوص فيحرقها السموم ويسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال [illegible] وهناك رزقها وهو لا يعرفن [illegible] ما هو في جوف الحجر الاصم او في جوف [illegible] الا الله فلا تعقلون وقال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم كذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم فظهر ان الله ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة واما من العقل فلان طبع الخيال يميل الى المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده ادركه العقل ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه ادركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني يكون اكمل ويتضح هذا في ان الانسان يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا وثالثها ان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح فوجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان اما

ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق الكبير والصغير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لانه قد احكم جميعه وليس الصغير اخف عليه من العظيم ولا العظيم اصعب عليه من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضرب به مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الاليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فاذا اراد تعالى ان يقبح عبادتهم الاصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب ليبين ان قدر مضرتها لا يندفع بهذه الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهن وادخل في الضعف من ذلك وكلما كان المضروب به المثل اضعف كان المثل اقوى واوضح. المسئلة الرابع قال الاصم ما في قوله مثلا ما صلة زائدة كقوله فبما رحمة من الله لنت لهم وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون في القرآن زيادة ولغو والاصح قول ابي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان احدهما النصب وفي لفظة ما على هذه القراءة وجهان الاول انها مبهمة وهي التي اذا قرنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية بيانه ان الرجل اذا قال لصاحبه اعطني كتابا انظر فيه فاعطاه بعض الكتب صح له ان يقول اردت كتابا آخر ولم ارد هذا ولو قال اعطني كتابا ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتابا اي كتاب كان الثاني انها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة واما قراءة الرفع ففيها وجهان الاول انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة فحذف المبتدأ كما حذف في تماما على الذي احسن الثاني ان تكون استفهامية فانه لما قال ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب المثل به بل له ان يتمثل بما هو اقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار وديناران. المسئلة الخامس قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم. المسئلة السادس [illegible] نصب بعوضة بانه عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب ومثلا حال [illegible] او انتصبا مفعولين [illegible] [illegible] فهي على الجواب [illegible]. المسئلة السابع قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشيء لانه قطعة منه والبعوض في اصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت ومن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي لقلة جرمه وصغره لان بعض الشيء قليل بالقياس الى كله والحجة لمن جعل هذا المثل [illegible] من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جدا وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل اصبعه في الخبيص وذلك لما ركب الله في رأس خرطومه من السم. المسئلة الثامن في قوله فما فوقها وجهان احدهما ان يكون المراد فما هو اعظم منها في الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله بهذه الاشياء والثاني ان المراد فما فوقها في الصغر اي بما هو اصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه احدها ان المقصود من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا وثانيها ان الغرض هاهنا بيان ان الله لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول يقال ان فلانا لا يتحمل الذل في اكتساب الدنيا بل انه لا يتحمل الذل في اكتساب ما فوق يعني في القلة لانه يتحمل الذل في اكتساب قليل من الدنيا [illegible] كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله تعالى فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير واحتج الاولون بوجهين الاول ان لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فانما معناه انه اكبر منه [illegible] الصغر والجواب عن الاول ان كل شيء كانت ثبوت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللؤم والدناءة اي هو اكثر لؤما ودناءة منه وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا. المسئلة التاسع اما حرف فيه معنى الشرط فلذلك يجاب بالفاء وهو يفيد التأكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيده قلت اما زيد فذاهب اي لا محالة ذاهب [illegible] وايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه. المسئلة العاشر الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج. المسئلة الحادي عشر ماذا فيه وجهان ان يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وان يكون ذا مركبة مع ما مجعولتين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده لو قلت ما اراد الله. المسئلة الثانية عشر الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري معناه علمه باشتمال الفعل على المصلحة ويسمون هذا العلم بالداعي الى المصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة انها اما ان تكون ذاتية وهو قول النجار واما ان تكون معنوية وذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعرية او محدثا وذلك المحدث اما ان يكون قائما بالله وهو قول الكرامية او قائما بجسم آخر وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما. المسئلة الثالث عشر في انه الحق للمثل ان يضرب وفي قولهم ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا. المسئلة الرابع عشر مثلا نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية. المسئلة الخامس عشر انه تعالى لما حكى عنهم كفرهم واحتقارهم كلام الله بقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا [illegible] الهداية والاضلال ليكون [illegible] الكل يرجع اليه في كل ما يجيء في هذا المعنى من الآيات فلنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الهمزة تارة يجيء لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد يجيء لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك كببته فاكب وقد يجيء لوجدان الشيء على صفة كقول عمرو بن معدي كرب لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وهاجيناكم فما افحمناكم وسألناكم فما ابخلناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال اتيت ارض فلان فاعمرتها اي وجدتها عامرة قال المخبل تمنى حصين ان يسود خزاعة ۔ فامسى حصين قد اذل واقهرا ۔ اي وجد ذليلا مقهورا وقال

ان يجعل لي لا يجوز ان يقال الهمزة لا تقبل لنقل الفعل من غير التمكن الى التمكن فاما قوله كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون فرق بين الفعل الحاصل من جهة المفعول به وليس هذا بعين بل واما قوله قاتلناكم فما اجبناكم كان المراد ما الفيناكم جبنا وما هاجيناكم فما افحمناكم ما وجدناكم مفحمين وكذا القول في البواقي وهذا الذي قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا اضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا والثاني انه وجده ضالا اما الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عماذا وفيه وجهان احدهما انه صيره ضالا عن الدين والآخر انه صيره ضالا عن الجنة اما الاول وهو انه صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وقال وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان لما قضي الامر وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وايضا اضاف تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال واضل فرعون قومه وما هدى اعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا كان المعنى الاول للاضلال في اللغة ليس الا هذا وهذا المعنى منفي عن الله تعالى بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل اما اهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا كما ان الادخال والاخراج عبارة عن جعل الشيء خارجا وداخلا قالت المعتزلة هذا التاويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه احدها انه لا يصح في اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورد من الشبهة ما يلبس الطريق عليه فلا يهتدي له وثانيها وهو انه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على شيء من الايجاد واما عند القدرية فلان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهدى وكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه احدها انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وثانيها لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا للمكلف لعبيده وقد اجمعت الامة على كونه تعالى مبينا وثالثها انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل اليهم فائدة لان الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها ورابعها انه على مضادة كثيرة من الآيات نحو قوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسول من البشر وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقال فانى تصرفون وقال انى تؤفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآية باطلة وخامسها انه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الخلق عن الدين وصرفهم عن الحق من عباده وكيف الذي بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس وقال فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله من الشيطان فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لاستحق من الذم مثل ما استحقوه ولوجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم ولوجب ان يتخذوه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك قالوا بل خص الله تعالى في ذلك لان تضليل ابليس بسوء وجوه وعدم فيما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله تعالى فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تبرئة ابليس من جميع القبائح واحالتها كلها على الله فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله تعالى الله عن قول الظالمين وسادسها انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حكاية عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فهؤلاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة او يكون الله هو الذي اضلهم او حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الاشتراك فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه يستحق عليهم ما هم براء وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله تعالى متعال عن ذلك وان كان الله مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح ان لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى وسابعها انه تعالى ذكر اكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وانه محال وثامنها انه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق قال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فنفى ربوبيتها من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبيته تعالى من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان تعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما لاجله نهى عن اتباعهم بل كان قد زاد عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وانه سبحانه مع انه لا يهدي يضل وتاسعها انه تعالى ذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد به ما هم عليه من الضلال لكان ذكره عقوبة وتهديدا بامر هم له ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ولو جاز ذلك لجاز ان تجعل العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وعاشرها ان قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل بهم هذا الاضلال الذي يحصل بعد ان صاروا من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار انفسهم وذلك يدل على ان هذا الاضلال مغاير لفسقهم ونقضهم للعهد وحادي عشرها انه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما بان يكون ابتلاء وامتحانا او يكون عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا الى ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من

يشاء

يشاء فبين ان اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزال آية متشابهة او فعل متشابه لا يعرف الغرض فيه والضال به هو الذي يقف على المرء ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهة في تقرير الجهل الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة واما العقوبة فقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فبين ان اضلاله لا يعدو هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا بهذين الوجهين وجب ان لا يفسر بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في اصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التاويل الذي ذهبت الجبرية اليه فقد ابطلناه فوجب المصير الى وجوه اخر من التاويلات احدها ان الرجل اذا ضل باختياره عند حضور شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في ضلاله فيقال لذلك الشيء انه اضله قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضل كثير من الناس بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم ما انسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لنسيانهم اضيف الانساء اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه ان نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا ايضا لذلك فهكذا اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان حدوثهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا فاخبر سبحانه انه ذكره بعدة خزنة النار امتحانا منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة الى ان صلح المؤمنون عليها وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى الممتحن فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء فاضاف الى نفسه ضلالهم وصرح بعد ذلك باضافة ذلك اليهم لامرين متعاقبين فبين تعالى ان الاضلال انما حصل بهذا الامتحان ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال قد افتتنت فلانة فلانا وهي لم تعلم به وقال ابو نواس دع عنك لومي فان اللوم اغراء اي تغري اللوم باللوم فالاضلال على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات ففي هذه الآية الكفار لما قالوا ما الحاجة الى هذه الامثال وما الفائدة فيها اشتد عليهم هذه الامتحانات حسنت هذه الاضافة وثانيها ان الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به كقولك فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا وانشدوا بيت الكميت شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب وقال طرفة شعر وما زال شربي الراح حتى اضلني صديقي وحتى ساءني بعض ذلك اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذا فسقته وفجرته اي سميته فاسقا وفاجرا واجيب عنه بانه متى صيره في نفسه ضالا لزمه ان يصيره محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وهو مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لآخر فلان ضال جاز ان يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى انه سماه بذلك وحكم به وثالثها ان يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه وضلاله ومجازه من قولهم افسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتاديب ومثله قول العرجي شعر اضاعوني واي فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدئ افسدت سيفك واصدأته ورابعها الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابا وقال اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اين ما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب وخامسها ان يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل اهلكها وابطلها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة شعر فآب مضلوه بعين جلية وغودر بالجولان حزم ونائل وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد اي خفيت اشخاصنا فيحتمل هذا المعنى ان يضل الله انسانا اي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين وسادسها ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حمل اللفظ على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية وسابعها ان لا تحمل الهمزة على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في اول هذه المسئلة وبيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين وثامنها ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار كانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسقين هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نفعل ولكم اعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة احدها مسئلة الداعي وهو ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والضلال لم فعل احدهما دون الآخر وثانيها مسئلة العلم على ما سبق تقريرها في قوله ختم الله على قلوبهم ومعارضتها في هذه الكلمات ونحن لا نشك في انه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء ضعف هذه الاجوبة التي تتكلمون بها ولا تنصفون وعرفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه فانصفوا ايضا واعترفوا بانه لا جواب لكم عن هذين الوجهين فان التعامي والتغافل لا يليق بالعقلاء وثالثها ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لان كل احد لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف يحصل الجهل والضلال للكافر مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا فظنه في الجهل انه

تحقيق معنى الاضلال

الندية

علم ظن خطأ فان كان اخباره اولا فقد اخبر الجهل والخطأ النفس وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل
كل ظن ظن لا الى نهاية وذلك محال وجوابها ان التصورات كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية فالتصديقات بأسرها غير كسبية وههنا مقدمات
ثلثة المقدمة الاولى في بيان ان التصورات غير كسبية وذلك لان من حاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لم يكن متصورا لها فان كان متصورا
لها استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون طالبا له
المقدمة الثانية في بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لان تصور طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا
فان كان الاول كان ذلك التصديق واجب الترتب على التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق
بديهيا بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك
البديهيات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات ايضا غير مقدورة وان لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات
على تلك النظريات فلم تكن الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت ان
كل ما ... في عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التأويلات
اما التأويل الاول فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها تأثير في تحريك الدواعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان يقبح
لوجهين الاول انا قد ذكرنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد ان يحصل الوجوب فانه ليس بين الاستواء
وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا انزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب ثم جاء الجبر
فبطل ما قالتموه الثاني هب انه لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي ان يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح
جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله تعالى لما انه لم يكن لذلك نوع في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على
جانب الاهتداء كان انتساب هذه المتشابهات الى الضلال ... الباب ... ان اضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية لكن لا يجب
ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه من الوجوه فبطل تأويلهم اما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن لا اشكال معه بأن لانه
لا يقال اذا اسماه الله تعالى بذلك وحكم عليه به ظهر ان المكلف به لا ينقلب خبر الله الصدق كذبا فيلزم الجهل وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان
عدم ايمان المكلف به محالا وايمانه به واجبا وهذا عين الجبر ... لا محالة وههنا ينتهي البحث الى الجواب الذي ذكرتموه ههنا في
هذا المقام وكل عاقل يعلم ان هذا ... سقط ذكره واما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فههنا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن
بالوالد ان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الوالد بحيث لو منعه عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل انه افسد ولده
واضله وههنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف من هذه المفسدة لزم مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف
واضله بمعنى انه منعه من الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم واما التأويل الرابع ... فقال لا نسلم ان الضلال
جاء بمعنى العذاب لقوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيحتمل ان يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وسعر في عذاب جهنم في الآخرة ويبين قوله يوم
يسحبون في النار ... اذ الاغلال في اعناقهم ... فلم ينتفع بهم في
هذا اليوم لكنه كان يرجى شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين يحتمل على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك يخزيهم
في الدنيا ... يوم القيامة وقد ضلت اعمالهم التي كانوا يرجون
الانتفاع بها في الدنيا واما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال
على الاهلاك واما التأويل السادس وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به اي يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال
عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه واما التأويل السابع وهو ان قوله
يضل اي يجده ضالا فقد بينا ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وايضا فلانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى
الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء واما التأويل الثامن فهو في هذه الآية يوجب تفكيك النظم لانه تعالى قال يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
من كلام الكفار ثم قال وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ... في سورة المدثر
وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ... فيه وجوه احدها الدلالة والبيان
قال تعالى اولم يهد لهم كم اهلكنا ...
[illegible]

وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وهذا تأويل الجبائي وخامسها الحكم بالهدى كقولك هدى فلان
فلانا اي ... واصل هذه ... الطريق ... مقدم على ... هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد
وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها وسادسها بمعنى ان يحكم بان المؤمن مهتد وتسميته بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا
وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال الله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم ولا شرع وقال ان الحكم حكم الله معناه ان الحكم ما حكم الله به هذا
وقال ومن يهد الله فهو المهتد اي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق بان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها بما تقدم
في باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه آخر وهو ان يكون هداه بمعنى خلق الهدى ... الصراط
مستقيم قالت المعتزلة هذا غير جائز لوجوه احدها انه لا يصح في الفاعل ... غيره على سلوك الطريق كرها جبرا انه هداه اليه وانما يقال وجهه الى الطريق
المستقيم وحمله عليه وجبره فاما ان يقال انه هداه اليه فلا وثانيها لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب
فان قيل هب انه خلق الله لكنه كسب للعبد قلنا هذا الكسب ممنوع من وجهين الاول ان وقوع هذه الحركات اما ان يكون بخلق الله تعالى او لا بخلقه فان كان
بخلقه فمتى خلقه الله استحال من العبد ان يمتنع منه ومتى لم يخلقه استحال ان يفعله العبد لا باختياره فهذا هو الجبر بلا شك الثاني انه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا
للعبد لحصل من احد وجوه ثلثة اما ان يخلقه الله اولا ثم يكسبه العبد او يكسبه العبد ثم يخلقه الله تعالى او يقع لهما معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على الاكتساب
فيعود الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله تعالى مجبور على خلقه وان وقعا معا وجب ان لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لهما فوجب ان
لا يحصل هذا الاتفاق ... يجب ان لا يحصل الا باتفاق آخر ... وذلك يؤدي الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال فهذا مجموع
كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد بينا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتأويل على ان خالق هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة او بغير واسطة
والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق المسألة السادسة عشر لقائل ان يقول
لم وصف المهديين بالكثرة والقلة صفتهم وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم ... كابل مائة لا تجد فيها راحلة ... الجواب
اهل الهدى كثير في انفسهم وحيث يصفون بالقلة انما يصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا في
الصورة فسموا بالكثير ذهابا الى الحقيقة المسألة السابعة عشر ... قوله فسقت الرطبة من قشرها اي خرجت فالفاسق هو الخارج عن
الطاعة وتسمى الفارة فويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة في انه هل هو مؤمن او كافر فعند اصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر
وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه
في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام المسألة الثامنة عشر اختلفوا في المراد من قوله ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون وذكروا وجوها احدها ان المراد به العهد والميثاق بحجة القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله
فكأنه ذكر ميثاقا ... التمسك بالتوحيد ... هذه الحجة ما ذكرنا ان التمسك بالتوحيد وغيره ... اوفوا بعهدكم
وثانيها يحتمل ان يعني به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا
نفورا فظاهره يحتمل ما اخلفوا ... وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتأويل الاول ... في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا من اختص
بهذا القسم فاذا ثبت هذا ثبت رجحان التأويل الاول على الثاني من جهة ان على التقرير الاول يمكن اجراء الآية على عمومها وعلى الثاني يلزم
التخصيص الثاني ان على التقرير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهد الله تعالى واحكمه بما انزل من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والآفاق
واوضحها وازال التلبيس عنها ... ما اودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين وانزل الكتب مؤكدا لها واما على
التقرير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا شيئا الزموه بانفسهم ... ان الذم يجب لذلك على التقرير الاول اولى وثالثها قال القفال
يحتمل ان يكون المعنى بالآية قوما من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبين لهم
امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا عنه وجحدوا نبوته ورابعها قال بعضهم انه تعالى عنى به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر
واخرجهم من صلب آدم كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد
بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم به وخامسها عهد الله
الى خلقه ثلاثة عهود العهد الاول الذي اخذه على جميع ذرية آدم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك من بني آدم وعهد خص به النبيين ان يبلغوا
الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم وعهد خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه ... قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله والزامه انفسهم ويحتمل ان يكون بمعنى توثيقه كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد
والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله المسألة التاسعة عشر اختلفوا في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا
وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي امر الله بوصلها وهو كقوله فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة
الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة وثانيها ان الله امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم
انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل وثالثها انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا
مشتغلين بذلك المسألة العشرون اما قوله ويفسدون في الارض فالاظهر ان يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد
عن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لان تمام الصلاح في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما لزمه ويترك التعدي الى الغير ومنه التجاذب
والتظالم وفي زواله العدل الذي به قامت السموات والارض قال الله تعالى فيما حكى عن فرعون انه قال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه
تعالى اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذه الخسارة وجوه احدها انهم خسروا نعيم الجنة لانه لا احد الا وله في الجنة
اهل ومنزل فان اطاع الله وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان
الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيمة وثانيها انهم خسروا حسناتهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصل لهم منها خير
وثواب والآية في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله وثالثها انهم ... على
الكفر فخسروا ان يفوتهم اللذات العاجلة ثم انهم يفوتهم ما غنمه ... بالجهاد ... موتهم قال القفال الخاسر اسم
عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن اعطى شيئا

ولم يأخذ بالزائد على ما يقوم بمقامه فيبقى كما في ... بعطاء ابن عباس في قوله ان الكافرين الذين ضل ... الذين آمنوا وقال الاصم ان اعمال الذين ضل سعيهم
في الحيوة الدنيا والعلم قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون اعلم انه تعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة
والمعاد الى هذا الموضع شرع ههنا الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي اربعة اولها نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية
اعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنعم وذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته
على الولد بان رباه وعلمه وخرجه ومكنه من الامور الحسنة كانت معصيته لابيه اعظم فبين تعالى بذلك عظم ما اقدموا عليه من الكفر بان ذكرهم نعمه العظيمة عليهم
ليزجرهم بذلك عما اقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فان قيل لم كان العطف
الاول بالفاء والبواقي بثم قلنا لان الاحياء الاول قد تعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت ان اريد به النشور
تراخيا ظاهرا وباطنا وههنا مسائل المسألة الاولى قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما
جاز ان يقول كيف تكفرون بالله توبيخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما ان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها اذا كان خلقهم اولا
للشقاء والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر وارادة الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول موبخا كيف تكفرون وثالثها انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف
تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس ان يؤمنوا حال ما منعهم من الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق
فيهم الاعراض ويقول فانى يؤفكون وكيف تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يذكر في باب الزام الحجة على العباد
ورابعها انه تعالى اذا قال للعبد كيف تكفرون فهذا ذكره في هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه فان لم يكن يطلب ذكره منه لم يكن في
ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد ان يقول حصل في حقي امور كثيرة موجبة للكفر فالاول انك علمت مني الكفر والعلم
بالكفر يوجب الكفر والثاني انك اردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة للكفر والثالث انك خلقت الكفر في وانا لا اقدر على ازالة فعلك والرابع انك خلقت
في قدرة موجبة للكفر والخامس انك خلقت في ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت في قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب
الستة في حصول الكفر وحصول الايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي باسرها كانت مفقودة فقد حصل لعدم الايمان
اسباب ستة كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف يعقل ان يقال كيف تكفرون بالله وخامسها انه تعالى قال
قل لهم كيف تكفرون بالله وقد انعم عليكم بهذه النعم العظيمة اعني نعمة الحيوة فعلى قول اهل الجبر لا نعمة لله تعالى على الكافر لان كلما فعل الله تعالى
بالكافر فانما فعله ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار فاي نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره
صحفة فالوذج مسموم فانه وان كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب الدائم اشد
ضررا من ذلك السم فلا يكون لله نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون بالله وقد انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة
الجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريقة المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فنحن نعيد ونقابلها
بالكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو ان الله علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال ... قال
كيف تكفرون بالله وفيه ان القدرة على الكفر ان كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للكفر على التعيين الا لمرجح وذلك المرجح
ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف
يعقل قوله كيف تكفرون واعلم ان المعتزلة اذا طولوا كلامهم وفرعوا وجوههم في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان
جميع كلماتهم ويشوشان كل شبهاتهم وبالله التوفيق المسألة الثانية اتفقوا على ان قوله وكنتم امواتا المراد وكنتم ترابا ونطفا لان ابتداء خلق
آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من اولاده الا عيسى عليه السلام من النطفة لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة او مجاز والاكثرون
على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس كذلك لان الميت ما يحل فيه الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز ان يكون
حيا في العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الآخرون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا امواتا في اصلاب آبائهم فاحياهم
الله ثم اخرجهم ثم اماتهم الموتة التي لا بد منها ثم احياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحيوة فالموت
المقدم على الحيوة هو كونه مواتا فدل على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب الاول لانه يقال في الجماد انه موات وليس بميت فيكون
استعمال احدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين انهم كانوا لا شيء يذكر فجعل
الله حيا وجعله سميعا بصيرا ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر وهذا امر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال ابو نخيلة السعدي
شعر واحييت لي ذكري وما كنت خاملا ... ولكن بعض الذكر انبه من بعض ... فكذا معنى الآية وكنتم امواتا اي خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا
شيئا فاحياكم اي فجعلكم خلقا سميعا بصيرا المسألة الثالثة احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين انه يحييهم مرة في الدنيا
واخرى في الآخرة ولم يذكر حيوة القبر ويؤكده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حيوة فيما بين هذين الحالين قالوا ولا يجوز
الاستدلال بقوله قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس اثبتوا حيوة الذر في صلب آدم حين استخرجهم وقال
لهم الست بربكم وعلى هذا التقدير يحصل حياتان وموتتان من غير حاجة الى اثبات حيوة في القبر الجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية ان لا يكون حاصلا
وايضا فلقائل ان يقول ان الله ذكر حيوة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحيوة الدائمة والا لما صح ان يقول ثم اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضي التراخي
والرجوع الى الله حاصل عقيب الحيوة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حيوة القبر كان قريبا المسألة الرابعة قال الحسن قوله
كيف تكفرون بالله يعني به العامة فاما بعضهم فقد اماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف وكالذي مر على قرية الى قوله فاماته الله
مائة عام ثم بعثه ... فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وكقوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم
بعثناكم من بعد موتكم وكقوله اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله في قصة ايوب وآتيناه اهله ومثلهم معهم فانه تعالى رد عليه اهله بعدما اماتهم وكذلك
اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق ... المسألة الخامسة تمسكت المجسمة بقوله ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان وجوابه ضعيف لان المراد
انهم الى حكمه ترجعون لانه تعالى يبعثهم من القبور ويجمعهم في المحشر فذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله كقولهم
رجع امره الى الامير اي حيث لا يحكم الا هو المسألة السادسة هذه الآية دالة على امور الاول انها تدل على وجود ما يدل على الصانع تعالى الثاني انها تدل على انه
لا قدرة على الاحياء والاماتة الا لله تعالى فيبطل به قول اهل الطبائع من ان المؤثر في الحيوة والموت كذا وكذا من الكواكب والافلاك والامتزاجات والاركان كما حكى عن قوم

وقالوا ان هي الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر الثالث انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لانه تعالى بين
انه احيى هذه الاجسام بعد موتها في المرة الاولى وجب ان يصح ذكره في المرة الثانية الرابع انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب الخامس انها تدل على الجبر
والقدر كما تقدم بيانه السادس انها تدل على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فاحياكم ثم يميتكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد
من الرجوع اليه اما انه لا بد من الموت فقد بين انه تعالى بعد ما كان نطفة فانه تعالى احياه وصوره احسن صورة وجعله بشرا سويا واكمل عقله وصيره بصيرا
بانواع المنافع والمضار وملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يزيل كل ذلك عنه بان يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى في الدنيا منه خبر
ولا اثر ويبقى مدة مديدة في اللحد كما قال تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ينادي فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الاقربون بل ينساه الاهل والبنون
كما قال يحيى بن معاذ الرازي شعر مر اقاربي بحذاء قبري ... كان اقاربي لم يعرفوني ... وقال ايضا ... الهي كاني بنفسي وقد اضجعت في حفرة
وانصرف المشيعون عن تشييعها ... وبكى عليها غريب لغربتها ... وناداها من شفير القبر ذو مودتها ... ورحمها المعادي عند جزعها ... ولم يخف على الناظر
عجز حيلتها ... فما رجائي الا ان تقول ملائكتي ... انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون ... والى وحيد قد جفاه المحبون ... اصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا
وكان لي في الدنيا داعيا مجيبا ... ولاحساني اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا ... فاحسن الى هناك يا قديم الاحسان ... وحقق رجائي فيك يا واسع
الغفران ... واما انه لا بد من الرجوع الى الله فلانه تعالى يأمر بان ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام يخرجون من الاجداث
سراعا كانهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقفون خاشعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم شعرا
اذا اقتادنا نحو الاجداث مغبرة رؤسنا ... ومن شدة الخوف شاخصة وجوهنا ... ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا ... وجاثية لمظالم القيامة بطوننا
وبادية لاهل الموقف سوآتنا ... وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا ... وبقينا متحيرين في امورنا ... نادمين على ذنوبنا ... فلا تضعف المصائب
بان تعرض عنا ... وتمنع رحمتك عنا ... يا عظيم الرحمة ويا واسع المغفرة قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى
السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم اعلم ان هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين باسرهم وما احسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب
فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض اما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله
اعبدوا ربكم الذي خلقكم اما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا اما في الدنيا فلمصالح الابدان لنتقوى
على الطاعات واما في الدين فبالاستدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا جميع المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن
والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها لكي ينتفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض فكانه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في الارض جميعا او يقال كيف تكفرون بقدرته
على الاعادة وقد احياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم ما في الارض وكيف يعجز عن الاعادة ثم انه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا
الماء صبا الى قوله متاعا لكم ولانعامكم وههنا مسائل المسألة الاولى قال اصحابنا انه تعالى لا يفعل فعلا لغرض ويحتج عليه بوجوه
احدها ان كل من فعل فعلا لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال فان قيل انه تعالى يفعل لغرض يعود الى غيره
قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو اولى لله تعالى من ان لا يعود اليه او ليس هو اولى فان كان اولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور
المذكور وان لم يكن اولى لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون متحريا فيه وثانيها انه لو فعل لغرض لكان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض
الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله محال وثالثها انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعله لذلك
الغرض لغرض آخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها انه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت افعاله على
ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم يتمسكون في اللام في قوله خلق لكم ما في الارض وفي قوله الا ليعبدون
فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان ذلك الفعل لاجل الغرض لا جرم اطلق عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة المسألة الثانية احتج اهل الاباحة بقوله
خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد
والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد بيناه في اصول الفقه المسألة الثالثة قيل انها تدل على حرمة اكل
الطين لانه خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل ان يقول ان في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعا للوصفين ولا شك ان المعادن
داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه المسألة الرابعة قوله خلق لكم ما في الارض
يقتضي ... قوله تعالى ثم استوى الى السماء ففيه مسائل المسألة الاولى الاستواء في
كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها عن ذلك ولان في الآية ما يدل على فساده لان
قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد منه العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا اولا ولو كان ذلك العلو حاصلا ازلا لما كان متأخرا عن خلق ما في
الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التأويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ويقال استوى
اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شيء آخر ومنه استعير قوله ثم استوى الى السماء اي خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا
ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الارض المسألة الثانية قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء ... قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق
الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين يعني
تقدير الارض في يومين وتقدير الاقوات في يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرون يوما والى مكة ثلثون يوما يريد ان جميع ذلك هذا
القدر ثم استوى الى السماء في يومين آخرين ومجموع ذلك ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام المسألة الثالثة قال بعض الملحدة هذه
الآية تدل على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض وقوله ثم استوى الى السماء وقال في سورة والنازعات ءانتم اشد خلقا
ام السماء بناها الى قوله والارض بعد ذلك دحيها وهذا يقتضي ان يكون خلق الارض بعد السماء والعلماء اجابوا عنه من وجوه احدها ان يجوز ان يكون خلق الارض
قبل السماء الا انه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هي البسط ولقائل ان يقول هذا ايضا مشكل من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك
خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا متأخرا عن خلق السماء الثاني ان قوله خلق لكم ما في الارض
جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الاشياء في الارض لا يكون الا اذا كانت مدحوة فهذه
الآية تقتضي كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض وثانيها ان قوله بعد ذلك دحاها يقتضي تقديم خلق السماء على الارض ولا يقتضي

واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا ان واحدا منها تمم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة والاخر تمم الدورة في مثل هذه المدة
بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلث عشرة جزءا من الف جزء من واحد وهذا
القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والماية والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع عن استواء حركات الثوابت واما الثاني
فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت
مشتركة في مقادير الحركات وهذا كما يقولون في ممثلات اكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا وعلى هذا الاحتمال لا يكون ذلك
هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجراما كثيرة مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا يفي
بادراكها اعمارنا الى بعض تارة كانت متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها وقد اعترف اصحاب الهيئة بان قطعوا باثبات فلك اخر سوى
هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدلوا عليه من وجهين الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف
المقدار وكلما كان رصده اقدم وجد مقدار الميل اعظم فان بطليموس وجده [illegible] وجده [illegible] وقد تناقص بعد ذلك
وذلك يقتضي ان يكون فلك المنطقتين يقرب احداهما تارة ويبعد اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى يدور قطباها
حول قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى
جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة الى الجنوب عندما يرتفع قطب فلك
الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الان الثاني ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مذكور في
المجسطي فان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض الاقاويل انها
مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم
ان الاختلاف لاجل ما يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها من الاوج فيختلف زمان سنة
الشمس من اجله وثانيهما قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج
وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي وحكى [illegible] انه كانوا يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم عن مواضعها وتتأخر ثماني درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة
[illegible] واعلم ان هذا الخبط مما ينبهك على انه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط
بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات
على نفي الثامن قلنا الحق ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد المسألة الثامنة قوله وهو بكل شيء عليم

يدل على انه تعالى لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها والسموات وما فيها من العجايب والغرايب الا اذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك
يدل على امور احدها فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين وذلك لان المتكلمين استدلوا على علم الله بالجزئيات
بان قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله ضرورة لا جرم لما ذكرها
الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق الارض والسموات ثم فرع على ذلك كونه عالما فثبت بهذا ان قول المتكلمين في المذهب وفي الاستدلال مطابق للقرآن وثانيها
فساد قول المعتزلة وذلك لانه تعالى بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر
والتخصيص بقدر معين لا بد وان يكون بالارادة والا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالما به على سبيل
التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه وثالثها
قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الاية وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم لذاته والجواب قوله وفوق كل ذي علم عليم وقوله انزله بعلمه خاص والخاص
مقدم على العام قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك قال اني اعلم ما لا تعلمون اعلم ان هذه الاية دالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني آدم
فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي اوردها في هذا الموضع ثم فيه مسائل المسألة الاولى في اذ قولان احدهما انها صلة زائدة الا ان العرب يعتادون
التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب الثاني وهو الحق انه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر والمعنى واذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر ذكر هذا
الامر لامرين احدهما ان المعنى معروف والثاني ان الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه وقوله واذكر عبدنا داود وقوله واضرب لهم مثلا اصحاب
القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد ان يكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك
ههنا اكتفاء بذلك المصرح وقال صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب اذ بقالوا المسألة الثانية الملائكة اصله من الرسالة يقال الملائكة اي الرسالة [illegible]
الرسالة اصله الهمز [illegible] وحذفت الهمزة في الغيبة [illegible] طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف الملائكة جمع ملأك على الاصل كالشمائل
جمع شمال والحاق التاء لتأنيث الجمع المسألة الثالثة من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي ان يكون مقدما على الكلام في الانبياء لوجهين الاول ان الله تعالى قدم
ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به الثاني ان الملك
واسطة بين الله وبين الرسل في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول صلى الله عليه وسلم ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة
لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات اصلا للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات الاولى
ان يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا واذهاننا بحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة
للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما ان اشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق
ضبط المذاهب ان يقال الملائكة لا بد وان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة او لا تكون اما الاول وهو ان تكون الملائكة ذوات متحيزة
فههنا اقوال احدها انها اجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وثانيها قول طوائف
من عبدة الاوثان وهو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة
والمنحسات منها ملائكة العذاب وثالثها قول معظم المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران
حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع
ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء
من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال من جعل الملائكة اشياء متحيزة جسمانية
القول الثاني ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا باجسام فههنا قولان احدهما قول طوائف من النصارى وهو ان الملائكة في الحقيقة هي
الانفس الناطقة المفارقة لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت كدرة فهي
الشياطين وثانيهما قول الفلاسفة وهي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها
اكمل قوة منها واكثر علما منها وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك
والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ما هي اعلى شأنا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته
وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت
الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت نوعا اخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت
خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف اهل العلم في انه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث
العقل او لا سبيل الى اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل دليلا على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل ابحاث دقيقة
عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية ولنشر اليها احدها ان الطباع [illegible] الحي الناطق الذي لا يكون مايتا فنقول القسمة العقلية تقتضي
وجود اقسام ثلاثة فان الحي اما ان يكون مايتا وناطقا معا وهو الانسان او يكون مايتا ولا يكون ناطقا وهو البهايم او يكون ناطقا ولا يكون مايتا وهو الملائكة
ولا شك ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت واشرفها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد اخس المراتب و
اوسطها فلان تقتضي ايجاد اشرف المراتب كان ذلك اولى وثانيها ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي فيبعد ان يختص
العقل والنطق [illegible] ومقابلاتها فيبعد في العقل ان يحصل الحيوة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر المظلم ولا يحصل البتة في ذلك
العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف وثالثها ان اصحاب المجاهدات يشاهدون من جهة الباطن اشياء من المكاشفات والحاجات [illegible]
من جهة اخرى ومنها ما يشاهد من عجيب آثار [illegible] الغريبة وتركيب المعجونات [illegible] وصنعة الترياق [illegible]
الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية [illegible]
النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم السلام في اثبات الملائكة بل ذلك كالامر المجمع عليه بينهم المسألة الرابعة [illegible]
[illegible] ساجد او راكع [illegible] بنو آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء
كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وكلهم عشر ملائكة السماء

الابدان ﺻﺢ

متلفعون ﺻﺢ

ويسبحون لا يسأمون ولا يفترون ... ومنهم امناء على وحيه والسنة على كل ... الحافون

بقضائه وقدره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم المارقة من السماء العليا اعناقهم و

الخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوائم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب

العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر المسألة

الخامس ...

على حال الجن الذين كانوا قبل آدم في الأرض ... إنهم عرفوا خلقته ...
فيه الشهوة والغضب ويتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال إنهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروي
عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها أحدها أنه تعالى لما قال للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا
ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال تكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا
أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وثانيها أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها إذا كان
وسفكوا الدماء وثالثها قال ابن زيد لما خلق الله النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من
خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق البتة فلما قال إني جاعل في الأرض خليفة عرفوا أن المعصية تظهر منهم ورابعها
لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك وخامسها إذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى في الحكم والقضاء
والاحتياج إلى الحاكم والقاضي إنما يكون عند التنازع والتظالم كان الإخبار عن وجود الخليفة إخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام ثم قال
أهل التحقيق القول بأن كان هذا الإخبار عن مجرد الظن باطل لأنه قدح في الغير بما لا يأمن أن يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة أما
الوجه السادس وهو الأخبار التي ذكروها فهي من باب أخبار الآحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها وأما الشبهة الثانية وهي قصة
هاروت وماروت فالجواب عنها أن القصة التي ذكروها باطلة من وجوه أحدها أنهم ذكروا في القصة أن الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به
بني آدم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا يا رب ذلك لما عصيناك وهذا منهما تكذيب لله وتجهيل له وذلك من صريح الكفر والحشوية سلموا أنهما

وقوله وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل على كونهم معذبين في النار

كانا قبل الهبوط إلى الأرض معصومين وثانيها أن في القصة أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة
وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره وبالغ في إيذاء أنبيائه وثالثها أن في القصة أنهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهما
على المعصية ورابعها أن المرأة الفاجرة كيف يعقل أنها لما فجرت صعدت إلى السماء وجعلها الله كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال فلا أقسم
بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها وأما الكلام في تعليم السحر فسيأتي في تفسير تلك الآية في موضعها إن شاء الله
وأما الشبهة الثالثة فسنتكلم في بيان أن إبليس لم يكن من الملائكة وأما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين
بالنار ... وبقوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة خزنة النار المتصرفون فيها والمدبرون لأمرها المسئلة الثانية
اختلفوا في أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر إنهم خيرات محضة ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد
وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء إنهم قادرون على الأمرين واحتجوا على ذلك بوجوه أحدها أن قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها إما أن يكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين
... وثانيها قوله تعالى ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين وقال أيضا لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون والمدح بترك الاستكبار إنما يجوز لو كان قادرا على فعل الاستكبار وثالثها أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها
لأن الملجأ إلى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعله ولقد ناظرت بعض المعتزلة فقلت له لم قلتم إن الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه
واجبا عليه أنه لو تركه لزم من تركه إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان والمفضي إلى المحال محال فيكون الترك محالا ومتى كان الترك محالا كان الفعل واجبا
... فانقطع وما قدر على الجواب
المسئلة الثالثة ... التسبيح تبعيد ... ونقدس ... الأرض
... التبعيد ... التسبيح ...
التبعيد عن السوء في الذات والصفات والأفعال أما في الذات فأن لا يكون محلا للإمكان ... ونفي الإمكان يستلزم نفي الكثرة و
نفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وتحصيل الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فأن يكون منزها عن الجهل بأن يكون محيطا بكل
المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات وأما في الأفعال فأن لا يكون فعله لجلب المنافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بشيء منها
ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالإعدام والإيجاد على كل الموجودات والمعدومات قال أهل التذكير التسبيح جاء
تارة في القرآن بمعنى التنزيه وأخرى بمعنى التعجب أما الأول فجاء على وجوه الأول أنا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار الثاني أنا المدبر للسموات والأرض
سبحان رب السموات والأرض الثالث أنا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين الرابع أنا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون الخامس أنا
المستغني عن الكل سبحانه هو الغني السادس أنا السلطان الذي كل شيء سواي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء السابع أنا العالم
بكل شيء سبحانه عالم الغيب الثامن أنا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه أن يكون له ولد التاسع أنا المنزه عن وصفهم سبحانه وتعالى عما يصفون
عما يشركون وأما الثاني فجاء على وجوه الأول أنا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا الثاني أنا الذي خلقت العالم وكنت
منزها عن التعب والنصب سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون الثالث أنا الذي ... سبحانك لا علم لنا
إلا ما علمتنا الرابع أنا الذي ... فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ...
... سبحانك إني كنت من الظالمين ... ومن الليل فسبحه وأطراف النهار ...
الخلاص من النار سبحانك فقنا عذاب النار ... على تسبيحي ...
بتسبيحي ومنهم حملة العرش ... ومنهم المقربون قالوا سبحانك أنت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك ما كان
ينبغي لنا ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين وقال موسى سبحانك تبت إليك والصحابة يسبحون ... سبحانك فقنا عذاب النار و
... ومنهم ... الدواب والذرات وإن من شيء إلا يسبح بحمده وكذا الجمادات والجبال ... والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة
والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال سبح لله ما في السموات ثم قال أيها العبد أنا الغني عن تسبيح هؤلاء
وهذه الأشياء ... التسبيح ... وما خلقنا السماء والأرض
وما بينهما باطلا ...
...
المسئلة الرابعة ... فقال صاحب الكشاف ... نسبح لك حامدين لك ملتبسين بحمدك ...
... الثاني ...
...
... سعيد بن جبير قال كان النبي عليه الصلاة والسلام يصلي ...
... عمر بن الخطاب رضي الله عنه ...
...

باعرابيح فان غضبك علي ورضاك حكم ان لله في السموات ملائكة لا يحصي عددهم صلوات فلان قال عمر يا رسول الله وما صلواتهم فلم
يرد شيئا فاتاه جبرئيل عليه السلام فقال يا نبي الله سالك عمر عن صلوات اهل السموات قال نعم قال اقراه مني السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود
الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع
الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة القول الثاني ان المراد بقولهم نسبح بحمدك ونقدس لك اي نصلي لك والتسبيح هو
الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما المسألة الخامسة التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي نصفك
بما يليق بك من العلو والعزة وثانيها قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك وثالثها قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا
حتى تكون خالصة لك ورابعها نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه
احدها قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء
اذ كل ذلك من فعل الله وثانيها لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب ان يكون الجواب ان ما كان افعل ما اشاء وثالثها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي

وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وثالثها البكاء ويخرون للاذقان يبكون ورابعها الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله وخامسها الخشية
انما يخشى الله من عباده العلماء واما الاخبار فوجوه اولها ما رواه ثابت عن انس قال عليه السلام من اراد ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين
فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض
تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار وثانيها قال انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلب العلم لغير الله
لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره والقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابو قبيس
ذهبا له فانفقه في سبيل الله وثالثها الحسن مرفوعا من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام فبينه وبين الانبياء درجة واحدة
في الجنة ورابعها ابو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيمة ثم يميز العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولم
اضع فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه الصلوة والسلام معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحار وسادسها
ابو هريرة رضي الله عنه مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء وسابعها ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا فضل العالم على العابد
بسبعين درجة بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما وذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فينهى عنها والعابد مقبل على عبادة ربه
لا يتوجه لها ولا يعرفها وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائي فقيل من خلفاؤك يا رسول الله قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله
وتاسعها قال عليه الصلوة والسلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضالا الى هدى كان عمله كعبادة اربعين عاما وعاشرها قال
عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب الحادي عشر ابن مسعود رضي الله عنه
مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا الثاني عشر عامر الجهني رضي الله عنه مرفوعا يؤتى بمداد طالب العلم ودم
الشهيد يوم القيمة لا يفضل احدهما على الآخر وفي رواية يرجح مداد العلماء الثالث عشر ابو واقد الليثي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلثة نفر اما احدهم فرأى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الآخر فجلس خلفهم واما الثالث فانه رجع فلما
فرغ صلى الله عليه وسلم من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلثة اما الاول فآوى الى الله فآواه الله واما الثاني فاستحيا من الله فاستحيى الله منه واما
الثالث فاعرض فاعرض الله عنه اما الآثار فوجوه الاول العالم ارأف بالتلميذ من الاب والام لان الآباء والامهات يحفظونه من نار الدنيا
واما العلماء فيحفظونه من نار الآخرة الثاني قيل لابن مسعود رضي الله عنه بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول وقلب عقول الثالث
[illegible]
قال بعضهم سل مسألة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس الرابع مصعب بن الزبير رضي الله عنهما قال لابنه يا بني تعلم العلم فان لم يكن
لك مال كان لك جمالا الخامس قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الاجر في الصمت عن العلم كالاجر في الكلام عن الجهل السادس قال بعض
المحققين العلماء ثلثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فهو عبد تمكنت المعرفة
الالهية في قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه الثاني
وهو الذي يكون عالما بامر الله غير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام ودقائق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله واما العالم
بالله وباحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة
والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل
المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فالمراد من قوله عليه السلام سائل العلماء
العالم بامر الله غير العالم بالله فامر بمسائلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بمخالطتهم
واما الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا والآخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من هؤلاء
الثلثة ثلث علامات اما العالم بامر الله فله ثلث علامات ان يكون ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان يستحيي من
الخلق في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون خائفا ذاكرا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف الرجاء لا خوف
المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط
مع ثلثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الاولين وكونه بحيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو
مستغن عنهما فمثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل العالم
بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره السابع قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت فكذا القلب اذا منع
عنه العلم والفكر والحكمة يموت الثامن قال شقيق الناس يقومون من مجلسي على ثلثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن مخلص فكذا في نفس
القرآن فانه يؤمن ومن يقرأ ولا يصدق فهو كافر محض ومن يصدق ولا يعمل فهو منافق ومن يعمل بما سمع كان مؤمنا مخلصا
وقال ايضا ثلثة من النوم يبغضها الله وثلثة من الضحك النوم بعد صلوة الفجر وقبل صلوة العتمة والنوم عند مجلس الذكر والنوم عند الصلوة
والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر التاسع قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل ههنا العلم شبهه
الله بالماء لخمس خصال احدها كما ان المطر ينزل من السماء كذا العلم ينزل من السماء الثانية كما ان صلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم الثالثة كما انه
لا يخرج الزرع والنبات بغير المطر كذلك لا يخرج الاعمال والطاعات بغير العلم الرابعة كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فرع الوعد والوعيد
الخامسة كما ان المطر نافع وضار كذلك العلم نافع وضار نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به العاشر كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جريء
على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله الحادي عشر الدنيا بستان زينت
بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بجنب هذه الخمسة فجاء
بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور فركزه في جنب العدل وجاء بالرياء فركزه في جنب العبادة وجاء بالخيانة فركزه في جنب الامانة وجاء
بالغش فركزه في جنب النصيحة الثاني عشر فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة اشياء ا لم يأمر احدا بشيء حتى عمله ب لم ينه احدا عن شيء
حتى نهى نفسه عنه ج كل من طلب عنه شيئا من رزق الله لم يبخل به من العلم والمال د كان يستغني بعلمه عن الناس ه كانت سريرته وعلانيته سواء و
الثالث عشر اذا اردت ان تعلم ان العلم ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في
الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب الرابع عشر اطلب خمسة في خمسة ا اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة

ب طلب الغنا في القناعة لا في الكثرة ج اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا د اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة ه اطلب منفعة العلم في العمل
لا في كثرة الرواية الرابع عشر قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة
اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار فامناء الله في الارض واما الولاة فهم الرعاة
فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان الغازي طامعا فكيف
يظفر بالعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الامانة واذا كان الراعي ذئبا فكيف تحصل الرعاية الخامس عشر قال علي بن ابي طالب كرم
الله وجهه العلم افضل من المال بسبعة اوجه ا العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة ب العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص
ج يحتاج المال الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه د اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره ه المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا
للمؤمن و جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال ز العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه السادس عشر
قال الفقيه ابو الليث من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات ا ينال فضل المتعلمين ب ما دام جالسا عنده كان
محبوسا عن الذنوب ج اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه د اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب
ه ما دام يكون في الاستماع تكتب له طاعة و اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة الى حضرة الله تعالى لقوله انا عند
المنكسرة قلوبهم لاجلي ز يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفاسق فيرد قلبه عن المعصية ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر عليه السلام بمجالسة
الصالحين السابع عشر قيل من العلماء من يحب ان يوجد علمه عند غيره فذلك في الدرك الاول من النار ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة
السلطان فان رد عليه شيء من قوله غضب فذلك في الدرك الثاني ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء
اهلا له فذلك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان متجبرا متكبرا ان وعظ عنف وان وعظ انف فذلك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من
ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذلك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام اليهود والنصارى ليغزر به علمه فهو في الدرك السادس من النار ومن
العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذلك في الدرك السابع من النار الثامن عشر قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله ثمانية اشياء من جلس
مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر
ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد في اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراءة على الذنوب وتسويف
التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع التاسع عشر ان الله تعالى علم سبعة نفر سبعة اشياء علم آدم
اسماء الاشياء وعلم آدم الاسماء كلها ب علم الخضر الفراسة وعلمناه من لدنا علما ج علم يوسف التعبير رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل
الاحاديث د علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم ه علم سليمان منطق الطير علمنا منطق الطير و علم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل ويعلمه
الكتاب والحكمة والتوراة ز علم محمد صلى الله عليه وسلم علم التوحيد والشرع وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن علم القرآن فعلم آدم
كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدانه الاهل والمملكة
وعلم داود كان سببا لوجدانه الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد
صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجدان الشفاعة ثم نقول من علم اسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته ما يجد تحية الملائكة بل
تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامة الحبيب بعلم الحقيقة لا يجدون صحبة محمد عليه السلام قال تعالى مع الذين
انعم الله عليهم ويوسف عليه السلام وجد بتأويل الرؤيا نجاته من حبس الدنيا فمن كان عالما بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات والشبهات
ولما ان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت يا عالم اما تذكر منة الله على نفسك حيث
علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك لانه حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا
لاهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم عبادة الحادي
والعشرون المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه ا ان يقول ان الله امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر على ادائها الا بالعلم ب
ان الله نهاني عن المعاصي وانا لا اقدر على اجتنابها الا بالعلم ج ان الله اوجب علي شكر نعمته وانا لا اقدر عليه الا بالعلم د ان الله امرني بالانصاف للخلق وانا لا اقدر عليه الا بالعلم
ه ان الله امرني بالصبر على البلوى ولا اقدر الا بالعلم و ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم الثاني والعشرون طوبى لجنة فيها
اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فاذا كان العالم صادقا فله على يوم القيامة الدرجة والعابد اذا كان صادقا فله على يوم القيامة الامن
والمجاهد اذا كان صادقا فله على يوم القيامة الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا فله على يوم القيامة الكتب الثالث والعشرون اطلب
اربعة من اربعة من المريض الشكر ومن الصاحب الزيارة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من المريض الشكر فالسجن خير منه واذا لم تجد
من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من المال الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه الرابع والعشرون
لا يتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا يتم المروءة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا
بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر والعلم بلا عمل كالغيم بلا مطر الخامس والعشرون قال علي
بن ابي طالب كرم الله وجهه لجابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله
وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور
سبعين مرة السادس والعشرون قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري
فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو مسترشد فارشدوه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه
السابع والعشرون انه لا ينبغي للشريف ان يأنف عن اربعة وان كان اميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم
منه والسؤال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه الثامن والعشرون اذا اشتغل العالم بجمع المال الحلال صار العوام آكلين للشبهات واذا صار العالم آكلا
للشبهات صار العوام آكلين للحرام واذا اكل العالم الحرام صار العوام كافرين اي مستحلين التاسع والعشرون اما الوجوه العقلية فامور احدها ان الامور
على اربعة اقسام قسم يرضاه العقل لا الشهوة وقسم ترضاه الشهوة لا العقل وقسم يرضاه العقل والشهوة معا وقسم
لا يرضاه الشهوة والعقل معا اما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني فهو المعاصي اجمع اما الثالث فهو العلم اما الرابع فهو الجهل

فلولا ان العلم اشرف [illegible] ... اذا تعلم العلم صار ناقد القول ...
السلاطين ... بركة العلم **السابع** قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان احدهما ان التفكر يوصلك
الى الله والعبادة يوصلك الى ثواب الله ... وثانيهما التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب
اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح ... جعل الصلوة وسيلة الى ذكر القلب
اشرف من الوسيلة ... **الثامن** ... عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا
والحكمة هي العلم ... **التاسع** ... ناطقة بتفضيل العلم اما
التورية ... وعظم الحكمة ...
الدنيا والآخرة **واما** الزبور ... يا داود ...
... **واما** الانجيل ...

[illegible]

في النوم أن بيده مفاتيح الجنة فإنه يؤتى علماً في الدين يط قال عليه السلام إن لله عز وجل كل يوم وليلة ألف رحمة على جميع خلقه فالبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم ورحمة واحدة لسائر الناس ك وقال عليه السلام قلت يا جبرئيل أي الأعمال أفضل لأمتي قال العلم قلت ثم أي قال النظر إلى العالم قلت ثم أي قال زيارة العالم ثم قال ومن كسب العلم وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به عرضاً من الدنيا فأنا كفيله في الجنة كا وقال عليه السلام أربعة يستجاب لهم الدعوة … والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لأبويه والمرأة المطيعة لزوجها كب سئل النبي عليه السلام ما العلم قال دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق الآخرة كج أنه عليه السلام كان يحدث أصحابنا فأوحى الله تعالى إليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل إلا ساعة وكان هذا وقت العصر فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على أوفق عمل في هذه الساعة فقال اشتغل بالتعلم فقبض قبل المغرب قال الراوي ولو كان شيء أفضل من العلم لأمر النبي عليه الصلاة والسلام به في ذلك الوقت كد قال عليه الصلاة والسلام الناس كلهم موتى إلا العالمون … كه أنس قال عليه الصلاة والسلام سبعة للعبد بعد موته من علم علماً أو أجرى نهراً أو حفر بئراً أو بنى مسجداً أو ورث مصحفاً أو ترك ولداً صالحاً يستغفر له … تجري له بعد موته … كو قال عليه الصلاة والسلام لا تجالسوا العلماء إلا إذا دعوكم من خمس إلى خمس من الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة ومن الرياء إلى الإخلاص ومن الرغبة إلى الزهد كز أوصى النبي صلى الله عليه وسلم إلى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه فقال يا علي احفظ التوحيد فإنه رأس مالي والزم العمل فإنه حرفتي وأقم الصلاة فإنها قرة عيني واذكر الرب فإنه بصيرة فؤادي واستعمل العلم فإنه ميراثي كح أبو كبشة الأنصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة نفر رجل آتاه الله مالاً وعلماً فهو يعمل بعلمه في ماله ورجل آتاه الله علماً ولم يؤته مالاً فيقول لو أن لي مثل مال فلان لفعلت مثل ما فعل فهما في الأجر سواء ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علماً فهو يخبط فيه ينفقه في الباطل ورجل لم يؤته الله علماً ولم يؤته مالاً فيقول لو أن لي مثل مال فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سواء كط … كميل بن زياد قال أخذ علي بن أبي طالب بيدي فأخرجني إلى الجبانة فلما أصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها فاحفظ ما أقول لك الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الإنسان به الطاعة في حياته وجميل الأحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ل عن عمر بن الخطاب أن الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فإذا سمع العلم خاف واسترجع على ذنوبه انصرف إلى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فإن الله لم يخلق تربة على وجه الأرض أكرم من مجالس العلماء

لا ابن عباس قال خير سليمان بن داود عليهما السلام بين العلم والملك والمال فاختار العلم فأعطي الملك والمال معاً لب سليمان عليه السلام … الهدهد … نافع بن الأزرق وقال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لأن الهدهد يرى الأرض كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع قف يا وقاف الفخ يغطى له بإصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس إذا جاء القدر عمي البصر لج قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة عشرة أجزاء فتسعة أجزاء لتسعة منها للذين يعقلون عن الله أمره … على قدر ما قسم لهم من العقل فيقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس عليكم بالأدب فإنه دليل على المروة وأنس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملوك ز الحسن البصري رحمه الله مداد العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة وإذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء وإذا انقطر منها على الأرض تلألأ نوره وإذا قام من قبره نظر إليه أهل الجنة فقالوا هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشره مع الأنبياء عليهم السلام ح فكان بعض الحكماء … لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان والإخوان فإن من استخف بالعلماء أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دنياه ومن استخف بالإخوان أهلك مروءته ط قيل لبعض الحكماء … قبل لا نستحي … إذا كان السارق عالماً لا يقطع يده لأنه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته خلاً وكذا الزاني يقول تزوجتها فإنه لا يحد يا قال بعضهم حياة القلوب بالعلم … كما تحيى الأرض بالنبات … قال الشاعر شعر وفي الجهل قبل الموت موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبور وإن امرأ لم يحي بالعلم ميت فليس له حتى النشور نشور

أما النكت فالمعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند العلم يرجى زوالها … آدم عليه السلام … استغفر … وإبليس … بسبب الجهل ب … فقال جبريل إن ربك يقول … كيف يصلح هذا … والنكتة … د أراد واحد من ملوك … فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي … فقال كنت أهلاً لخدمتكم … ه تحصيل العلم … كيف ترون … ح قال الحكيم القلب ميت وحياته بالعلم … والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فإذا قوي بالمدارسة فهو محتجب وظهوره بالمناظرة … و قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم … وهم لا يشعرون … معصوم … إلى تنزيه الأنبياء عن المعصية … ز الكلب … والنكتة أن … إلى الكلب فصار ببركة العلم …

الحكايات

الآثار

النكات

عميم لطفه أن ينقلب النجس طاهراً … القلب رئيس الأعضاء وتلك الرياسة ليست بالقوة فإن العظم أقوى منه ولا بالعظم فإن الفخذ أعظم منه ولا بالكثرة فإن الصغر أصغر منه وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الأشياء

أما الحكايات فأحكي أن هارون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتي برجل وادعى عليه رجل أنه أخذ من بيتي مالاً بالليل ثم أقر الآخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على أنه يقطع يده فقال أبو يوسف لا يقطع قالوا لم قال لأنه أقر بالأخذ والأخذ لا يوجب القطع بل الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للآخذ أسرقت قال نعم فأجمعوا على أنه يجب القطع لأنه أقر بالسرقة فقال أبو يوسف لا قطع لأنه وإن أقر بالسرقة لكن بعدما وجب عليه الضمان بإقراره بالأخذ فإذا أقر بالسرقة بعده فهو يدعي الإقرار ليسقط الضمان عن نفسه فلم يسمع إقراره فتعجب الكل من ذلك ب عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلاً بالحديد فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله أو لأقطعنك عضواً عضواً فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تأتيني بهذه الآية قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله قوله ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان إلى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فأطرق ملياً ثم رفع رأسه فقال كأني لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا ج يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤوا إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ليناظروه في القراءة خلف الإمام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لأناظره فأشاروا إلى واحد فقال هذا أعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والإلزام عليه كالإلزام عليكم قالوا نعم قال وإن ناظرته ألزمته الحجة فقد لزمتكم قالوا نعم قال وكيف قالوا لأنا رضينا به إماماً فكان قوله قولاً لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الإمام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالإلزام د هجا الفرزدق وهو فحل فقال شعر لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة وهي خالصة كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت حبيبة سليمان بن عبد الملك تفوق حبيبات المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت عن الفرزدق فأمر سليمان بإشخاص الفرزدق على أفظع الوجوه مكبلاً مقيداً فلما أحضر … على الرجال من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك أنت القائل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة فقال ما قلته هكذا وإنما غيره علي من أراد بي مكروهاً وإنما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة فسري عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر وألقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهو زيادة على ألف درهم فاتبعه سليمان بن عبد الملك بحاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة ألف درهم وردها على خالصة ه دعا المنصور أبا حنيفة يوماً فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعني أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جائز وهو ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال إنهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال إياك يا ربيع وأبا حنيفة فلما خرج قال الربيع سعيت في دمي يا أبا حنيفة فقال أبو حنيفة كنت البادئ وأنا الدافع و ويحكى أن مسلماً قتل ذمياً عمداً فحكم أبو يوسف بقتل المسلم فبلغ زبيدة ذلك فبعثت إلى أبي يوسف وقالت إياك أن تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة في أمر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجيء بأولياء الذمي والمسلم قال له الرشيد احكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير أني لست أقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة أن الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه ز دخل الغضبان على الحجاج بعدما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تغد بالحجاج قبل أن يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك أيها الأمير فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان أخذت لنفسك أماناً بردي عليك أما والله لولا الوفاء والكرم لقتلتك البارحة بعد ساعتك هذه وانظر إلى فائدة العلم في حفظ الصورة فلله در العلم ومن به تردى وتعساً للجهل ومن فيه تردى ح بلغ عبد الملك قول الشاعر شعر ومنا سويد والبطين وقعنب ومنا أمير المؤمنين شبيب فأمر به فأدخل عليه فقال أنت القائل ومنا أمير المؤمنين شبيب فقال إنما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب بنصب الباء … فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك … علمها بعلمه … ط قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير بلغني أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته … فعفا عنه ي قال رجل لأبي حنيفة إني حلفت بالطلاق أن لا أكلم امرأتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمني … الفقهاء فيه قال سفيان من كلم صاحبه حنث فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب إلى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة فذهب سفيان إلى أبي حنيفة مغضباً وقال تبيح الفروج فقال أبو حنيفة وما ذاك فقال أعيدوا على أبي حنيفة السؤال فأعادوا فأعاد أبو حنيفة الجواب فقال … قال لما شافهته باليمين بعدما حلف كانت متكلمة وسقطت يمينه فإن كلمها فلا حنث عليه ولا عليها لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما فقال سفيان إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل يا دخل اللصوص على رجل وأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثاً أن لا يعلم أحداً فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لي إمام حيك وأهل محلتك فأحضرهم إياه فقال لهم أبو حنيفة هل تحبون أن يرد على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل داعر منهم فأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحداً واحداً فقولوا له أهذا لصك فإن كان ليس بلصه قال لا وإن كان لصه فليسكت فإذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما أمرهم أبو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كان في جوار أبي حنيفة فتى يحضر مجلس أبي حنيفة فقال يوماً لأبي حنيفة إني أريد التزوج من آل فلان وقد خطبتها إليهم وقد طلبوا مني المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فإن الله يسهل الأمر عليك بعده ثم أقرضه أبو حنيفة … ذكر القدوم ثم قال له … أظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد وأنك تسافر بأهلك معك فأظهر الرجل ذلك على أهل المرأة وجاؤوا إلى أبي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال أبو حنيفة له ذلك فقالوا كيف الطريق إلى دفع ذلك فقال أبو حنيفة الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه فأجابوا إليه فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج فقال أنا أريد منهم شيئاً آخر فوق ذلك فقال أبو حنيفة إما أن ترضى بهذا القدر وإلا أقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئاً ورضي بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرح كل واحد من الخصمين يج عن الليث بن سعد قال رجل لأبي حنيفة لي ابن ليس بمحمود السيرة أشتري له جارية بالمال العظيم فيعتقها وأزوجه امرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك إلى سوق النخاسين فإذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها إياه فإن طلقها عادت إليك مملوكة وإن أعتقها لم يجز عتقها قال الليث فوالله ما أعجبني جوابه كما أعجبني سرعة جوابه يد سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امرأته نهاراً في رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر بامرأته فيطأها نهاراً في رمضان يه جاء رجل إلى الحجاج فقال سرق لي أربعة آلاف درهم فقال الحجاج …

بينة

عبد

وأبو حنيفة

فقال له

ثم

من نسيم قال اتهم احمق قال لعلك تابت من قبل اهلك قال سبحان الله تذكرني خيرا من ذلك قال الحجاج لعطاء اعمل لي طيبا اذ كان ليس له نظير فعمل له طيبا ثم دعا الشيخ فقال
ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على الباب واجروا الطيب وقال من وجدتم منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل
له دفرة فاخذوه فقال الحجاج من اين لك هذا الدهن قال اشتريته فقال الله اصدقني والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ فقال هذا صاحبك اربعة الاف درهم عليك
بامرأتك فاحسن ادبها ثم اخذ اربعة الاف درهم من الرجل فدفعها الى صاحبها يو قال الرشيد لابي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف
ذلك فحلف ان لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الآن يطلب حلا ليمينه قال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث يو قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة اذا
انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذلك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسألة ان ام محمد
يعني زبيدة قلت لها اني امام العدل وامام العدل في الجنة فقالت لي انك ظالم عاص قد شهدت لنفسك بالجنة وكذبت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت له يا امير المؤمنين
اذا وقعت في معصية فهل تخاف الله في تلك الحال او بعدها فقال اي والله اخاف خوفا شديدا فقلت له فانا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى ولمن خاف مقام ربه
جنتان فلاطفني وامرني بالانصراف فلما رجعت الى داري رأيت البدر متبادرة الي ح ان ابا يوسف اتاه ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف ابو يوسف على نفسه
فلبس ازاره ومشى خائفا الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد الجواب واواه فسكن بذلك روعته ثم قال الرشيد ان حليا لنا غاب في الدار فاتهمت
بها جارية من جواري من خاصتي لتصدقني والا قتلتك وغرني منها طلب وجهها فقال ابو يوسف فأذن لي في الحضور عليها فأذن له فرأى جارية كانها
فلقة قمر فاخلى المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا والله فقال احفظي ما اقول لك ولا تزيدي عليه ولا تنقصي منه اذا دعاك الخليفة وقال اكذا سرقت
الحلي فقولي نعم فاذا قال لك فهاتيه فقولي ما سرقتها ثم خرج ابو يوسف الى المجلس الخليفة وامر باحضار الجارية فحضرت فقال الخليفة سل عن الحلي
فقال لها الخليفة ا سرقت الحلي قالت نعم فقال لها فهاتيه قالت ما سرقتها فقال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار والانكار وخرجت من اليمين
فسكن غضب الرشيد وامر ان يحمل الى دار ابي يوسف مائة الف درهم فقالوا ان الخزانة غائب فلو اخرنا ذلك الى الغد فقال ان القاضي اعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته
الى الغد فامر فحمل عشرين بدرة مع ابي يوسف الى منزله بط قال الشبلي لمن يثق به كيف تدعي انعقاد الاجماع مع ان اهل المشرق والمغرب لا يمكن اجتماعهم على
الشيء الواحد وكان بحضرة المناظرة عند الرشيد فقال انا فيوضعني هل تعرف اجماع الخلق على خلافة من بالجالس فانقطع ك ان ابا حفص الحسين
بن علي كرم الله وجههم سلم عليه فسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول اذا سألتم حاجة فاسألوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القرآن
او صاحب وجه صبيح فاما العرب فشرفت بجدك واما الكرم فدأبكم وسيرتكم واما القرآن ففي بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول اذا اردتم ان تنظروا الي فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها على الارض فقال الحسين سمعت ابي عليا يقول قيمة كل امرئ
ما يحسنه وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فاسألك عن ثلاث مسائل ان احسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندك وان اجبت عن اثنتين فلك
ثلثا ما عندي وان اجبت عن الثلاثة فلك كل ما عندي وقد حمل الى من قرية تختوم من العراق فقال سل ولا قوة الا بالله فقال اي الاعمال افضل قال الايمان بالله قال
فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان اخطأه ذلك فمال معه كرم قال فان اخطأه ذلك قال الفقر معه صبر
قال فان اخطأه ذلك فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه اما الشواهد العقلية في فضيلة العلم فمنها ان كل العلم
صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان امر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم انه كاذب في ذلك
ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته ومنها
ان العلم يميز الانسان من سائر الحيوان فان هذه الخاصية انما حصلت له بالعقل والعلم مع ان كثيرا من الحيوانات يشارك الانسان في اكثر ذلك كالحيوان
القوي بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان ارفع عقلا منهم وازيد فضلا فيما هم بصدده انقادوا له طوعا فالعلماء اذا لم
يعاندوا كانوا ساده بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك كان كثير من كان يعاند النبي عليه الصلوة والسلام قصدوه ليقتلوه فلما كان لا
راه وقع بصرهم عليه القى الله في قلوبهم من روعته فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته
تنبيك عن خبره وايضا فلا شك ان الانسان افضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة القوة وصورته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها او يزيد عليه
فيها ليست تلك الفضيلة الا لاختصاصه بالجوهرة النورانية واللطيفة الربانية التي لاجلها صار مستعدا لادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها ولهذا جعلها غاية
الخلق على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وايضا فالعاقل يستطاع شريرة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في اقطار الملكوت ويسبح في
بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ في
تقسيم كل واحد منها الى انواعها والنوع انواعها واجزائها واجزاء اجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف في كل شيء
ومنشئه وعلته ومعلوله ولوازمه وما يلزمه وكليته وجزئيته وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي انتقشت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها
واقسامها فاي سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فيصير الانفصل كالشمس في عالم الارواح وكسبا لطيف
لا بد بين لسان النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة ويصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء
فسمى هذا الروح بالعلم والقرآن وكما ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فالعلم روح
الارواح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تبقى باقية آمنة من الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير
واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة فكذا انها ثم انها باقية ابد الآباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات وايضا فالانبياء صلى
الله عليهم اجمعين ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقال تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ثم من
خيرهم ولهم الامر فانه تعالى لما قال اني جاعل في الارض خليفة قالت الملائكة اتجعل فيها قال سبحانه اني اعلم ما لا تعلمون فاجابهم بكونه عالما ولم يجعل سائر
صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم
وذكر يدل على ان صفات الجلال والجمال وان كانت بارزها في نهاية الشرف فان صفة العلم اشرف ثم انه تعالى انما اظهر فضل آدم بالعلم وذلك ايضا يدل على
ان العلم اشرف من غيره ثم انه تعالى اظهر علمه بجعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان المنقبة انما حصلت لآدم بالعلم ثم ان الملائكة اقروا
بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق اخس المراتب قال تعالى
ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فلو تقلب المتعلمين من حيث ثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلم
اغواه الشيطان وسماه بالمعصية ثم انه اخطأ في مسألة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانه فلو جاهل الخطأ القليل ووقع فيما وقع فيه والذي كان الخطأ فيه الكثير

اشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه بعد بركة العلم تاب وتاب الله عليه وترك الاصرار والاستكبار وجعل خلعة الاجتباء ثم انظر الى ابراهيم عليه السلم كيف
اشتغل في اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء
الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا فلما وصل الى هذا الدرجة مدحه الله
بان عرفه المدارج وعظمه على الترجيح فقال تارة وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع
درجات من نشاء ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم
والمحاجة مع ابيه تارة على ما قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون وتارة مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج
ابراهيم في ربه ونظر الى الصالح كيف يتعجب كيف كان اشتغاله في اول امره ثم في آخره بالتعليم والتعلم والارشاد للخلق الى النظر والتفكر في
الدلائل وكذلك احوال موسى وعيسى ويوسف ودلائل محمد ثم انظر الى حال الحسين ابن علي لما خصه الله بالعلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال وعلمك ما لم تكن تعلم
ووجدك عائلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال لا تعلمها انت ولا قومك وانه امر ما حكى ليس فوقه
اقرأ باسم ربك الذي ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وكان ابن عمر ان الانبياء كما هي طوع يظهر للانسان مما ذكرناه من الدلائل العقلية والنقلية
شرف العلم ان يطلب شيء اصله وايضا فان الله سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة فمنها الحياة او من كان ميتا فاحييناه وثانيها الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من
امرنا وثالثها النور الله نور السموات وايضا قال الله في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم ذكر العلم على الجسم وما شكر من الملك
من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية وكذا من حيث راجحة على السعادة
وقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم ولم يقل انى حسيب نسيب فصيح مليح وايضا فقد جاء في الخبر المرء باصغريه قلبه ولسانه ان تكلم تكلم بما
بلسانه فاتل خائل الجنانه قال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم وايضا فانه كل فرع عن الجهل على عن النار
فقال لا نهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم وقال بعضهم العلوم مطالبها من ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه عين العلم من العلوم ما امر اللطف منه من الروح وايضا قيل العلوم عشرة علم التعبير للاديان وعلم الشيطان وعلم المحاورة للوصلات
وعلم الشريعة للاوكان وعلم النجوم للاوزمان وعلم البيان وعلم المغرشا وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للعيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب
للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وايضا فيه ضرب مثل في العلم بالماء بقوله انزل من السماء ماء واسال به اربعة ما المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين
وكذا العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء
القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغبار الهوى كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يهلك الاحياء
ويميت الخلق وكذا البدع المسألة الثالثة في قول الناس في حد العلم قال ابو الحسن الاشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير به الذات عالما اعترضوا عليهما بانه
العالم والمعلوم لا يعرف ان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذته علم ضروري والعلم
بكونه عالما بهذه الاشياء على ما اصل العلم لان الماهية المقيدة داخل في الماهية المقيدة فكان علمه بحقيقة العلم علما ضروريا فكان الحدود ساقطا وسيأتي مزيد تقريره
اذا ذكرنا ما نختاره وتحقيقه هذا الكتاب ان شاء الله قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة الاعتراض على الاول ان قوله
معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم وهو دور وايضا فالمعرفة لا تكون الا على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله
العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل الاول ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف الشيء بنفسه وهو محال ب ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد اللبس
ولهذا يقال ما كنت اعرف فلانا والآن عرفته ج انه يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاذ ابو اسحق العلم تبيين المعلوم وربما قال
انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو ايضا ضعيف لما قلنا العلم هو التبيين فليس في لا تبين اللفظ اخفى منه
ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله واما قوله تبيين المعلوم على ما هو فيتوجه عليه الدور المذكور على الكلام
الثاني وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم يجب بوجوب الواجب والممتنع والمستحقات
لا يفيد الاحكام قال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو والتصور لسان الفلسفة يمنع اطلاقه على العبارة قال
امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها ان يقال انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا
في الشيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب عن نفس الموضوع والمحمول وهو
العلم البديهي او لموجب حصل من تركيب العلوم البديهية وهو العلم النظري او لا لموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل
وان لا يكون جازما فاما ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك او يكون احدهما راجحا على الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف
مختل من وجوه فان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي فاذا جاز ذلك فلم لا تدعي ان العلم بماهية العلم بديهي ب ان هذا
تعريف العلم بانتفاء اضداده وليس معرفة هذه الاضداد اولى من معرفة العلم حتى يجعل بعض البعض معرفا للبعض فرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء
بمثله او باخفى ج ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف وقد كان ذلك كان التصور
التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس والفظ السكون
وان كان مجازا منها الا ان المراد منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في الحد واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس لجهالة العلم فلا يجوز جعل العلم عبارة
عنهم ان يقولوا لو لا اشكال ان يكون العلم اعتقاد المقلد قد اشتركا فيهما يعني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه علم الله تعالى
فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب الاول
لفظ الصورة على العلم لا شك انه من المجازات ولا يكفي ذكره من الحد الحقيقة ولكن يقال كما انه يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك يحصل
صورة المعلوم في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصل في الذهن جبل وبحر وهو المحال وانه لم يحصل في الذهن وكن
الحاصل في الذهن صورتهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فان الشيء الذي تلك الصورة صورته يجب ان لا يصير معلوما فان قيل حصلت الصورة
ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا ان يحصل الجبل والبحر في الذهن ب ان قوله مطابقة للمعلوم يقتضي الدور ج ان عندهم المعلوم قد يكون
موجودا في الخارج وقد لا يكون وهي التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول
د انا قد نعقل المعدوم ولا يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة للمعلوم لان المطابقة يقتضي كون المتطابقين امرا ثبوتيا والمعدوم نفي

في الالفاظ التي يظن انها مترادفة للعلم

الادراك
الشعور
التصور
الحفظ
التذكر
الذكر
المعرفة

محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولهذا حاول الغزالي ايضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلا فكما ان البصر يأخذ صور المبصرات اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات ونعني بصور المعقولات حقايقها وماهياتها ففي المرآة امور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمي كالحديد وعقله كالصقالة والعلوم كالصور واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه آ انه ذكر في تعريفه الابصار المبصر والباصر وهو دور ب انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة ج انا نرى الجو في حيث هو ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيته في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل تنطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان تكون مساوية للحرارة في الماهية ولا تكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف بالحرارة وان كان الثاني لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول الشيء في الذهن المخالف الحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله واما الذي ذكره من انطباع الصورة في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرناها للناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب وقد يكون لبلوغه في الجلاء الى حيث لا يوجد شيء اعرف منه ليجعل معرفا له والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء الى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه النسبة حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف هاهنا وسائر التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية المسئلة الثامنة في البحث عن الفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي كط احدها الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادرك الثمر قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة فكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله تعالى انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادراكه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقايق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة تحلان المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها فكيف يمكن ان يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر الذي هو طلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واعضلها على العقول والاذهان وسادسها الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر

الله يعلم اني لست اذكره * وكيف اذكره اذ لست انساه *

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القرآن بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهاهنا دقيقة تفسيرية وهي انه تعالى قال اذكروني اذكركم فهذا الامر يوجب على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر والآمر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهذا نظير قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم ان المأمور به انما هو معرفة التوحيد وهو من باب التصديقات فلا يبقى فيه ذلك الاشكال اما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر فاذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرتم تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن نعلم انه يمكننا ان نتذكر وفي الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل هاهنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فح يطالع شيئا من مبادي اسراره كونه ظاهرا وباطنا وسابعها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة ان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف انه هذا المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كذا ثم ان من الناس من يقول بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقولون انها الذرة المستخرجة من صلب آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية

الاجسام

الذهن

الفهم
الفقه
العقل
الدراية
الحكمة
علم اليقين
الذهن
الفكر
الحدس
الذكاء
الفطنة
الخاطر
الوهم
الظن
الخيال
البديهة
الاوليات
الروية
الكياسة
الخبرة
الرأي
الفراسة

[illegible]

... من خواص الصدور لذكرى فبين ان امر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لابد منه على كل حال فلا بد من ان يكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطي الخوض فيها من اعانه على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقال في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا انطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله الرحمن علم القرآن فالحاصل انه استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف فهو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله في استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس واعلم ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شيء يتوسط بين طرفي المجهول ليصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها وسائق يسوقها وهو ان تجد ذلك الشيء المتوسط بين الطرفين فلا بد الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبتيه اليهما مقدمتان وكان الجهل لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والعقل متى ما كان الشاهدين فكما انه لا بد في الشرع من شاهدين فكذلك لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو المضاء في الامور وسرعة القطع بالحق من ذكت النار وذكت الذبيحة [illegible] الثامن عشر الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعنى هو خاطر بالبال والخاطر في النفس ومنه يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم باشياء جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الاخر مع تجويز الطرف الاخر ثم ان الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما اطلق لفظ الظن على العلم هاهنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمه به في الاخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار اكثر احوال العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه يسمى الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال للصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان في حال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك المتوسط هو المحمول اولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت السابع والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال ابو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله وقيل من قولهم ناقة خبرة اي غزيرة فكان الخبر هو غزارة المعرفة ويحتمل ان يكون من قولهم ناقة خبرة هي المجتمع عند ابوابها الثامن والعشرون الرأي وهو احالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي والرأي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تصب التاسع والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس الاسد شاة فكانت الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان في امتي لمحدثين وان عمر منهم ويسمى ذلك ايضا النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل التحقيق في المعرفة في قوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله ومن كان له شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال المسئلة التاسعة قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يدل على انه لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن لا يقتضي ان يكون ابتداؤه

معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال المدرس معلم مطلقا حتى
لو وصى للمعلمين لا يدخل فيها المدرسون فكذلك لا يقال له معلم الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه فيه بل كان يجب ان لا يستعمل
الا فيه لانه المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة لاحد على ذلك الا الله تعالى قوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون
وما كنتم تكتمون اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطأهم في ذلك السؤال
رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطائهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا
ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا ما علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه
الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكانهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض ويسفكون الدماء
فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما اعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها وههنا مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بقوله
تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى قالت المعتزلة المراد به لا علم لنا الا من جهتك اما بالتعليم واما بنصب الدلائل الجواب ان التعليم
عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة الآلات التي يترتب عليها العلم بعد حصول
الشرط وانتفاء المانع وكذلك يقال علمته فما تعلم والآلات التي يترتب عليها العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم
ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر هو فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليمه تعالى فهو ينافي قوله لا علم لنا الا ما علمتنا
المسألة الثانية احتج اهل الاسلام بهذه الآية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة
ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والمنجم ان يقول
للمعتزلي اذا ثبت التعليم بوضع الدلائل فحركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال
كان ذلك ايضا بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال ايضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلو بحث عنه من كان دونهم المسألة الثالثة العليم من
صفات المبالغة في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو تعالى فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو فلذلك قال
انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر المسألة الرابعة الحكيم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه
حكيم في الازل والآخر انه الذي يحكم افعاله ان لا اعتراض لاحد عليه فيكون من صفات الفعل ولا نقول انه حكيم في الازل والاقرب ههنا ان يكون
المراد هو المعنى الثاني لئلا يلزم التكرار وكان الملائكة قالوا انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم آدم وانت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه
وعن ابن عباس ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل خليفة في الارض المسألة الخامسة ان الله تعالى لما امر آدم عليه السلام بان يخبر عن اسماء الاشياء
وهو عليه السلام اخبرهم بها قال الله تعالى عند ذلك لهم الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال آدم
قبل ان خلقه وهذا يدل على انه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم فانه يقول لا يعلم الاشياء الا عند
وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا اني اعلم غيب السموات والارض كان
بان علم الغيب لاحد الا لله تعالى ثم انه لا يعلم ان كلما سواه فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب اما قوله تعالى واعلم ما تبدون
وما كنتم تكتمون ففيه وجوه أ ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود ان قوله اعلم ما تبدون اراد به قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون
اراد به ما اسر ابليس في نفسه من الكبر ومن ان لا يسجد ب انه تعالى علم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التي يظن في الظاهر انه لا مصلحة
فيها ولكنه تعالى لعلمه بالاسرار المغيبة الخفية يعلم ان المصلحة في خلقها ج انه تعالى لما خلق آدم عليه السلام رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء
فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا اكرم عليه منه فهذا هو الذي كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض واسروه عن
غيرهم فكان في هذا الفعل ابداء وكتمان د وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة لان الشيء اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما
ان يتعادل الامران او يكون الخير غالبا او الشر غالبا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده واما الذي يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضي ايجاده
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني اعلم غيب
السموات والارض معناه ان من عرف ان خيرهم غالب على شرهم فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم المسألة السادسة اعلم ان في هذه الآية تخويفا عظيما وتحذيرا
فيها اما التخويف فلان الله تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب ان يجتهد المرء في تصفية باطنه وان لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع
الخلق عليها او يتركها خشية اطلاع الخالق عليها والاخبار مؤكدة لذلك أ روي عن عدي بن حاتم قال قال عليه السلام يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمر بهم
الى الجنة حتى اذا دنوا منها وجدوا رائحتها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها نودي ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها
فيرجعون عنها بحسرة ما رجع الاولون بمثلها فيقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان تريناما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك
كان اهون علينا فنودوا ذاك اردت بكم كنتم اذا خلوتم بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤن الناس بخلاف ما تضمرون
عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني اجللتم الناس ولم تجلوني وتركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لي كنت اهون الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم
اليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم ب قال سليمان بن علي لحميد الطويل عظني فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك فلقد اجترأت
على امر عظيم وان كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت ج قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة اوقات اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك
واذا كنت قائلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى د اعلم انه لا اطلاع لاحد
على اسرار حكمة الله تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان
عالما بانهم وان اتوا بالقتل والفساد لكنهم سيأتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وان ابليس وان اتى بالطاعات لكنه سيأتي بعدها بقوله
انا خير منه فشأن العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون ابدا في الخوف والوجل فقوله تعالى اني اعلم غيب السموات معناه فانا الذي اعرف الظاهر
والباطن والواقع والمتوقع ه واعلم ان فيه تنبيها على ان مطيعا سيكفر وبعيدا من حضرته سيقرب وقريبا من خدمته سيبعد فالخلق لا يمكنهم ان
يخرجوا من حجاب الجهل ولا يشرعوا ان يحكموا فيها استار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه تعالى حقق ذلك بان علم الغيب وعجز الملائكة ان اظهر من
البشر كمال العبودية ومن اشد سكان السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر احد بعمله ويفوض امر الاشياء الى حكمة الخالق ويتبرا من الاعتراض

بالقلب

بالقلب واللسان من صنوف عباده وبدايع حكمته قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من
الكافرين اعلم ان هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهي انه تعالى جعل اباهم مسجود الملائكة وذلك لانه تعالى ذكر تخصيص آدم
بالخلافة اولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجودا
للملائكة وههنا مسائل المسألة الاولى ان هذا السجود حصل قبل ان سوى الله تعالى خلقة آدم عليه السلام بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية يدل على انه عليه السلام لما صار حيا صار مسجود الملائكة لان الفاء في قوله
فقعوا له للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة المسألة
الثانية اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال
الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين الاول انه لا يقال صليت للقبلة بل
يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم قبلة لذلك السجود لوجب ان يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الامر هكذا بل قال اسجدوا لآدم علمنا
ان آدم عليه السلام لم يكن قبلة الثاني ان ابليس قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي اي كونه مسجودا يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما
حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم ان تكون الكعبة افضل من محمد عليه السلام الجواب عن الاول
انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
والصلاة لله لا للدلوك واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة واما الشعر
فقول حسان بن ثابت شعر ما كنت اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن ابي حسن اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالقرآن والسنن
فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لا نسلم انه حصل بمجرد تلك السجدة بل لعله حصل بذلك مع
امور اخرى فهذا ما في هذا القول الاول اما القول الثاني ان السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية له كالسلام منهم عليه وقد
كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام قال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود
بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا رضي الله عنه لما قدم من اليمن سجد للنبي عليه السلام فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود يسجدون لعظمائهم وعلمائهم
ورأيت النصارى يسجدون لقسيسيها وبطارقتها قلت ما هذا فقالوا تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على انبيائهم وعن الثوري عن سماك
بن هانئ قال دخل الجاثليق على علي بن ابي طالب رضي الله عنه فاراد ان يسجد له فقال له علي كرم الله وجهه اسجد لله ولا تسجد لي وقال عليه السلام لو امرت
احدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها القول الثالث ان السجدة في اصل اللغة هي الانقياد والخضوع قال الشاعر
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول ضعيف
لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله واما القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك انه في عرف
الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز
قلنا لا نسلم انها عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول بيانه ذكر ان قيام احدنا للغير يفيد من الاعظام ما يفيده القول وما ذاك
الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض والصاق الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن
ذلك عبادة واذا كان كذلك لم يمتنع ان يتعبد الله الملائكة بذلك اظهارا لرفعته وكرامته المسألة الثالثة اهل العلم اختلفوا في ان ابليس هل كان
من الملائكة قال الاكثرون من المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء انه كان منهم واحتج الاولون بوجوه احدها انه كان من الجن فوجب
ان لا يكون من الملائكة انما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب ان
لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لان الجن ماخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة
لكونها ساترة والجنة لكونها ساترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ولما ثبت هذا والملائكة مستورون عن الاعين وجب جواز اطلاق
لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فلما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم
جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الآية صريحة في الفرق
بين الجن والملك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله تعالى كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجنة على ما روي عن ابن مسعود انه قال كان من الجن
اي كان خازن الجنة سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون قوله كان من الجن اي صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين اي صار سلمنا ان ما ذكرت يدل على
انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرته من الآية معارض بآية اخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا
وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملك يسمى جنا والجواب لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن
الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه السجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فيبطل ذلك قوله
كان من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة اما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض
الكفار اثبت ذلك النسب في الجن كما اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف مختص
بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف مختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الاصلية
والآية التي ذكرناها على العرف الحادث وثانيها ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في
اثبات الذرية له والملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا الملائكة
الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم انكر على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفت الانوثة انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية وثالثها ان الملائكة معصومون
على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة ورابعها ان ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا
ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى
والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقوله خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من
النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان من المشهور
الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح وخامسها ان الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة

معنى السجدة في اللغة

بالمواظبة خ

ان ابليس هل كان من الملائكة ام من الجن

وسلم وهو سيد المعصومين لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته فلو لم يكن ابليس كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين الاول انه تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل او لصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال تعالى واذ قال ابراهيم لقومه انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وايضا فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثنى هو منهم استثناء واحدا بين الالوف من الملائكة منهم لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل وذلك انما يصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات اكثر في كتاب الله من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء مشتق من الثني وهو الصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني واحد بين الملائكة فنقول انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقطا غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه الحجة الثانية قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا متناولا له ولو لم يكن متناولا له لاستحال ان يكون تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك الخطاب يتناوله ولن يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ معهم فطالت مخالطته بهم والتصق بهم فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا الامر ولكن الله امره بالسجود بلفظ اخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك ان تسجد اذ امرتك لانا نقول اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة واما الثاني فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله فسجدوا عقيب قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر اخر فهذا ما عندي من الجانبين والله اعلم بحقائق الامور المسألة الرابعة اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله الملائكة بسجود ادم عليه السلام على ان ادم كان افضل من الملائكة فرأينا ان نذكر هاهنا هذه المسألة فنقول قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني من اصحابنا منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ولنذكر تحصيل الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور احدها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول ان المراد من هذه العندية ليس عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القرب والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول انه تعالى اثبت هذه العندية في الاخرة لاحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه السلام حاكيا عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث يدل على انه تعالى عند هؤلاء المنكسرين وما احتجوا به من الاية يدل على ان الملائكة عنده ولا شك ان كون الله عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله الوجه الثاني في الاستدلال بالاية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة اشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة هذا الاستدلال هذا القدر من التفاوت فان الله تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السماوات والارضين وامنهم من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون العبادة والخدمة لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم وقصورهم في اسرع الاحوال الى المرض والهرم وانواع الافات اولى ان لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في هذا الاستدلال وانه لا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كانت الملائكة اكثر ثوابا من البشر [illegible] ذكرناه وثانيها قالوا عبادة الملائكة اشق من عبادة البشر فتكون اكثر ثوابا من عبادة البشر وانما قلنا انها اشق لوجوه احدها ان مساكنهم [illegible] فتكون طاعتهم اشق انما قلنا ان ميلهم الى [illegible] فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال الله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون [illegible] ان الملائكة سكان السماوات وهي جنات وبساتين وموضع التنزه والراحة وهم امنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم ابدا منذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكان لا يقدر احد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة ادم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر وثانيها ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون عباداتهم افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وقوله عليه السلام لعائشة اجرك على قدر نصبك والقياس ايضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان تحمله للمشاق لاجل رضاء مولاه اكثر كان احق بالتعظيم والتقديم ولقائل ان يقول على الوجهين [illegible] ثم قلت يجب ان يكون ثوابهم اكثر وذلك لانا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعضه ثم انا نقطع بان النبي عليه السلام افضل منه ومن امثاله بل يحكى عن عباد الهنود وزهادهم انهم

[في الحاشية: بل الانبياء افضل من الملائكة ام بالعكس]

يحملون من المتاعب [illegible] ما لم يحك مثله عن احد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا يقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب انما تحصل لاجل الدواعي [illegible] فلعل الواحد ياتي به مكلفان على السوية فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا وذلك لان اخلاص احدهما اشد واكثر من اخلاص الثاني فاذن كثرة العبادة ومشقتها لا يقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق اما قوله في الوجه الاول ان السماوات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم ان الاتيان بالعبادات في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الردية اكثر ما في الباب ان يقال [illegible] عليهم [illegible] ولذلك كان [illegible] الاخلاص [illegible] واما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا هذا معارض بوجه اخر وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين الذين لا يقدرون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود كان يصوم يوما ويفطر يوما وثالثها قالوا عبادة الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كان عمر احدهم مساويا لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية سؤال وهو [illegible] عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قلت لكعب ارايت قول الله يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا فلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا فانه قال اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذا اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال ولقائل ان يقول [illegible] بالتنفس انما لم يمنع من الكلام لان الة التنفس غير الة الكلام اما التسبيح واللعن فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الة واحدة محال والجواب انه لا استبعاد في ان يخلق الله لهم السنة كثيرة يسبحون الله ببعضها ويلعنون اعداء الله بالبعض الاخر [illegible]

[illegible]

يفيد التفاوت في
الأول في

[illegible]

حالا انه لابس في بعض الامور فلم لا يجوز ان تكون تلك الحالة هي قوتهم وشوكتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لمجلس
وتحفظ سوره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم اكرم
عند السلطان من ولده فكذا ههنا الحجة الخامسة عشر قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد في صحة
الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولو العلم قائما بالقسط وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة يدل عليه ان تقديم الادون
على الاشرف قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر لما قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال عمر بن الخطاب
رضي الله عنه لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في
الصلح بين علي كرم الله وجهه وبين معاوية وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك
لقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقدمهم في الشرف والفضل ولقائل ان يقول هذه
الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا يفيد الترتيب وان كان على التقديم في الذكر فينتقض بتقديم سورة تبت على سورة الاخلاص
الحجة السادسة عشر قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلاة الملائكة كالتشريف للنبي عليه السلام وهذا يدل على كون الملائكة اشرف من النبي
ولقائل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلزم كون المؤمنين افضل من النبي
صلى الله عليه وسلم فكذا الملائكة الحجة السابعة عشر انه تكلم في محمد عليه السلام وفي جبريل عليه السلام فنقول ان جبريل عليه السلام افضل من محمد صلى الله عليه وسلم
والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون فوصف الله جبريل عليه السلام بست صفات
كمال اولها كونه رسولا لله وثانيها كونه كريما على الله وثالثها كونه ذا قوة عند الله ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات
وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرءا عن انواع الخيانات ثم انه تعالى بعد ان وصف جبريل بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله وما صاحبكم
بمجنون ولو كان محمد عليه السلام مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل لكان وصف محمد عليه السلام بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات غضا من منصب
محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وذلك غير جائز على الله فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد عليه السلام عند الله من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون
وذلك يدل على التفاوت بين جبريل ومحمد عليهما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة محمد عليه السلام لا جبريل قلنا لان قوله
ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك ولقائل ان يقول انا اتفقنا جميعا على ان الله تعالى اعطى محمدا عليه السلام فضائل اخرى سوى كونه ليس بمجنون وان الله ما ذكر شيئا من تلك
الفضائل في هذا الموضع فاذا علم ذلك فعدم ذكر تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت ان لمحمد عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة
ههنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون افضل من جبريل فانه تعالى كما وصف جبريل ههنا بهذه الصفات
الست وصف محمدا عليه السلام ايضا بصفات وهي قوله تعالى يا ايها النبي انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا الى آخره فالصفة الاولى كونه نبيا
والثانية كونه رسولا والثالثة كونه شاهدا والرابعة كونه مبشرا والخامسة كونه نذيرا والسادسة كونه داعيا الى الله باذنه والسابعة كونه سراجا والثامنة كونه منيرا
وبالجملة فافراد احد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني الحجة الثامنة عشر الملائكة اعلم من البشر والاعلم افضل فالملائكة افضل
وانما قلنا ان الملائكة اعلم لان جبريل كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا العلوم قسمان
احدهما العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير فيها من جبريل ولا من محمد عليهما السلام لان التقصير في ذلك جهل
وكفر وقادح في معرفة الله واما العلم بكيفية مخلوقات الله وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات
واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل اعلم بها لان جبريل عليه السلام اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه
اكثر واتم واما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي انما تحصل لمحمد ولسائر الانبياء عليهم السلام من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد عليه السلام
فضيلة فيها على جبريل واما جبريل عليه السلام فانه كان رسولا وواسطة بين الله وبين جميع الانبياء فكان عالما بجميع الشرائع الماضية والحاضرة وبكيفية علمه
بشرائع الملائكة وبكيفية تعبدهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اكثر علما من محمد عليه السلام واذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون افضل
منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولقائل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم عجزوا وكان آدم عليه السلام اكثر علما منهم بدليل
قوله يا آدم انبئهم باسمائهم ثم انا سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع يحيط بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا
من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه اكثر من ثواب [illegible] ما نبهنا من ان علة كثرة الثواب انما تحصل بسبب خلوص الاخلاص ولم نعلم ان خلوص الملائكة
اكثر الحجة التاسعة عشر قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا امر الله
لما خالفوه الا بادعاء الالهية [illegible] ولقائل ان يقول لا نزاع في نهاية جلالتهم ما قولكم انهم بلغوا في
الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا بادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان [illegible] ومع مبرى عن شهوة البطن
والفرج وغيرهما ان ذلك لو خالفوا امر الله [illegible] لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر [illegible] الحجة
العشرون قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى واذا ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه وهذا يدل على ان الملأ الاعلى اشرف ولقائل ان يقول هذا خبر
واحد وايضا فهذا يدل على ان ملأ الملائكة افضل من ملأ البشر [illegible] الانبياء فلم يلزم من كون الملائكة افضل من عامة البشر كونهم
افضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلائل النقلية واما الدلائل العقلية فقد اتفقوا على ان الارواح السماوية يعني الملائكة افضل من الارواح الناطقة البشرية
[illegible] الحجة الاولى الملائكة ذواتها بسيطة مبراة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن
والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب [illegible]
[illegible] الاعتراض عليه لا نسلم ان البسيط اشرف من المركب [illegible] فهو من
حيث الروح من عالم الروحانيات ومن حيث الجسد من عالم الاجساد فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني
الصرف وهذا هو السر في جعل البشر [illegible] المسجود للملائكة ومن وجه آخر وهو ان الارواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية [illegible]
في تعلقها [illegible] عن تدبير هذا العالم [illegible] فانها قوية على الجمع بين العالمين فلا [illegible] في معارج

المعارف

المعارف وعوالم القدس بعيدة عن تدبير العالم السفلي والتفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت نفوسنا في تدبير
العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب ان تكون اشرف واعظم الحجة الثانية الجواهر الروحانية مبراة عن الشهوة التي هي منشأ الفساد والغضب الذي هو
منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بهما والخالي عن منبع الشر اشرف من المبتلى به الاعتراض لا شك ان المواظبة على الطاعة مع كثرة الموانع والعوائق
[illegible] اعلى واكمل واما الروحانيات فالطاعة لخالقها لم تكن طاعتها مزوجة بتسويل شياطين الذين هم اعداء الارواح البشرية
فانها لما اطاعت خالقها [illegible] الطاعة من القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس وكانت طاعتهم اكمل [illegible] درجات
الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما علمتنا [illegible] حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها [illegible] الانكسار [illegible]
الكمال وهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين الحجة الثالثة الروحانيات مبراة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها يجب
ان يكون حاصلا في اشخاصها فقد خرج الى الفعل والانبياء ليسوا كذلك وهذا قال عليه السلام واني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة وقال ما ادري
ما يفعل بي ولا بكم وما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف مما بالقوة الاعتراض لا نسلم انها بالفعل التام فلعلها بالقوة
في بعض الامور [illegible] تحريكاتها للافلاك لاجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالحركات [illegible] للارواح
الحاملة للقوى الفكرية [illegible] استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل الحجة الرابعة الروحانيات ابدية الوجود مبرات عن طبيعة التغير
والفترة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك الاعتراض المعترفون [illegible] الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمبادئها فهي
محدثة [illegible] الارواح البشرية حادثة بل [illegible] كانت [illegible]
[illegible] الارواح [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
الحجة الخامسة الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبراهين [illegible] النور اشرف من الظلمة والعلوي خير من السفلي واللطيف
اجمل من الكثيف الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة [illegible] سبب الشرف [illegible] على ما قال [illegible]
[illegible] الحجة السادسة الروحانيات [illegible] على العلم والعمل اما العلم فلاتفاق الحكماء على احاطة
الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور [illegible] كلية دائمة تامة وعلوم البشر [illegible]
[illegible] يسبحون الليل والنهار لا يفترون [illegible] التسبيح [illegible]
التقديس والتمجيد والتهليل [illegible]
[illegible] الاعتراض لا نزاع في كل ما ذكرتم [illegible]
[illegible] فالملائكة بسبب [illegible] الروحانيات [illegible]
[illegible] الجسمانية [illegible] السموات والارض والجبال فابين ان
يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان [illegible]
في الرياضات [illegible] بطل [illegible] الملائكة [illegible] الاجسام [illegible]
عن القوة [illegible] الحجة السابعة الروحانيات لها قوة على تصريف الاجسام وتقليب
الاجرام والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية [illegible] ثم انك ترى [illegible] النبات في بدء نموها تفتق
الحجر وتشق الصخر [illegible] القوى السماوية فالروحانيات التي تتصرف
في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا [illegible] فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب
يعرض ويزول بتصريفاتها وكذلك الزلازل تقع في الجبال [illegible]
ايضا [illegible] والارواح العلوية ليست كذلك [illegible] الارواح الخبيثة [illegible]
ذلك [illegible] الملائكة [illegible] الارواح الطيبة الملكية [illegible]
هذا العالم السفلي [illegible] الارواح الخبيثة [illegible] الاعتراض [illegible] النفوس
الناطقة البشرية [illegible] الدليل على امتناع [illegible] الحجة
الثامنة الروحانيات لها اختيارات فائقة [illegible] نظام هذا العالم [illegible]
[illegible] الفساد بخلاف اختيارات البشر [illegible]
[illegible] الملائكة [illegible] الاعتراض [illegible] الملائكة [illegible]
[illegible] المختار افضل من المجبور [illegible] الترجيح
[illegible] الانبياء [illegible] الملائكة [illegible] بالفعل [illegible] الحجة
التاسعة الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبع وسائر الثوابت والافلاك كالابدان [illegible]
[illegible] الارواح [illegible] الافلاك [illegible] العالم [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible] التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة [illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] العالم العلوي [illegible] العالم السفلي [illegible] العالم السفلي
[illegible]
[illegible] الارواح [illegible] بالنسبة الى [illegible] بالنسبة الى البحر
الاعظم [illegible] الاعتراض [illegible] فيه
[illegible] على سبيل الرمز [illegible]

الا الشيء الحجة العاشرة قالوا الروحانيات الفلكية مبادي لروحانيات اهل العالم ومعاد لها والمبدأ اشرف من ذي المبدأ لان كل كمال حصل لذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد اقل حالا من الواهب وكذا المعاد يجب ان يكون اشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فعرف ان الروحانيات اشرف من الاشخاص البشرية الاعتراض هذه الكلمات مبنية على نفي المختار وعلى حشر الاجساد وهما من اصول الفساد الحجة الحادية عشر ليس ان الانبياء عليهم السلام اتفقوا كلهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم ليس لهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على اعدائهم كما في قلع بلاد قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما في قصة نوح في جري السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن يدعي كون فضلهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم اليهم في كل الامور الحجة الثانية عشر انقسام العقل قد دل على ان الاحياء اما ان يكون خيرة محضة او شريرة محضة او يكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الامرين هو النوع البشري وايضا فان الحيوان اما ناطق او مائت وعلى جانبيه قسمان احدهما الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك والحيوانات التي لا يكون ناطقا وهو البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة بين الكمال والملائكة في الطرف الاقصى من الكمال والعلو فالقول بان البشر افضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود الاعتراض ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم لا يجوز ان الملك الذي لا يكون مائتا فهو احصل مما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بتفضيل الانبياء على الملائكة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم وثبت ان آدم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان يكون آدم افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح في العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة بان يخدم اقل الطلبة بخدمة في الفقه فدل هذا على ان آدم كان افضل من الملائكة وثانيها ان الله جعل آدم خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على ان آدم عليه السلام كان اشرف الخلق ويؤكد هذا قوله تعالى وسخر لكم ما في البر والبحر ثم اكد هذا التعميم بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فبلغ آدم عليه السلام في منصب الخلافة الى اعلى المراتب والدنيا خلقت متعة لبقائه والاخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه تعالى جعل هو منصب المناصب العالية والاديان من ربي فيها لا نهاية لهذا الكمال والجلال وثالثها ان آدم عليه السلام كان اعلم والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك قال تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين به واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ورابعها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لانه مشتق من العلم على ما تقدم فكل ما كان علما على الله ودليلا عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو عالم فقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين معناه ان الله اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فهذه الاية تقتضي ان الله اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا وايضا قال تعالى في حق مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها افضل من فاطمة رضي الله عنها فكذا ههنا قلنا الظاهر متروك لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد عليه الصلوة والسلام موجودا في ذلك الزمان والذي لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين واذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله اياهم على العالمين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم واما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال الله ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فيلزم ان يكون قد اصطفى الله هؤلاء على جبريل وبعضهم خص من الكلية فدخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره في العموم وخامسها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه الصلوة والسلام رحمة لهم فوجب ان يكون محمد افضل منهم وسادسها ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكونوا افضل قلنا انه اشق لوجوه الاول ان الادمي له شهوة داعية الى المعصية والملك ليس له شهوة داعية الى المعصية والفعل مع المعارض اشق منه بدون المعارض الثاني ان الملائكة ليس لهم شهوة داعية الى المعصية الا شهوة الرئاسة فلما كان الامر كذلك كان للبشر انواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرئاسة والملائكة ليس لهم من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرئاسة والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة الثالث ان الملائكة لا تعلق لهم الا بالنص لقولهم لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة الفكر والاستنباط قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال معاذ اجتهد برأيي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم ان العمل بالاستنباط اشق من العمل بالنص الثالث ان الشبهات للبشر اكثر منها للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الافلاك والنجوم اسبابا للحوادث في هذا العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى مدبرها الصانع الرابع ان الشيطان لا سبيل له الى الوسوسة للملائكة وهو متسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت ان طاعتهم اشق وجب ان يكونوا اكثر ثوابا بالنص والقياس اما النص فقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها واما القياس فانا نعلم ان الشيخ الكبير اذا لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنه مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا ههنا وسابعها ان الله تعالى خلق للملائكة عقولا بلا شهوة وخلق للبهائم شهوات بلا عقل وخلق للادمي وجمع فيه الامرين فصار الادمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لا حصر لها فوجب ان يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الادمي اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل ولذلك صار مصيرهم الى النار دون البهائم فيجب ان يقال اذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهواه شيئا بل يعمل بعقله ان يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين بالاخر وثامنها ان الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ اعز واشرف من الحافظ فيجب ان يكون بنو آدم اكرم واشرف على الله من الملائكة وتاسعها ما روي ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا عليه الصلوة والسلام افضل منه

احتجاج من قال بتفضيل الانبياء على الملائكة

[illegible]

هذا انا لو فرضنا ان محمدا عليه السلام افضل من آدم مع انه لم يحصل عليه السلام ما كان حاصلا لآدم ... وكان ابليس عالما بان قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يعلم ذلك ولا يلزم كون ابليس افضل من آدم وكذا قال الهدهد لسليمان احطت بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون افضل من سليمان سلمنا انه كان اعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان طاعاتهم اكثر اخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم اكثر اما الحجة الرابع فهي نحو الوجوه المذكورة اما الحجة الخامس وهي قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلم يلزم من كون محمد عليه السلام رحمة لهم ان يكون افضل منهم كما في قوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع ان يكون هو عليه السلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر اما الحجة السادس وهي ان عبادة البشر اشق فهذا ينتقض بانا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بانه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع انا نعلم ان محمدا عليه الصلوة والسلام افضل من الكل وما ذاك الا لان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في النية ويجوز ان يكون الفعل السهل الاداء اكثر اخلاصا فيكون الاكثر ثوابا اما الحجة السابع فهي جمع بين الطرفين من غير جامع اما الحجة الثامن وهي ان المحفوظ اشرف من الحافظ فهذا ممنوع بل الاقرب ان الحافظ اشرف من المحفوظ كالامير الكبير يحفظ المتهمين من الجند اما الوجه الاخير فهو من باب الاحاد وهو معارض بما روينا من قصة تواضع الرسول عليه السلام لجبريل عليه السلام فهذا آخر الكلام في هذه المسألة والله اعلم المسألة الخامسة انه تعالى استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله ابى لان الاباء هو الامتناع مع الاختيار اما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه ابى ثم قد كان يجوز ان يكون كذلك ولا يضم اليه كبرا فبين تعالى ان ذلك على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز ان يوجد الاباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قالت المعتزلة هذه الاية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه احدها انهم يزعمون ان الظالم يسجد ما لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة مع الفعل فمن لم يسجد لا يقدر على الشيء ومن لا يقدر على الشيء لا يقال انه اباه وثانيها ان من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بان لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل لا غاية بنفسه والاستكبار انما يفعل مع انه لو اراد الفعل لامكنه وثالثها قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان يكون كافرا بانه لا يفعل ما لا يقدر عليه ورابعها ان استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بان يكون معذورا اولى من ان يكون مذموما ثم قال ومن اعتقد منها تقوم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول له محل بيضا صريحه ان الفعل عن ابليس عن قصد وداع او لا عن قصد وداع فان كان عن قصد وداع فذلك القصد اما ان وقع لا عن فاعل او عن فاعل فان وقع لا عن فاعل فكيف يثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد اخر فيلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد فيبطل الله وان وقع عن الله فحينئذ يلزم منكم كل ما اوردتموه علينا واما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب اثبات الصانع وايضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا ايها القاضي ما الفائدة في التمسك بالامر والنهي وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع القاطع لكلامك ويستأصل عروق كلامك ولو اجتمع الاولون والاخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه الا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وفيه ينسد باب اثبات الصانع او بالتزام انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو قولنا المسألة السادس للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان احدهما ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان الاول حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن شارح الاناجيل الاربعة ... الى من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله لا اله الا انا لا اسأل عما افعل ... انه لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب ... اندفعت الاعتراضات وكيف لا وكان انه تعالى واجب الوجود في ذاته وواجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المرجحات والمؤثرات اذ لو افتقر لكان فقير الاغنياء فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات واذا كان كذلك لم تتطرق الكمية الى افعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال فهذا تقرير قول من قال وكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافرا ابدا الوجه الثاني في تقرير انه كان كافرا ابدا قول اصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فالجمع بين هذين الاستحقاقين محال فاذا صدر الايمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه او يكون الطارئ مزيلا للسابق وهو ايضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان في وقت انه لا يصدر عنه الكفر قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا انه كان ...

اولا ما كان ايمانا اذ انبئت عن ققفه لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط القول الثاني ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك
وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى وكان من الكافرين فقال بعضهم ومعناه وكان من الكافرين في علم الله اي كان الله عالما في الازل بانه سيكفر
فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم الوجه الثاني انه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه انه كان
في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق ذلك وجب ان يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين
في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة الوجه الثالث ان المراد من كان صار اي صار من الكافرين وههنا ابحاث البحث الاول اختلفوا في
ان قوله وكان من الكافرين هل يدل على انه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول عليه بانه كان من الكافرين فالقوم انه يدل عليه لان كلمة من
للتبعيض فالحكم عليه بانه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا لهم ولذلك يؤكده ما روي عن ابن عباس انه
قال ان الله خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث
الله عليهم نارا فاحرقتهم فكان ابليس من اولئك الذين ابوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ما ذكروه لان في تفسير الآية وجها يحسن معه الآية انه صار
من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم وذكر في مثاله قوله تعالى والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى البعض
بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من اهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله من الكافرين وثانيها ان هذا اضافة فرد من افراد الحيوان
لا يمنع انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل يمنع انه فرد من افراد هذه الماهية وحاصل من آحاد هذه الحقيقة وعلى انه يتوقع على هذا البحث
ان ابليس حين كان من الجن كفر بابه ولكنه عليه الاكثرون انه اول من كفر بالله البحث الثاني ان المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر اما عند الفلاسفة فصاحب
الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج من الايمان فلم يدخل في الكفر واما عند الخوارج فكل معصية كفر وقد تمسكوا بهذه الآية قالوا انه تعالى
كفر ابليس بترك السجدة فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا ابدا فهو اسقط السؤال وان قلنا انه كان مؤمنا فقوله انما كفر باستكباره
واعتقاده كونه محقا في ذلك الترد واستدلاله على ذلك بقوله انا خير منه المسألة السابعة قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا
عليه بوجهين الاول ان لفظ الملائكة صيغة جمع وهي تفيد العموم ولا سيما قد وردت هذه اللفظة مقرونة باكمل وجوه التأكيد في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الثاني هو انه تعالى استثنى ابليس منهم والاستثناء من الشخص الواحد منهم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من انكر ذلك وقال
المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الارض والمستغل ان يكون اكابر الملائكة مأمورين بذلك واما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية
وقالوا يستحيل ان يكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة بل المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة
للنفوس الناطقة والكلام في هذه المسألة مذكور في العقليات قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث
شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان ههنا مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان قوله اسكن امر او اباحة فالمروي عن قتادة
انه قال ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لانه كلفه بان يكون في الجنة يأكل منها حيث يشاء ونهاه عن شجرة واحدة ان يأكل منها
فما زالت به البلاء حتى وقع فيما نهي عنه فبدت سوأته عند ذلك واهبط من الجنة فاسكانه موضعا يحصل فيه ما يشتهي مع انه منع عن تناول شيء من
التكاليف وقال آخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد كما ان اكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد
ولا يكون قوله كلا من حيث شئتما رغدا امرا وتكليفا بل اباحة والاصح ان ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف اما الاباحة فهو انه عليه السلام كان
مأذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة واما التكليف فهو ان المنهي عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال الرجل لغيره اسكن داري لا تصير الدار
ملكا له فههنا لم يقل الله تعالى وهبت منك الجنة بل قال اسكن الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض وكان اسكان الجنة كالتقدمة على ذلك المسألة
الثانية ان الله تعالى امر الكل بالسجود لآدم عليه السلام وابى ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم امر آدم بان يسكن هو وزوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته
فيه فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ان الله تعالى لما اخرج ابليس من الجنة واسكن آدم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس
فالقى الله تعالى عليه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها من انت
فقالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن الي فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا لم سميت حواء قال لانها خلقت من شيء حي وعن ابن عباس قال بعث الله جندا
من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى
آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل دخول الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة فالله اعلم بالحقيقة
المسألة الثالثة اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذكرها مخلوقة منه كما قال تعالى في
سورة النساء الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقيمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت المسألة الرابعة اختلفوا في ان الجنة المذكورة
في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء وبتقدير انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب او جنة الخلد او جنة اخرى فقال ابو القاسم البلخي
وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة كانت في الارض وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه احدها ان
هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى
ولما صح قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وثانيها ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين
وثالثها ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله تعالى ان يصل الى جنة الخلد ورابعها ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله
تعالى اكلها دائم وظلها ولقوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم
لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات
وخامسها انه لا يجوز في حكمته تعالى ان يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده
بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد وسادسها لا نزاع في ان الله تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو
كان تعالى قد نقله الى السماء لكان ذلك اولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من اعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من
الجنة التي قال الله تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد القول الثاني وهو قول الجبائي ان تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل
عليه قوله تعالى اهبطوا ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان من السماء الى الارض القول الثالث وهو قول جمهور اصحابنا

الجنة المذكورة ... هل كانت في الارض ام في السماء

ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكنى جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهودة
المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع
المسألة الخامسة قال صاحب الكشاف اسكن نوع من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وانت تأكيد للمستكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف
للمصدر اي اكلا رغدا واسعا وحيث للمكان المبهم اي اي مكان من الجنة شئتما فاراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما
بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من بين اشجارها الكثيرة المسألة السادسة لقائل ان يقول انه تعالى قال ههنا وكلا
منها رغدا وقال في الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلوا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة الجواب كل فعل عطف عليه
شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو كقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم
رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصل الى الاكل والاكل متعلق وجوده
بوجوده يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو
دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد يأكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني
بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف عليه بالواو دون الفاء اذا ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد منه الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل
عنه ويقال ايضا لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعني ادخله واسكن فيه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث
والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول
الجنة وقد بينا ان الاكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء المسألة السابعة قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه ابحاث
الاول ان هذا نهي تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه الصيغة للنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم
والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب
الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل او على الاطلاق فيه لكن الاطلاق كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول
اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم الى ترك الاولى
ومعلوم ان كل مذهب يفضي الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول وقال آخرون بل هذا النهي نهي التحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه قال
فتكونا من الظالمين معناه ان اكلتما منها فقد ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم
بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول ان النهي وان كان في الاكثر نهي تنزيه لكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة وعن الثاني
ان قوله فتكونا من الظالمين اي فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التي لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا
تضحيان وانتقلتما الى موضع ليس لكما فيه شيء من هذا وعن الثالث ان الانتساب والاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتي بيانه ان شاء الله البحث الثاني
قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يستلزم النهي عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها
مع انه لو حمل اليه لجاز له اكله بل هذا الظاهر يتناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما عرف بدلائل اخرى وهي قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة
بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال وكلا منها رغدا حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهى عن اكل ثمرة تلك
الشجرة لكون النهي عنه ذكر بهذا اللفظ يعم الاكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل لما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة المسألة الثامنة اختلفوا في الشجرة
ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس انها البر والسنبلة وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشجرة فقال
هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال الربيع بن انس كانت شجرة من
اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام ان يعرفنا عين
تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان المقصود ان يعلم انه يقبح العبد لغيره في التأخير فقال شغلت
بعرينة عن الاشتغال بالادب لكان هذا العذر احسن من ان يذكر عينه وذكر الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس كل حدث يطلب انه وقع ههنا التقصير بيانها
ثم قال بعضهم الاولى في لفظ الشجرة ان يتناول ما له ساق واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ
فلم يخرج ذهابا على وجه الارض من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب كل ما تفرعت له اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه واصل هذا انه كل ما
شجر اي اخذ يمنة ويسرة يقال رأيت فلانا قد شجرته الرماح قال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في امر كذا المسألة التاسعة اتفقوا
على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين هو انكما ان اكلتما فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه
وبان يظلم غيره وظلم النفس ابلغ واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان
فعله ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهم قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزمها ما يشق
عليه من التوبة والتلافي وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصانا فيما قد استحقه الثالث قول من
ينكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له ان لا يفعله وحاصله انه طلب الزيادة ثم انه تركها مشتغلا بالحكاية
فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا ظالمين وبانهم كانوا ظالمي انفسهم قلنا
ان لا نطلقه لكن لما فيه من ايهام الذم قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو
ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة عن في هذه
الآية كهي في قوله وما فعلته عن امري قال القفال اصل الزلل تحول الانسان عن الموضع الذي يثبت عليه فتزل عنه ويصير متحولا الى غيره ومن قرأ
فازالهما فهو من الزوال المعروف وعن ابي معاذ انه قال يقال ازللته عن كذا حتى زل عنه وازلته عنه حتى زال ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال
بعض العلماء ان ازلهما الشيطان اي استزلهما وهو من قولك زل في دينه اذا اخطأ وازله غيره اذا سبب له ما يزل من اجله في دينه ودنياه واعلم ان
في الآية مسائل المسألة الاولى اختلف الناس في عصمة الانبياء وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها
ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب التبليغ وثالثها ما يقع في باب الاحكام والفتيا ورابعها ما يقع في افعالهم وسيرهم اما اعتقاد

بالواو

في الاختلاف ان الشجرة ما هي

الاولى

اختلاف الناس في عصمة الانبياء

الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند كل الامة وقالت الفضيلية انه قد وقع منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع
الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية اما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت الامة على كونهم معصومين عن
الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز
ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاؤهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل
السهو فجوزه بعضهم وابأه آخرون واما النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال القول الاول قول من جوز عليهم الكبائر
على جهة العمد وهو قول الحشوية والثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة
والثالث انه لا يجوز ان يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي والرابع انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطأ
ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر
عليه غيرهم والقول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف
الناس في وقت العصمة على ثلاثة اقوال القول الاول قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة والثاني قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم
وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة والقول الثالث قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة
اما قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة
ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبياء
كانت في غاية الجلالة والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فذلك بالاجماع وثانيها
انه بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا لكان اقل حالا
من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذلك وايضا فهو يوم القيامة شاهد على
الكل لقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها ان بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه
محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ورابعها ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو اتى بمعصية لوجب علينا
الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت ايضا في سائر الانبياء
ضرورة انه لا قائل بالفرق وخامسها انا نعلم ببديهة العقل انه لا شيء اقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة في عباده وبلاده
يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده وهذا معلوم القبح بالضرورة وسادسها انه لو صدرت
المعصية من الانبياء عليهم السلام لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ولاستحقوا اللعن لقوله تعالى الا لعنة الله على
الظالمين واجمعت الامة على ان احدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن والعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنهم وسابعها انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة
الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه فما
لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبياء عليهم السلام وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول
الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت ان الانبياء كانوا فاعلين كل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم
وتاسعها قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخيار
الا في الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال الله يصطفي
من الملائكة رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابراهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في موسى اني
اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وعاشرها
انه تعالى حكى عن ابليس قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء قال تعالى في صفة
ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض
ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق الحادي عشر قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فاولئك الذين ما اتبعوه وجب
ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم لانه لو صدر عنهم لكانوا متبعين له فاذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء او غيرهم فان كانوا هم الانبياء
فقد ثبت في حقهم انهم لا يذنبون وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي افضل
من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم الثاني عشر انه تعالى قسم الخلق الى قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم
الخاسرون وقال في القسم الآخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية
وكل من عصى الله كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من الخاسرين ولصدق على زهاد
الامة انهم من حزب الله وانهم من المفلحين فيكون ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من ذلك النبي وذلك لا يقوله مسلم الثالث عشر ان
الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول انما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ومعه
المسألة قد تقدم في مسألة فضل الملك على البشر وانما قلنا انه متى كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب
فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون الله ما امرهم الآية فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من الملك لقوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا و
عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار الرابع عشر روي ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعرابي
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله فقد اصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وسماه بذي الشهادتين فلو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة الخامس عشر قال تعالى في حق ابراهيم اني
جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به فاوجب على كل الناس ان يأتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى
التناقض السادس عشر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة

البتة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان
كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به ويقتدى به فالآية على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع
الاربعة التي ذكرناها بآيات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما يأتي في هذا التفسير ان شاء الله اما الآيات التي تمسكوا بها في باب
الاعتقاد فثلاثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى آخر الآية قالوا
لا شك ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوقة منها هي حواء فهذه الكناية باسرها عائدة اليهما فقوله جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما
يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة هي آدم عليه السلام وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى
خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد اللات
وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد وثانيها قالوا ان ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر اما الاول فلانه
قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فلقوله رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل
الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب
من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الآية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما اوحي اليه والجواب ان القلب دار الدنيا لا ينفك عن
الافكار المتعقبة للشبهات الا انه عليه السلام كان يزيلها بالدلائل اما الآيات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلاث احدها قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء
الله فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي والجواب ليس نهيا عن النسيان الكلي بل هو عن الذكر ولان ذلك غير داخل في الوحي بل المعنى النسيان بمعنى الترك فيحمل على
ترك الاولى وثانيها قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء
وثالثها قوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا
الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز ان تكون الفائدة ان يدفع ذلك
الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة اما الآيات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلاث احدها قوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا في سورة
الانبياء وثانيها قوله في اسارى بدر حين فاداهم النبي صلى الله عليه وسلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطأ في هذه الحكومة والا
لما عوتب وثالثها قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم والجواب عن الكل انا نحمله على ترك الاولى اما الآيات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة اولها قصة آدم عليه السلام
وتمسكوا بها من سبعة اوجه الاول انه كان عاصيا والعاصي لا بد وان يكون صاحب كبيرة انما قلنا انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا
ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والثاني ان لا معنى لصاحب الكبيرة الا من كان
اسم الذم واجبا له الوجه الثاني في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد
من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد الوجه الثالث انه تائب والتائب مذنب وانما قلنا انه تائب لقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وانما قلنا ان التائب مذنب
لان التائب هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فهو المطلوب
الوجه الرابع انه ارتكب المنهي عنه في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه عين الذنب الوجه الخامس سماه ظالما في قوله فتكونا
من الظالمين وهو سمى نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة الوجه السادس
انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه لكان خاسرا في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة وسابعها
انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه
الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعا في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من الوجوه وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك
الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا ان نقول انكم لا يمكنكم ان تثبتوا بالدلالة ان ذلك كان حال النبوة وذكرهم فلم لا يجوز ان يقال
ان آدم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام واما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد
من الوجوه المفصلة فسيأتي ان شاء الله عز وجل في تفسير كل واحدة من هذه الآيات ولنذكر هنا كيفية تلك الوسوسة المراد من قوله فازلهما الشيطان
فنقول لنفرض انه صدرت تلك الفعلة عن آدم عليه السلام بعد النبوة فالكلام على ذلك اما ان يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما الاول وهو انه فعله
ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وشبهوه بالصائم يشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن
الصوم ويأكل في اثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقاسمهما اني
لكما لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام وروي عن ابن عباس انه قال ان آدم عليه السلام شرب الخمر فلما اكل منها وبدت لهما سوآتهما خرج آدم
فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله افرارا مني فقال بل حياء منك فقال الله اما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب
ولكن وعزتك ما كنت ارى ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا الثاني وهو انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل
اما من حيث العقل فلان الساهي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه السلام رفع القلم عن
ثلاث الحديث فلما عوتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان الا انا نقول اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان آدم وحواء عليهما السلام قبلا من ابليس
ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين فقد القى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى ان يعتقدا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب قد غشهما
ولا شك ان هذه الاشياء اعظم من اكل الشجرة فوجب ان تكون المعاتبة في ذلك اشد وايضا فكان آدم عليه السلام عالما بتمرد ابليس عن السجود وكونه مبغضا له وحاسدا
له على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس في الآية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام او بعده واما ما روي
عن ابن عباس فهو ان صح عنه مروي بالآحاد فكيف يعارض القرآن واما الجواب عن الثاني فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من
السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ثم قال
من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل وقال عليه الصلاة والسلام
اني اوعك كما يوعك رجلان منكم فان قيل كيف يجوز ان يكون عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما سمعت ان حسنات
الابرار سيئات المقربين ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهل فتعذر انه صدور تلك الفعل عن آدم عليه السلام

على جهة السهو والنسيان ورواية في بعض التفاسير ان حواء سقته الخمر حتى سكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لانه عليه السلام كان مأذونا في تناول الخمر وكل الاشياء سوى تلك الشجرة فاذا حملنا الشجرة على البر كان مأذونا في تناول الخمر ولقائل ان يقول ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في صفته لا فيها غول (اما القول الثاني) وهو انه عليه السلام فعله عامدا فههنا اربعة اقوال احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وثانيها انه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة ثم ان آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول (الثالث) انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب وفعل المنهي عمدا وان فعله مع الخوف فلا بد ان يكون عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود في النار ولا يصح وصف الانبياء عليهم السلام بذلك على انه تعالى وصفه بالنسيان في قوله فنسي ولم نجد له عزما وذكرنا في الغيبة (القول الرابع) وهو اختيار بعض المعتزلة انه عليه السلام اقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطأ فيه وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطأ انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة ولفظة هذه قد يشار بها الى الشخص وقد يشار بها الى النوع وورد انه عليه السلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حلالان لاناث امتي حرام على ذكورها واراد به نوعهما وروي انه عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به واراد نوعه فلما سمع آدم عليه السلام قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه الاول ان كلمة هذه في اصل اللغة للاشارة الى الشيء المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذلك على خلاف الاصل وايضا فانه تعالى لا تجوز الاشارة عليه فوجب ان يحمل على ان المراد بالاشارة الى ذلك الشخص وكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة واذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم عليه السلام لما حمل هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع وايضا ان هذا الكلام وما يدل على ان قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما افاد الاذن فيما ولكلها في الجنة الا ما خصه الدليل الثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع ما في الارض الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان مأذونا في الانتفاع بسائر الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق بسبب ذلك عتابا واولى ان يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت ان حمل القصة على هذا الوجه يوجب ان يحكم عليه بانه كان مصيبا لا مخطئا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل (الوجه الثاني) في الاعتراض على هذا التأويل هب ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص ام ما فعل ذلك فان كان الاول فاما ان يقال ان آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر فيها بل عرفه فقد عرف ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقداما على الذنب قصدا (الوجه الثالث) ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبياء عليهم السلام فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب ان لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية (الوجه الرابع) هذه المسألة اما ان يقال انها من المسائل القطعية او الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد فالمخطئ فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لان ينزع عن آدم عليه السلام لباسه فاخرج من الجنة واهبط الى الارض (الجواب) عن الاول ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه تعالى كان قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع (والجواب) عن الثاني لعل آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن انه لا يلزمه ذلك في الحال او يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان في الخبر ان آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج (والجواب) عن الثالث انه لا حاجة بنا ههنا الى اثبات ان الانبياء تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا انه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة او انه كان قد عرفها لكنه كان نسيها وهو الذي اراد من قوله فنسي ولم نجد له عزما (والجواب) عن الرابع يمكن ان يقال كانت تلك الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير الذنب كبيرا او يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك يجوز ان يختلف باختلاف الاشخاص فكما ان الرسول صلى الله عليه وسلم خصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات بما لم يثبت في حق الامة فكذا ههنا (واعلم) انه يمكن ان يقال في المسألة وجه آخر وهو ان قوله ولا تقربا هذه الشجرة نهاهما معا فظن آدم عليه السلام انه يجوز لكل واحد منهما وحده ان يقرب من الشجرة وان يتناول منها لان قوله ولا تقربا نهي لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ في هذا الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب (المسألة الثانية) اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان خارج الجنة وآدم عليه السلام كان في الجنة وذكروا فيه وجوها احدها قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه والسدي عن ابن عباس وغيره رضي الله عنهم انه لما اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهي دابة لها اربع قوائم كانها البختية وهي كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد من الحيوانات فابتلعته الحية ودخلت الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج ابليس من فيها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وجعلت عدوا لبني آدم (واعلم) ان هذا وامثاله مما لا ينبغي ان يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك مع الحية فلم عوقبت الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة (وثانيها) ان ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول (وثالثها) قال بعض اهل الاصول ان آدم عليه السلام وحواء لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب فيوسوس لهما (ورابعها) وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض فاوصل الوسوسة اليهما في الجنة فقال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله من الارض الى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان بعض اتباعه حجة القول الاول قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور وحجة القول الثاني ان آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة والحسد فيستحيل في العادة ان يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد من ان يكون المباشر للوسوسة بعض اتباع ابليس بقي ههنا سؤالان (السؤال الاول) ان الله تعالى قد اضاف هذه الازلة الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته اتيا بذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قدمناه مرارا من ان القادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل ان

كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام

يصير مصدرا لاحد هذين الا عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب تنبيه منبه نبه عليه كان ذلك الفعل مضافا الى ذلك المنبه لانه ما حصل الا لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى يضاف الفعل ههنا الى الوسوسة وما احسن ما قال بعضهم لما ثبت ان زلة آدم عليه السلام وهب انها كانت بسبب وسوسة ابليس ثم معصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا تنبيه على انه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي لو ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها الى ما يخلقه الله ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء (السؤال الثاني) كيف كانت تلك الوسوسة جوابه انه هو الذي حكى الله عنها في قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فلم يقبلا منه ذلك فلما ايس من ذلك عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه ايضا والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شيء آخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقائق الامور كيف كانت (قوله تعالى وقلنا اهبطوا) فيه مسائل (المسألة الاولى) من قال ان جنة آدم كانت في السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت في الارض فسره بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا (المسألة الثانية) اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحواء كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه ايضا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها اي فان قيل انه قد قلنا لهم اهبطوا وما قال بعضكم لبعض عدو فتعريف آدم وحواء عليهما السلام ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كان حاصلا قبل ذلك قبل الاكل من الشجرة وقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما ابى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فانك رجيم وقال له ايضا فاخرج منها انك من الصاغرين وقال ايضا فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وانما وقعت زلة آدم عليه السلام بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فما معنى اهبط ابليس ههنا ذلك كيف يجوز قوله اهبطوا ايضا قلنا انه لما اهبط الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس لآدم في حين كان آدم وحواء عليهما السلام في الجنة فلما اكلا قال لهما اهبطا فلما اخرجا من الجنة واجتمع بابليس هبوطا خارج الجنة امر الكل فقال اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم في وقت على حدة (الوجه الثاني) ان المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس ولقائل ان يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم من المكلفين على ما قال الله كل قد علم صلاته وتسبيحه وقال سليمان عليه السلام لاعذبنه عذابا شديدا (الوجه الثالث) ان المراد آدم وحواء عليهما السلام وذريتهما لانهما لما كانا اصل الانس جعلا كانهما الانس كلهم والدليل عليه قوله تعالى اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغض وتضليل بعضهم لبعض (واعلم) ان هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زائل عنه (المسألة الثالثة) اختلفوا في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف سبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل السنا نقول في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون عقابا اذا كان الرجل مصرا واما الكفارات فانما يقال في بعضها انها تجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فاما ان يكون عقوبة مع كونها تعريضا للثواب العظيم فلا (المسألة الرابعة) ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وحواء بسبب الحسد والاستكبار عن السجود ومخادعته اياهما حتى اخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشيء من ذلك لا يجوز ان يكون مأمورا به فاما عداوة آدم لابليس فانه مأمور بها لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وانتم بعضكم لبعض عدو (المسألة الخامسة) المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال تعالى فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون حملوا قوله تعالى ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى ان مستقركم حالتي الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس ان المستقر هو القبور بمعنى ان مقركم فيها الى الآخرة وانه تعالى قال ومتاع الى حين وذلك لا يليق الا بحال الحياة وانه تعالى خاطبهم بذلك حال الاهباط وذلك يقتضي حال الحياة (واعلم) انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيحتمل ان يكون قوله فيها تحيون الى آخر الكلام بيانا لقوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويحتمل ان يكون زيادة على الاول (المسألة السادسة) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى ان يراد به وقت من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رأيتك منذ حين وان بعد مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت اعمار الناس طويلة وآجالهم عن اوائل حدوثهم متباعدة جاز ان يقول ومتاع الى حين (المسألة السابعة) اعلم ان في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه احدها ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

يا ناظرا يرنو بعيني راقد ... ومشاهدا للامر غير مشاهد

تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي ... درك الجنان ونيل فوز العابد

انسيت ان الله اخرج آدما ... منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي اخرجنا منها (وثانيها) التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة في قوله تعالى ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم عليه السلام على ما اعطاه الله من الكرامة فقال انا ناري وهذا طيني ثم القى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم القى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل (وثالثها) انه تعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر (قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال القفال اصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي ثم يوضع موضع القبول والاخذ قال تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم اي تلقنه ويقال تلقينا الحاج اي استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه واضيف الاجتماع اليهما معا صلح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد

تلقاك فجاز ان يقال تلقى آدم كلمات اي اخذها وحفظها او استقبلها بالقبول وجاز ان يقال تلقى آدم كلمات بالرفع على معنى جاءته من الله كلمات ومنه
قوله لا ينال عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون مسألة ثانية اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد [illegible] حقيقة التوبة لان [illegible]
[illegible]

صلى الله عليه وسلم عليه شيئا فقام فانطلق الرجل فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الاية اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال اصحاب القوم يا نبي الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة وروى مسلم عن ابي هريرة قال عليه السلام ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصحيحين عن ابي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام ما اصر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة وعن ابي ايوب قال قد كتمت عنكم شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون ثم يغفر لهم وروى مسلم عن عامر قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله مررت بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن معهن فلففتهن بكسائي فهن معي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضعهن عنك فوضعتهن وابت امهن الا لزومهن فقال عليه السلام اتعجبون برحم ام الافراخ فراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فوالذي نفسي بيده او قال فوالذي بعثني بالحق نبيا الله عز وجل ارحم بعباده من ام الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث اخذتهن وامهن معهن فرجع بهن وعن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا الذي اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب افجر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت كل انسان منكم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثى على ركبتيه تعظيما له اما الاثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولهن الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك الذنوب في المستقبل والثالث اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات كما اذاقته حلاوة المعصية وكان عمر بن حارث يقول يا صاحب الذنوب ان الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت عن الذنوب مطلوب الفائدة الثانية من فوائد الاية ان ادم عليه السلام لم يستغن عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا اولى بذلك الفائدة الثالثة ان ما ظهر من ادم من البكاء على ذنبه تنبيه لنا ايضا لانا احق بالبكاء من ادم عليه السلام روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء ادم على خطيئته لكان بكاء ادم اكثر المسألة الرابعة انه تعالى اكتفى بذكر توبة ادم دون توبة حواء لانها كانت تبعا له كما طوي ذكر النساء في القران والسنة لذلك وقد ذكرها في قوله ربنا ظلمنا انفسنا قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان التكرير لاجل التأكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان ادم وحواء لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر به كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك المسألة الثانية روي في الاخبار ان ادم عليه السلام اهبط بالهند وحواء بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان المسألة الثالثة في الهدى وجهان احدهما ان المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله على ادم وحواء وكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط ادم الى الارض اوحى الله اليه يا ادم اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس فاما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاذا عملت جزيتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيهما ما روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما يأتينكم مني هدى غير ادم من ذريته وبالجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية ادم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص المسألة الرابعة انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يأتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكاليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الافات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر الاية وقال قوم من المتكلمين ان اهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت واذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا الى الجنة ورضوانه

صار ما تقدم كأن لم يكن بل ربما كان زيادة في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها الاية والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم ولا هم يحزنون امامهم فليس شيء اعظم في صدورهم من الموت مما بعد الموت فآمنهم الله منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والاخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمؤمنين اكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا فالمؤمن لا يمكنه القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد نفيهما في الاخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فاذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله التي نلناها الان المسألة الخامسة قال القاضي قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور احدها ان الهدى قد ثبت ولا اهتداء فلذلك قال فمن تبع هداي وثانيها بطلان القول بان المعارف ضرورية وثالثها ان باتباع الهدى يستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما وعد متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا سوى كان من الانس او من الجن فهم اصحاب العذاب لا غيرهم واما الكلام في ان العذاب هل يحسن ام لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما ام لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا اخر الايات الدالة على النعم التي انعم بها على جميع بني ادم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا عليه السلام اخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تتلمذ وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل اعلم انه تعالى لما اقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد عليه السلام من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه تعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل التفصيل ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله واني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس الاية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وانصف علم ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الان في تفسير هذه الاية قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون اعلم ان فيه مسائل المسألة الاولى اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون ان معنى اسرائيل عبد الله لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبرائيل هو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسر بالعبرانية في معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب في ايام محمد عليه السلام

حد النعمة واقسامها

المسألة الثانية حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان تكون نعمة وقولنا المفعولة لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد استدراجه الى ضرر واختداعه كمن اطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة واما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الينا آناء الليل والنهار في الدنيا والاخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه احدها نعمة تفرد الله بها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدأ بنفسه وقال عليه الصلاة والسلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس وثالثها نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا ان الله تعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله الفرع الثاني ان نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق في العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به فهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته تعالى نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعريف ما في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف تمكن الاحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فالجواب انها غير متناهية بحسب الانواع والاشخاص الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكير الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم ونعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة فثبت انه تعالى هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون وقال ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى الفرع الثالث ان اول ما انعم الله على عبيده هو ان خلقهم احياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى اخر الاية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياة لانه

فكيف تجعل نعمة عليهم وسبب العظم معصيتهم فالجواب من وجوه احدها لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت هذه النعم كالنعمة على
الآباء كأنها نعم على الابناء وثانيها ان الانتساب الى آباء خصهم الله بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد وثالثها ان الاولاد متى سمعوا ان الله خص
آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالاب في افعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا
الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور اما قوله تعالى واوفوا بعهدي فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهِد والمعاهَد جميعا ...

[illegible]

نفقت م

الم نجم

و مركبهم نم

انما يكون باخفاء ما يكون الدال عليه ومنع من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى
القسم الثاني وهو منعهم من الوصول الى الدلائل واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها باء الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي
توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في امر محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم
كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل فهو المذكور في قوله وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق قوله وانتم تعلمون فمعناه وانتم تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيمة وذلك لان ذلك التلبيس يصير صادا
للخلق عن قبول الحق الى يوم القيمة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيمة ولا شك فيه ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر
الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم هاهنا بحثان البحث الاول قوله وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهي
بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان البحث الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان قيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم
ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب ذكر هذا القيد ان الاقدام
على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم عليه اقبح والاية
دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين اعلم انه تعالى لما امر بني اسرائيل
بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما هو كالمقدم
والاصل فيها وهو الصلوة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات المالية وهاهنا مسائل المسألة الاولى القائلون بانه لا يجوز
تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله تعالى واقيموا الصلوة بعد ان كان النبي عليه السلام قد عرفهم اركان الصلوة وشرائطها فكانه تعالى قال
واقيموا الصلوة التي عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا يجوز ان يرد الامر بالصلوة وان كانوا لا يعرفون ان الصلوة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع
نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المأمور به ما هو كما انه تعالى يخبر بقيام الساعة [illegible] ويكون غرضه
منه ان يعزم العبد على الاداء في الوقت الثاني المسألة الثانية قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية قالوا لانها في الشرع كانت اسما لهذه
الافعال المخصوصة فكان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى شعر عليك مثل الذي صليت فاغتمضي
عينا فان لجنب المرء مضطجعا وقال الاخر شعر وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم شعر
لم اكن من جناتها علم الله واني بحرها اليوم صالي اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره [illegible]
من العبادات الصلوة لا يحصل فيها الدعاء وما يجري مجراه ومن يحيي صلاة لا يحصل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما لا يعم كل الصور
كان الاولى ان يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور وقال اصحابنا انها من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوة
الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذاك حق وان كان المراد ان
الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لحصول هذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وقد ذكرنا في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكوة فهي في
اللغة عبارة عن النماء يقال زكى الزرع اذا نما وعن التطهير قال الله تعالى اقتلت نفسا زكية بغير نفس اي طاهرة وقال قد افلح من تزكى اي تطهر وقال
ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقال قد افلح من زكاها [illegible] ولعل اخراج نصف دينار من عشرين
دينارا سمي زكوة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله يدفع البلاء عن ذلك المال بسبب بركة تلك
العطية فصار ذلك الاعطاء نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة ولهذا قال عليه السلام حصنوا اموالكم بالصدقة فان فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاث
في الاخرة فاما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار واما التي في الاخرة فتستر العورة وتصير ظلا فوق الراس وتكون سترا من النار ويمكن
ان تسمى الزكوة بالوجه الثاني من حيث انه يطهر مخرج الزكوة من كل الذنوب ولهذا قال الله لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها المسألة الثالثة
قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع اما قوله واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه احدها انه
لما كان اليهود لا ركوع في صلاتهم خص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلوة المسلمين وثانيها ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار
لان في الاول امر تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها في الجماعة وثالثها ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء
فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين
وكقوله تأديبا لرسوله عليه السلام واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمدحه له بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكانه تعالى لما
امر بالصلوة والزكوة امر بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد وحكى الاصم عن بعضهم انه تعالى امر بني اسرائيل بالزكوة لانهم كانوا لا
يؤتون الزكوة وهو المراد بقوله تعالى اكالون للسحت وبقوله واكلهم الربا واكلهم اموال الناس بالباطل فاظهر الله في هذا الموضع ما كانوا يكتمونه ويخفونه وان
يفضحهم في سائر سرائرهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى اتأمرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون اعلم ان الهمزة في اتأمرون للتقرير مع التوبيخ والتعجب من حالهم واما البر فهو اسم
جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد رضيه الله وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث
ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه تعالى لما امر بني اسرائيل بالايمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم
رغبهم في ذلك بناء على اصل اخر وهو ان التغافل عن اعمال البر مع حث الغير عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من امر الغير بذلك اما النصيحة او الشفقة
وليس من العقل ان يشفق الانسان او ينصح غيره ويهمل امر نفسه فحذرهم الله من ذلك بان قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع
على وجوه احدها وهو قول السدي انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على
المعصية وثانيها قول ابن جريج انهم كانوا يأمرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونهما وثالثها انه كان اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام
امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم
ورابعها ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم
في اتباعه فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم حسدوه وكفروا به فبكتهم الله بسبب انهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه

[illegible]

الثواب وان العقاب رغبة في الاخرة ونفرة عن الدنيا فيهون عليه ح على الانسان ترك الرياسة وتقطعه عن الخلق فيصل الى الوصول الى عبادة خدمة الخالق ونظير هذه
الايات قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين واما قوله تعالى وانها ففي هذا الضمير وجوه احدها الضمير عائد الى الصلوة
اي الصلوة لثقيلة الا على الخاشعين وثانيها الضمير عائد الى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا وثالثها انه عائد الى جميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل
ونهوا عنها من قوله اذكروا الى قوله واستعينوا ورابعها قد يضمر الشيء اختصارا وتقتصر فيه على الايماء اذا وثقت بعلم المخاطب كقول القائل ما عليها افضل
من فلان يعني الارض ويقولون ما بين لابتيها اكرم من فلان يعني المدينة وقال تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولم يذكر الارض
اما قوله لكبيرة اي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه فان قيل ولم كانت ثقيلة على غير الخاشعين وخفيفة على
الخاشعين فيجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشعين اقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذين يخشون يخف عليهم من التعب ما يثقل على غير الخاشع وكيف يكون
كذلك والخاشع يستعمل عند صلوته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما ياتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع واذا ذكر الوعيد لم يخل
من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل ذلك فان الثقل عليه بفعل الصلوة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة الا على الخاشعين من حيث
لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها والحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال
بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد في فعلها اعظم المنافع وفي تركها اعظم المضار لم يثقل عليه ذلك لما يعتقد في فعلها من الفوز بالنعيم
المقيم والخلاص من العذاب الاليم الا ترى الى قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه ثم قال الا ترى ان المريض كل
[illegible] ان اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلوة والسلام وجعلت قرة عيني
في الصلوة [illegible] الصلوة بذكر الوجوه التي ذكرناها لانها كانت يثقل عليه وكيف كان عليه الصلوة والسلام يصلي حتى تورمت قدماه اما الخشوع
فهو التذلل والخضوع اما قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ففي المفسرين فيه قولان الاول ان الظن بمعنى العلم قال الظن هو الاعتقاد الذي يقاربه
تجويز النقيض فيقتضي ان يكون صاحبه غير جازم بيوم القيمة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب ان يكون المراد من الظن
ههنا العلم وسبب هذا المجاز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض
فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم احدهما على الاخر قال اوس بن حجر فارسلته مستيقن الظن انه مخالط ما بين الشراسيف جائف
وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسابيه وقال تعالى الا يظن اولئك انهم مبعوثون ذكر الله ذلك انكارا عليهم وذمهم على الظن ولا يجوز ان يذمهم على
الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت ان المراد بالظن ههنا العلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه الاول ان يجعل ملاقاة
الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسبب عن الموت فاطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات انه لقي ربه اذا ثبت
هذا فتقدير الاية وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لان من كان متوقعا للموت فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون
الى التوبة لان خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولا شك ان الانسان في كل حال لا يامن ان ينقص اجله [illegible] فاذا كان ذلك حاله كان ما ذكرناه
داعيا له الى المبادرة الى التوبة الثاني ان تفسير ملاقاة الرب بملاقاة ثواب ربه وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا
لثواب الله بل يظن ذلك لان ذلك الظن مما يحمله على الخشوع الثالث قال المعنى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الخاشع قد يسيء ظنه
بنفسه واعماله فيغلب على ظنه انه يلقى الله بذنوبه فعند ذلك يتسارع الى التوبة وذلك من صفات المتقين بقي ههنا مسئلتان المسألة الاولى
استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ربهم على جواز رؤية الله تعالى قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الاية والخبر والعرف اما الاية فقوله
تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقال تعالى في موضع التهديد واعلموا انكم
ملاقوه [illegible] ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية واما الخبر فقوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين
ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد انه راى الله لان ذلك وصف اهل النار واما العرف فهو قول المسلمين من مات لقي الله
ولا يعنون انه راى الله وايضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيته بعد وان كان
قد رآه واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال لقي فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان الداهية ولاقى فلان حمامه
وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه ايضا قوله تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا انما يصح في حق الاجسام ولا يصح على الله

[illegible]

تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله تعالى وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات وثانيها المراد فضلتكم على عالمي
زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون
موجودا والشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمد عليه الصلوة والسلام ما كان موجودا في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني
اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم
ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين والمراد به عالمي ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية وثالثها ان قوله
واني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على العالمين
في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر
وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين على ان الانبياء افضل من الملائكة بقي ههنا ابحاث البحث الاول
قال ابن زيد اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل
البحث الثاني جميع ما يخاطب الله به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد وقال تعالى الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه وقال واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وكذلك روي عن قتادة قال ذكر لنا ان
عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله بنو اسرائيل وما يعني بما يسمعون غيركم البحث الثالث قال القفال النعمة بكسر النون هي المنة وما ينعم به الرجل على
صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي واما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين البحث الرابع قوله تعالى واني فضلتكم
على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا فلا منة
له على احد وان كان غير واجب مع انه خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يبطل قول المعتزلة في رعاية الاصلح في الدنيا والدين فان قيل لما خصهم
بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم بالنعم العظيمة في الاخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد بقوله واتقوا
يوما قلنا لان المعصية مع عظم النعمة اقبح واخس فلهذا حذرهم عنها البحث الخامس في بيان ان اي فرق العالم افضل بعد ان يتبين ان الكمال انما يحصل باجتماع الخصال
الخير [illegible] استجماع الصفات الكمال ونحن نشير الى معاقد الكلام
في هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون اعلم
ان اتصال هذا بما قبله [illegible] ذكر اليوم من العقاب [illegible] اليوم الذي هو يوم القيمة [illegible] ذكرناه
ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات [illegible] في نفوسها الا بنية من يقتضي
الحية [illegible] الشفاعة [illegible] ما قصر منه
بالخشونة فان لم تغن عنه حالتان من الخشونة والليان لم يبق [illegible] اعوانه واخوانه وغيره فان لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجو
من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني شيء من ذلك عنهم من عذاب الله في الاخرة وبقي على هذا الترتيب سؤالات السؤال الاول ما الفائدة من قوله لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وما الفائدة من قوله ولا هم ينصرون الجواب المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا انه لا تتحمل عنه غيره ما يلزمه
من الجزاء واما النصرة فهي ان يحاول تخليصه من حكم العقاب [illegible] السؤال الثاني [illegible] قبول الشفاعة على اخذ
الفدية وقد جاء في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة الجواب ان من كان ميله الى حب المال
اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب
الاشارة الى هذين الصنفين ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل في تجزي عند
اهل اللغة تقضي ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه اهل العربية تجزيك
بفتح التاء غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم القيمة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها شيئا مما اصابها بل يفر
فيه المرء من ابيه وامه وصاحبته وبنيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجبا عليه وقد يقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي
عن قريبه دينه [illegible] يتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى ابو هريرة قال عليه السلام رحم الله عبدا كانت
عنده لاخيه مظلمة في عرض او مال او جاه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن
له حسنات حمل من سيئاته قال صاحب الكشاف شيئا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزاء كقوله ولا يظلمون شيئا ومن قرأ
لا تجزئ من اجزأ عنه اذا اغنى عنه فلا يكون في قراءته الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما فان قيل فاين العائد منها الى
الموصوف قلنا محذوف تقديره لا تجزي فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس منها شيئا من الاشياء وهو الاقناط الكلي القطاع
للمطامع اما قوله ولا تقبل منها شفاعة فالشفاعة ان يستوهب احد لاحد شيئا ويطلب له حاجة واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة
كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صارا زوجا واعلم ان الضمير في ولا تقبل منها راجع الى النفس الثانية العاصية وهي التي لا يؤخذ منها
عدل ومعنى لا تقبل منها شفاعة انها ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاولى على انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها
كما لا تجزي عنها شيئا اما قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة الشيء تقول هذا عدله وعديله [illegible] قال الله تعالى
كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب
يوم القيمة وقال ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم وقال ان الذين كفروا وماتوا
وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اما قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم ان التناصر انما
في الدنيا بالمحالة والقرابة وقد اخبر الله تعالى انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ ويوم يفر المرء من ابيه وامه وقرابته قال القفال
والنصر يراد به المعونة كقوله عليه الصلوة والسلام انصر اخاك ظالما او مظلوما وفيه معنى الاغاثة تقول العرب ارض منصورة اي ممطورة والغيث
ينصر البلاد اذا انبتها وكانه اغاثها وقيل في قوله تعالى من كان يظن ان لن ينصره الله اي لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة
وانتصارا قال الله تعالى ونصرناه من القوم وقال في معناه فانتصر [illegible] ينصرون يحتمل [illegible] فانهم يوم القيمة لا يعانون [illegible]
[illegible] فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك من عذابه [illegible] بقي في الاية مسئلتان المسئلة الاولى

استدل المعتزلة على نفي الشفاعة لاهل الكبائر

[illegible]

أي بكونه

[illegible]

تمسك اهل السنة في ثبوت الشفاعة

[illegible]

ظالم وحصين فمن يكن بهم [illegible] وليست منه ولن يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وانا منه وسيرد علي الحوض
يا كعب بن عجرة الصلوة قربان والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت و
وجه الاستدلال بهذا الحديث من ثلثة اوجه احدها انه اذا لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم وكان النبي بريئا منه فكيف يشفع له وثانيها قوله ولم يرد على الحوض ليدل على
نفي الشفاعة لانه اذا امتنع من الوصول الى الحوض حيث لا يرد عليه الحوض فان يمتنع ان يرد عليه الصلوة والسلام في خلاصه من العقاب اولى وثالثها ان قوله لا
يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح في انه لا اثر للشفاعة في خصوص صاحب الكبيرة الثالث عن ابي هريرة قال قال عليه الصلوة والسلام لا الفين احدكم
يوم القيمة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا محمد اغثني فاقول لا املك لك من الله شيئا قد بلغتك هذا صريح في المطلوب لانه اذا لم يملك
له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال قال عليه الصلوة والسلام ثلثة انا خصمهم يوم القيمة ومن كنت خصمه
اخصمه رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استأجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه اجرته وجه الاستدلال به انه عليه السلام
لما كان خصما لهؤلاء استحال ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب اما اصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه احدها قوله تعالى
حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام اما ان
تكون في حق الكفار او في حق المسلم المطيع او في حق صاحب الصغيرة او المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة او المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة
والقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب
الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك لم يكن قوله ان تعذبهم فانهم عبادك لائقا بهم واذا بطل
ذلك لم يبق الا ان يقال هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول
بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم
قوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه
واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة وهذا يوكد ما ذكرناه من الاية على ما قلناه ما روى
البيهقي في كتاب شعب الايمان انه عليه الصلوة والسلام تلا قوله تعالى في ابراهيم ومن عصاني فانك غفور رحيم وقول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك
ثم رفع يديه وقال اللهم امتي امتي فبكى فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد وربك اعلم فسئله ما يبكيك فاتاه جبريل فسأله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم
بما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك في امتك ولا نسوءك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر
المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا وصف المجرمين فظاهر الاية ان المجرمين
لا يملكون الشفاعة لغيرهم او انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا
نقول حمل الاية على الوجه الثاني اولى لان حملها على الوجه الاول يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا
يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني اذا ثبت هذا فنقول الاية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال بعده الا من اتخذ
عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه
وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا هو التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته اقصى ما في الباب ان يقال اليهود كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا وهو الايمان فوجب
دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقهم لقيام دليل الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به فيما عداه ورابعها قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى ووجه
ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله وكل من كان مرتضى عند الله وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله لانه مرتضى عند الله بحسب
ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى بحسب
ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان الكافر مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن
ارتضى نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا للشفاعة واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة
وجب دخوله في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق
ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون من اهل الشفاعة للملائكة واذا لم يكن من اهل الشفاعة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد عليه الصلوة والسلام انما قلنا
انه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل واذا ثبت انه ليس
بمرتضى وجب ان لا يكون من اهل شفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب
الكبيرة غير مرتضى وجب ان يكون داخلا في النفي الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى معناه الا لمن ارتضى الله منه كونه مشفوعا
الا لمن ارتضى اما لو حملناه على ان المراد لا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته فح لا تدل الاية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب
الكبيرة وهذا اول المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية ان المطلقتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان
لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة ليس بمرتضى صاحب الكبيرة مرتضى لا يتناقضان
لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه وايضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب سلوكه ثبت صدق كونه مرتضى لان كونه مرتضى
حاصل عند كونه مرتضى بحسب ايمانه وجب دخوله تحت الاستثناء ومتى وجب [illegible] المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السؤال الثاني
فجوابه ان حمل الاية على ان يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اولى من حملها على ان المراد الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول
تصير الاية ترغيبا وتحريضا على طلب مرضاة الله تعالى والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد [illegible] فكان التفسير الاول
[illegible] اولى وخامسها قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب ان يكون حال المسلم بخلافه [illegible]
على مسألة دليل الخطاب وسادسها قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الاية على انه تعالى امر محمدا بان يستغفر
لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمدا صلى الله عليه

ومنهم ... ظلم محو

صاحب الكبيرة

ما ذا كان المستثنى هو هو

استغفر لهم والاكثر كيف يكون شبات النبي صلى الله عليه وسلم قد امرو بالدعاء لمن دعاه فيصير ذكر محض لتحقير ولا بداء وهو غير لايق بالنبي ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدلت
على ان النبي صلى الله عليه وسلم لما امر محمد صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا وسادسها
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله امر الكل بانا اذا حيانا غيرنا بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها او بان يردها ثم انا امرنا
بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلوة من الله رحمة ولا شك ان هذا تحية فلما طلبنا من الله الرحمة
لمحمد عليه الصلوة والسلام وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان يفعل محمد مثله وهو ان يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله وهذا هو
معنى الشفاعة ثم لما اتفقنا على انه عليه السلام غير مردود فوجب ان يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب وسابعها قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك
فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الاية ذكر التوبة بل الاية تدل على ان الرسول اذا استغفر لهم فالله يغفر للعصاة والكبائر
وهو يدل على ان شفاعة الرسول في حق اهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب ان يكون مقبولة في الاخرة لانه لا قائل بالفرق وثامنها اجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد
صلى الله عليه وسلم فتاثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل لانا اذا طلبنا من الله ان يزيد في
فضله عند ما نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل … علينا لكوننا شافعين لمحمد صلى الله
عليه وسلم لوجهين الاول ان الشفيع لا بد وان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه الصلوة والسلام لكنا ادون رتبة منه
عليه الصلوة والسلام فلم يصح ان نوصف بكوننا شافعين له الثاني قال ابو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان يفعل لاجل سؤاله
ولولاه لم يفعل او كان لسؤاله تاثير في فعلها فاما اذا كانت يفعل سواء سالها او لم يسالها وكان غرض السائل التقرب بذلك الى من يسال ان
لم يستحق السائل بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة الا ترى ان السلطان اذا عزم على ان يعطي ابنه ولاية فتمنى بعض
اوليائه على ذلك كان يفعل ذلك لا محالة سواء تمنيه ام لا وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال
انه شفيع الى السلطان لابنه وهذه حالنا في حق النبي عليه الصلوة والسلام فيما نسأل الله له فلم يجز ان نكون شافعين والجواب عن الاول انه لا نسلم ان
الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي شفيعا ماخوذا من الشفع وهذا المعنى لا يعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه
يسقط السؤال الثاني وايضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بان الله يكرم رسوله ويعظمه سواء سالت الامة ذلك او لم تسال
ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سؤال الامة ذلك على وجه لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال
محتملا وجب ان يبقى تجويز كوننا شافعين للنبي عليه الصلوة والسلام بطل ذكرنا باتفاق الامة فبطل قولهم وعاشرها قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون
العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر
الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا ان هذا لا يقتضي تخصيص العام لما ثبت في اصول الفقه
ان لفظ العام اذا ذكر بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص الحادي عشر الاخبار الدالة على حصول الشفاعة لاهل
الكبائر ولنذكر منها خمسة الاول قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من وجوه احدها انه خبر واحد ورد على مضادة
القرآن فانا بينا ان كثيرا من الآيات تدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده وثانيها انه يدل على ان شفاعته ليست
الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه باهل الكبائر فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا اقل من التسوية
وثالثها ان هذه المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك به في هذه المسألة بهذا الخبر
ثم لئن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات احدها ان يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار يعني شفاعتي لاهل الكبائر من امتي كان المراد من قوله هذا ربي اي اهذا ربي
وثانيها ان لفظ الكبيرة غير مختص في اصل اللغة بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة قال الله تعالى في صفة الصلوة
وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبائر لا يجب ان يكون المراد منه اهل المعاصي الكبيرة بل اهل الطاعات الكبيرة فان قيل
هب ان لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل الكبائر صيغة جمع معرفة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على
ثبوت الشفاعة لكل من كان من اهل الكبائر سواء كان من اهل الطاعات الكبيرة او المعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكبائر وان كان للعموم الا ان لفظ اهل لفظ
مفرد فلا يفيد العموم ويكفي في صدق الخبر شخص واحد من اهل الكبائر فنحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث
حمله عليه وثالثها هب انه يجب حمل اهل الكبائر على اهل المعاصي الكبيرة لكن اهل المعاصي الكبيرة اعم من اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة او قبل التوبة فنحن
نحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تأثير الشفاعة في ان يتفضل الله عليهم بما احبط من ثواب طاعتهم المتقدمة فسقط الاستدلال سلمنا دلالة
الخبر على ما ذكرتم لكنه معارض بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي وذكروا مع هذه الاستفهام على سبيل الانكار وروي
الحسن عنه عليه الصلوة والسلام انه قال اما ادخرت شفاعتي الا لاهل الكبائر من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسألة بهذا الخبر
وحده ولكن مجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة على ان سائر الاخبار الواردة دالة على سقوط كل هذه التأويلات الثاني روى ابو هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من
مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال بهذا الحديث صريح في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم يتناول كل من مات من امته
لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان يتناوله الشفاعة الثالث عن ابي هريرة قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بلحم فرفع اليه الذراع
وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال انا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذلك يجمع الله الاولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي
وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما انتم فيه الا ترون ما قد بلغكم
الا تنظرون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض عليكم بآدم فيأتون آدم فيقولون له يا آدم انت ابو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك
من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه الا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب
قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى نوح فياتون نوحا فيقولون
يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا
لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم فياتون ابراهيم
عليه السلام فيقولون انت ابراهيم نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي قد غضب اليوم غضبا

لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى موسى فياتون موسى فيقولون يا موسى انت رسول الله فضلك الله
برسالاته وبتكليمه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده
مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فياتون عيسى عليه السلام فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها
الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن
يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتون فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم
من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فيؤذن لي فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني
ثم قال ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة فاذا رايت ربي تبارك وتعالى وقعت
ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم
ارجع فاذا رايت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول يا محمد ارفع راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها
ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين قالت
المعتزلة الكلام على هذا الخبر من وجوه احدها ان هذه الاخبار اخبار احاد ولا يمكن ضبطها بالفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الرواة انما رووها
بلفظ انفسهم وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة وثانيها انها خبر عن واقعة واحدة وانها رويت من وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات وذلك مما يوهن
الثقة بالرواية وثالثها انها مشتملة على التشبيه وذلك يطعن في صحة الرواية ورابعها انها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك ايضا يطعن في الرواية
وخامسها انها خبر عن واقعة عظيمة متوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها وسادسها
ان الاعتماد على خبر الواحد لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز والجواب انما نجيب عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد
الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون
حجة واعلم ان الجواب عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان دلائلهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع اقسام الشفاعات وادلتنا على اثبات الشفاعة
تفيد اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه
التي ذكروها بجواب على حدة اما الوجه الاول وهو التمسك بقوله ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص
مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها اما الوجه الثاني وهو
قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا الظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين
حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى
تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل واحد
منهم بسلب الحميم والشفيع فلا اما الوجه الثالث وهو قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول اما الوجه الرابع وهو
قوله وما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله ما للظالمين من انصار سالبة جزئية فيكفي في مدلوله سلب العموم
ولا يلزم منه عموم السلب واما الوجه الخامس وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو ايضا سبب التخصيص على صورة الحكم
في حق المؤمنين واما الوجه السادس وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم الكلام فيه واما الوجه السابع وهو قوله للمسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة
محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تاثير الشفاعة في جلب ما هو مطلوب ويعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة
على الكفار وذلك القدر المشترك لا ينفع على كون العبد … واما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله وان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سياتي ان شاء الله
في مسألة الوعيد واما الوجه التاسع وهو قوله لم يحرم ما يدل على ان تاثير الشفاعة لاهل الكبائر فجوابه ان هذا … دليل عليه … ورود الدلائل الدالة على حصول
هذه الشفاعة واما الوجه العاشر وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص صدر هذه الاية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي
دالة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع لغير … الكبائر ولا انه يمنع من الشفاعة في
جميع المواضع ولكن تحققه انه … الشافعين لا ينفع … لم يكن مأذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك
الزمان وفي ذلك المكان ثم يصير مأذونا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله اعلم قالت الفلاسفة ان واجب الوجود عام الفيض تام
الجود فحيث لا يحصل الفيض فانما يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه لا يكون مستعدا لقبول
ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا للقابل
المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه مستعدا لقبول النور عن جرم الشمس الا انه اذا وضعت طشت مملوء من الماء الصافي على صوب الشمس
انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى ذلك السقف فيكون ذلك الماء الصافي واسطة في حصول النور من قرص الشمس الى السقف لكن هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء
كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق فحصول فيض واجب الوجود الى ارواح العامة وهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على اصولهم
قوله تعالى واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم اعلم ان هذا
ما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي
واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بكم البحر وهي المذكورة في هذه الاية هو الانعام الاول اما قوله واذ نجيناكم ففيه بحثنا انجيناكم ونجيناكم قال
القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص وهو تبعيد الشيء من الشيء حتى لا يتصل به ومنه النجاة وانجي بنفسه وقال الكسائي العالي من الارض النجوة لان
من صار اليها نجا اي تخلص ولانه الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكانه متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل آل اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاؤه
الفا وخص استعماله باولي الخطر والشان كالملوك واشباههم ولا يقال آل الحجام والاسكاف فقال علي بن عيسى الاهل اعم من الآل يقال اهل الكوفة واهل
البلد واهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم والآل خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة
ويحكى عن ابن عيينة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة آل الله واما فرعون فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس
وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدها انهم اختلفوا في اسمه فحكي ابن جريج عن وهب انهم قالوا اسمه مصعب بن
ريان … لم يكن من الفراعنة احد اشد غلظة ولا اقسى قلبا منه وذكر وهب انه من اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط الثاني

معنى الشفاعة على اصول الحكماء

نعمة ثالثة

اسم فرعون

قال ابن وهب ان فرعون يوسف هو فرعون موسى وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى اكثر من اربعمائة سنة وقال محمد بن
اسحق هو غير فرعون يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد واما فرعون موسى فلا شك ان المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون مع الذين
عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تخصيصا لهم منهم بما يتصل به من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله يسومونكم فمعنى
سامه خسفا اذا اولاه ظلما اما قال عمرو بن كلثوم شعر اذا ما الملك سام الناس خسفا ابينا ان نقر الخسف فينا واصله من سام السلعة
اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم به والسوء مصدر السيء يقال اعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما ومعنى سوء — نفس
العذاب كل شيء اشد واصعب كانه قبحه بالاضافة الى سائره وتختلف الروايات في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولا وخدما
له وصنفهم في اعماله اصنافا فصنف كانوا يبنون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا في اعماله ومن لم يكن في نوع من اعماله كان
يأخذ منه الجزية وقال السدي كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى ان بني
اسرائيل انهم قالوا لموسى اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل اعلم ان تكرير الانسان
تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يتصرف في البهائم في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فاذا ذكر الله تعالى انواع العذاب عطفه على هذه الحالة وقال
تمني الموت فبين الله تعالى عظم نعمته عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى ذكر نوعا اخر اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد
دون الاناث وههنا ابحاث الاول اعلم ان ذبح الذكور دون الاناث مضرة من وجوه احدها ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وانقطاع النسل لان النساء
اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في تكثير النسل ويقتضي زوال الجاه لهلاك الرجال والنساء وثانيها ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في امر المعيشة — والك بنفسهن يحي
فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامه بامرها الموت لما قد يقع اليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن والنجاة
منها في العظم تكون بحسبها وثالثها ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحالة هذه
اشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله في التخليص من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ورابعها ان الابناء احب الى الوالدين
من البنات ولذلك فان الله تعالى قال واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ولذلك كانوا يئدون البنات فقال ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وخامسها ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات للاعداء وذلك نهاية
الذل والهوان البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم ذكره مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب
مفسرا بقوله يذبحون ابناءكم لم يحتج الى الواو واما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا
آخر سوى سوء العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز ان تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم
انه قال قبل هذه الآية ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله والتذكير بايام الله لا يحصل الا بتعديد نعم
الله فوجب ان يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون ابناءكم نوعا آخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة
فلهذا وجب ذكر العطف هناك واما هذه الآية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو
الذبح او غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق البحث الثالث قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة
اسم النساء لان النساء هم البالغات فكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين كان يخاف خروجهم عليه والتجمع لافساد امره واكثر المفسرين
على ان المراد بالابناء الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه الاول حملا للفظ الابناء على ظاهره الثاني انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم
الثالث انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة الرابع انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى اما قوله
وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان الاول ان الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم — والنساء
اما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون نساءكم اي يفتشون حياء
المرأة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يصل الى استخراجه باليد البحث الرابع في
سبب قتل الابناء ذكروا فيه وجوها احدها قول ابن عباس وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد ابراهيم ان يجعل في ذريته انبياء وملوكا فخافوا
ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما رأوا ان كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون
خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام وثانيها قول السدي ان فرعون راى في منامه ان نارا اقبلت من بيت المقدس — استعمالهم
حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط
على يده وثالثها ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل ابناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم
التعبير وعلم النجوم لا يكون مفصلا وانما يكون مجملا والاخبار عن الغيب معجزا يكون محدودا والكاهن والعالم لا يقدر على مثل هذا الامر العظيم
بسببها فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بان يكون كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم
عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا كفر الجحود والعناد وقيل كان شاكا متحيرا في دينه
وكان يجوز صدق ابراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه احدها ان هذه الاشياء التي
ذكرها الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله اياهم من هذه المحن من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك
من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في اذلالهم ولا شك ان ذلك من اعظم النعم وعظم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة
والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم وثانيها انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية
الذل وكان خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى قال لا تغتروا بفقر
محمد وقلة انصاره في الحال فانه حق ولا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب اعدائه وثالثها ان الله تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله يؤتيه
من يشاء فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الاخرة اما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم فقال القفال اصل الكلمة من الابتلاء
وهو الاختبار والامتحان قال الله تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة
الشديدة بلاء والاكثر ان يقال في الخير ابليته وفي الشر بلوته وقد يدخل احدهما على الاخر قال زهير شعر جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم وابلاهما
خير البلاء الذي يبلو اذا عرفت هذا فنقول البلاء ههنا هو المحنة ان اشير بلفظة ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على

النعمة اولى لانها هي التي صدرت منه تعالى ولانه موضع الحجة على اليهود بانعام الله تعالى على اسلافهم قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم
واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا اى فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ — فرقنا
فرّقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرّق بين الاشياء لان المسالك كانت اثنى عشر على عدد الاسباط فان قلت ما معنى بكم قلنا
فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما تفرق بما يتوسط بينها وثانيها فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم
ثم ههنا ابحاث البحث الاول روي انه تعالى لما اراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن احد منهم امر موسى عليه السلام بني اسرائيل
ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان يبقى اموالهم في ايديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى اخرج
قومك ليلا وهو المراد من قوله اوحينا الى موسى ان اسر بعبادي وكانوا ستمائة الف نفس لانهم كانوا اثنى عشر سبطا كل سبط خمسون الفا فلما خرج موسى
عليه السلام ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلتئذ ديك فلما اصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت
ثم قال لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الى ستمائة الف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه الف الف ومائتا الف نفس كل واحد منهم على فرس
حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله فاتبعوهم مشرقين اى بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون فخاف موسى كلا ان معي ربي سيهدين فلما
سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع بن نون اين امر ربك فقال موسى الى الامام واشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس
وهو عليه ثم رجع وقال لموسى يا موسى اين امر ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فاوحى الله اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق
كالطود العظيم فانشق البحر اثنى عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا
كما قال فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فاخذ كل سبط منهم طريقا ودخل فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى بعصاه على البحر فصار — البحر
بين الطرق منافذ وكوى فراى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر راى ابليس واقفا فنهاه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام
على رمكة فتقدم فرعون وكان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم باولكم فلما دخلوا البحر بالكلية
امر الله تعالى البحر حتى التطم عليهم فذلك قوله تعالى واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى ذلك اليوم شكرا لله البحث
الثاني اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا اما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي انهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون
وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم باشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف اعظم من ذلك ثم ان الله نجاهم بفلق البحر فلا فرج اشد
من ذلك وثانيها ان الله خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله وثالثها انهم شاهدوا ان الله اهلك اعداءهم ومعلوم
ان الخلاص من مثل هذا البلاء من اعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو ورابعها انه تعالى اورثهم ارضهم و
ديارهم ونعمهم واموالهم وخامسها انه تعالى لما اغرق آل فرعون فقد خلص بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفا منهم ولو انه
تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا بالحيلة وقصدوا
ايذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها انه وقع ذلك الاغراق بمحضر من بني اسرائيل وهو المراد من قوله
تعالى وانتم تنظرون واما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فوجوه احدها ان قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك و
الشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام يقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق
والاستدلال الشاق وثانيها انهم لما عاينوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك داعيا لقوم فرعون الى ترك
تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على تكذيب فرعون وثالثها انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا ذلة اشد
مما كان لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة
الخالق والتوكل عليه في كل الامور واما النعم الحاصلة لامة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة احدها انه كالحجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على اهل
الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه السلام انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من
الكتب علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك حجة له عليه الصلاة والسلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى
لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله شقي في الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والآخرة فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة
ومنفرا عن المعصية وثالثها ان امة موسى عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فمع ان معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد عليه السلام وما
خالفوه في امر البتة وكل هذا يدل على ان امة محمد عليه السلام افضل من امة موسى بقي على الآية سؤالات السؤال الاول ان فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر
تحت الدلالة على صدق موسى عليه السلام كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد اجاب الكعبي بان
في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة ولعل بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه الى معاينة الآيات العظام كفلق البحر — م ١٥١
ورفع الطور واحياء الموتى الا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما العرب فحالهم بخلاف ذلك
لانهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة السؤال الثاني ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان
عاقلا فلا بد وان يعلم ان ذلك مما ليس في قدرة البشر بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا
بربه الا انه كان كافرا على سبيل الجحود والعناد قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز ان يورط نفسه في المهلكة وهو خوض البحر مع انه كان
كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء يعمي ويصم فحب الجاه والتلبيس حمله على
اقتحام تلك المهلكة ولما قال وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها انكم ترون التطام امواج البحر بفرعون وقومه وثانيها ان قوم موسى عليه السلام
سألوه ان يريهم ايتك حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه ان يريهم اياهم فلفظهم البحر الف الف ومائة الف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم
طافين على البحر لم يقبل واحدا منهم لشؤم كفرهم فهو قوله فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية اى نخرجك من مضيق البحر الى سعة — طافين
الفضاء ليراك الناس ويكون عبرة لهم وثالثها ان المراد وانتم بالقرب منهم حيث تراؤون عليهم وتقابلونهم وان كانوا لا يرونهم بابصارهم قال
الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت واهلك ينظرون اليك فما اغاثوك تقول ذلك اذا قرب اهله منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم
قوله تعالى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون فيه

[illegible]

بين بديهة العقل أن الحكاية تذكر لوجوه أحدها أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والأرض وهب أنه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه إلها وثانيها أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون في حد الإلجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الحد الضروري وضعف هذه الشبهة يمتنع أن يكون خوار العجل المتخذ من الذهب يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصور إلها والجواب هذه الوجوه لا يمكن تصحيحها إلا على وجه واحد وهو أن يقال إن السامري ألقى إلى القوم أن موسى عليه السلام إنما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وأنا أتخذ لكم طلسما مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بأن جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الإتيان بالخوارق أو لعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الإله في بعض الأجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة البحث الثالث أن هذه القصة فيها فوائد أحدها أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الأمم لأن أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم مع أنهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا إلى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على أن هذه الأمة خير من أولئك وأكمل عقلا وأذكى خاطرا منهم وثانيها أنه عليه الصلاة والسلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علما ولم يقرأ كتابا وذلك يدل على أنه عليه السلام استفادها من الوحي وثالثها فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فإن أولئك الأقوام لو أنهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري ورابعها فيه تسلية النبي عليه السلام مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه كأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة المنكرة فإنهم بعدما خلصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى عليه السلام إلى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى وخامسها أن أشد الناس مجادلة مع الرسول ومعاداة له هم اليهود فكأنه تعالى قال إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ثم إن أسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد إلى هذا الحد فكيف يكون حال هؤلاء الأخلاف [illegible] وأنتم ظالمون

ففيه أبحاث الأول في تفسير الظلم وفيه وجهان الأول قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا الثاني أن الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي عن نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤدي إلى العقاب والنار قيل إنه ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم للعجل تؤدي إلى العقاب والنار سمي ظلما البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه أحدها أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها وثانيها أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلا والجواب هذه مسألة بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألة الداعي والعلم وقد تقدم ذكره مرارا البحث الثالث في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا إليهم لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أن ظلموا أنفسهم وذلك يدل على أن جلال الله تعالى منزه عن الاستكمال بطاعة المطيعين والانتقاص بمعصية الأشقياء أما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضكم بعضا وهذا ضعيف من وجهين الأول أن قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الإنعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الإنعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله عليهم الثاني أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذلك لا يسمى عفوا ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فإذا ترك ذلك العذاب لا يسمى عفوا فكذا هاهنا وإذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا وإذا ثبت ذلك ثبت أيضا أنه تعالى قد يسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك أيضا خلاف قول المعتزلة وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع أنهم خير أمة أخرجت للناس كان أولى أما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم أن الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون وأما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة إنه تعالى بين أنه عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر والجواب لو أراد منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أو لا بهذا الشرط والأول باطل إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فإن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى وإن كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لأن الداعي محال فثبت أن الإشكال وارد عليهم أيضا والله أعلم.

قوله تعالى وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئا داخلا في التوراة وأن يكون خارجا عن التوراة فهذه الأقسام ثلاثة لا مزيد عليها أما تقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجراءة والجود ونظيره قوله ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرى وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة من بيان الدين لأنه إذا أبان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه وأما تقرير الاحتمال الثالث ففيه وجوه أحدها أن يكون المراد من الفرقان ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل وثانيها أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله بني إسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر وذلك لأنه قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين أن يكون هو المستولي وصاحب الدولة فإذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق المطيع الصادق من المطيع الكاذب وثالثها قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فإن قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله وإذ فرقنا بكم البحر وأيضا فقوله تعالى بعده لعلكم تهتدون لا يليق إلا بالكتاب لأن ذلك لا يذكر إلا عقيب الهدى قلت الجواب عن الأول أنه لم يبين في قوله وإذ فرقنا بكم البحر أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني أن فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد أنا آتينا موسى فرق البحر استدلالا به على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضا فالهداية قد يراد بها الفوز والنجاة كما يراد بها الدلالة فكأنه تعالى بين أنه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به نجاتهم من خصمهم نعمة عاجلة واعلم أن من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وأنه أنزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لأن الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وذلك لا يدل على وجوب تخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون والمعنى وإذ آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمدا صلى الله عليه وسلم الفرقان لعلكم تهتدون يا أهل الكتاب وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف من غير حاجة البتة إليه وأما قوله تعالى لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول أراد الكفر من الكافر وأيضا إذا كان عندهم أنه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم أن الاهتداء إذا كان يخلقه فلا تأثير لإنزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب يحصل ولو أنزل بدلا من الكتاب ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكي تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب والله أعلم.

قوله تعالى وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم اعلم أن هذا هو الإنعام الخامس [illegible] هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه أحدها أن الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين وإذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعدد عليهم هذه النعمة الدينية [illegible]

منافاة التوبة التي هي الندم كان اولى ومعلوم ان توبتهم فما هو مصلحة لهم من اعظم النعم واما قوله تعالى واذ قال موسى لقومه اذكروا
اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم اما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم
يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوه الها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الها لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف
حسن حذفه اما قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ففيه سؤالات السؤال الاول ان قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة
بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه يقتضي ان وضع الطهور مواضعه
مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على القبيح والعزم على ان لا يأتي بمثله بعد ذلك وهذا مغاير لقتل النفس
وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به الجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان
كذلك لان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام ان شرط توبتهم قتل النفس كما ان القاتل عمدا لا تتم توبته الا بتسليم النفس حتى يرضى اولياء المقتول او يقتلوه
فلا يمتنع ان يكون من شرع موسى عليه السلام ان توبة المرتد لا تتم الا بالقتل واذا ثبت هذا فتقدير شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال
للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك لا تتم الا برد ما غصبت فكذا هاهنا السؤال الثاني ما معنى قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للباري الجواب
المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كأنه قال لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتم الى الناس وذلك مما
لا فائدة فيه فانكم اذا اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله السؤال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر الباري الجواب الباري هو الذي خلق الخلق
بريئا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذكره تنبيها على ان من كان كذلك فهو
احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في البلادة السؤال الرابع ما الفرق بين الفاء في قوله فاقتلوا وفي قوله فتوبوا الجواب الفاء في فتوبوا للتسبيب
لان الظلم سبب التوبة والفاء في فاقتلوا للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا اي فاتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم السؤال الخامس
ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم اهو ما يقتضيه ظاهره من ان يقتل كل واحد نفسه او المراد غيره الجواب اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز ان
يكون المراد امر كل واحد من التائبين بان يقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتج عليه بوجهين الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير انهم
اجمعوا على انهم ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان
القتل هو نقض البنية التي عندها يجب ان يخرج من ان يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي الى ان يموت فانما يسمى قتلا على طريق المجاز اذا
عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز ان يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا يكون مصلحة الا في الامور
المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه ونقول بخلاف ما يفعله الله تعالى من الاماتة لانه اذا كان من فعل الله فيحسن ان
يفعله اذا كان صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف العوض العظيم وبخلاف ان يأمر الله بان يجرح نفسه ويقطع عضوا من اعضائه ولا
يحصل الموت عقيبه لانه ما يبقى بعده لكن الفعل حيا فلم يمتنع ان يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة وقالوا انه لا يمتنع ان القتل
اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي الى الزهوق اما في الحال او بعده والدليل عليه انه لو حلف ان لا يقتل انسانا
فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يحنث في يمينه ويسميه كل اهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة
فثبت ان اسم القتل اسم للفعل المؤدي الى الزهوق سواء ادى اليه في الحال او بعده واذا ثبت هذا فنجوز ورود الامر بالجراحة التي لا يستعقب الزهوق
في الحال فلا يرد ما ذكره بحيث جاز ان يرد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم للفعل المزهق في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به قوله لا بد
في ورود الامر من مصلحة استقبالية قلنا اما الانسان فانه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه امر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة في ذلك الا التعريض
من ذكر التكليف لا لحصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز ان يقال ان قتله
نفسه مصلحة لغيره فان الله امر بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال
ان علمه بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذكر الزمان
المعين فعند ذلك اذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب
صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من التائبين بان يقتل بعضهم بعضا بقوله اقتلوا انفسكم معناه ليقتل
بعضكم بعضا وتحقيقه ان المؤمنين كالنفس الواحدة وقيل فيه قوله تعالى ولا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى ولولا اذ
سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا اي بامثالهم من المؤمنين وكقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون
اولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه الثاني ان الله امر غير اولئك التائبين بقتل اولئك التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا انفسكم
اي استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني قريب لان في الوجه الاول تزداد المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على
البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول انه امر من لم يعبد العجل من
السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتول سبعين الفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة ايام وهذا القول ذكره
محمد بن اسحق الثاني انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم ان يحتبوا بافنية بيوتهم ثم يصبروا على القتل فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على
حدة فاتاهم هرون بالاثني عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا
الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم او اتقاهم بيد او رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى
وهرون يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا الهنا فاوحى الله اليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا
رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل كانوا على قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل
من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضي لامر الله فارسل الله تعالى سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا
الى المساء حتى دعا موسى وهرون وقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوبة وسقطت الشفار من
ايديهم السؤال السادس كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام
كان يقتضي قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل او خاصا بذلك القوم السؤال السابع هل يصح ما روي ان منهم من لم يقتل حتى توبته
الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله تعالى انكم ظلمتم انفسكم خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض ولئن كان عاما فالعام قد يتطرق اليه التخصيص اما قوله تعالى

ذلكم

ذلكم خير لكم عند بارئكم ففيه تنبيه على ما لاجله يمكن تحمل المشقة وذلك لان حالهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول اولى بالتحمل لانه متناه
وضرر الآخرة غير متناه ولان الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل الا التقديم والتأخير واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو الغرض الاعظم
اما قوله تعالى فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان احدهما ان يكون ذلك خطابا من موسى عليه السلام كأنه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم والاخر ان يكون خطابا من الله لهم
على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما امركم به موسى عليه السلام فتاب عليكم بارئكم واما قوله تعالى انه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب
عليه انه هو التواب الرحيم قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم
تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام السادس وبيانه من وجوه احدها كأنه تعالى قال اذكروا نعمتي عليكم حين قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة ثم احييتكم لتتوبوا عن تعنتكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب وثانيها ان فيها تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
عن فعل ما يستحق بسببه ان يفعل به ما فعل باولئك وثالثها تشبيههم في جحودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بجحود اسلافهم نبوة موسى عليه السلام
مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيها على انه تعالى انما لا يظهر على النبي صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها
كما جحد اولئك فاستحقوا العقاب كما استحقه سلفهم ورابعها فيه تسلية للنبي عليه الصلوة والسلام مما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولوا
العزم من الرسل وخامسها ازالة الشبهة ممن يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لانهم عرفوا خبره
وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه الصلوة والسلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه
ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار بنبوته وسادسها لما اخبر محمد عليه الصلوة والسلام عن هذه
القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي البحث الثاني للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة كانت قبل تكليف
عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري ما قال وحرق
العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى عليه السلام سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل
موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله اليه فلما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم
ادخلوا وادعوا وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني آدم النظر اليه وسمع القوم كلام الله مع موسى يقول له
افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة الرجفة
وماتوا جميعا وقام موسى رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع
اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون في فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله اليهم ارواحهم فطلب توبة بني اسرائيل من عبادة
العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم القول الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم
امر الله ان يأتيهم موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى يبكي ويقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فانك امرتهم بالقتل ثم اخترت من بينهم
هؤلاء فاذا رجعت اليهم وليس معي منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك
الى قوله انا هدنا اليك فلما اراد الله احياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم الى الآخر كيف يحييه الله فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا اعطاك
فادع الله يجعلنا انبياء ففعل ذلك فاجاب الله دعوته واعلم انه ليس في الآية ما يدل على ترجيح احد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ان الذين سألوا
الرؤية هم الذين عبدوا العجل او غيرهم اما قوله تعالى لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نقر بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف
وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كأن الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر
لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما تنصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر
كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال اصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر
ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة فلما قال جهرة مؤكدة لئلا يتوهم
متوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم اما قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة ففيه بحثان البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله تعالى
ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل
من قوت الى قوت ومن طعام الى طعام في قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى
ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك في آيات احدها هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول
الامم لانبيائهم لن نؤمن لك الا باحياء ميت فانه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة وثانيها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال فلو كانت الرؤية جائزة
لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة فان قلت اليس انه تعالى اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا فان كان
انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا سؤال الرؤية قلنا الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعا ترك العمل به في انزال الكتاب فيبقى معمولا به في الرؤية
وثالثها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت
جائزة وهي عندكم من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة في الدين او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى ما يقال
لن نؤمن لك حتى يحيي ربك هذا الميت واعلم ان هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومنكرا
وذلك ممنوع لان طلب سائر المنافع من النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان
طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف والله تعالى ذكر
الوعيد الاوفى كونها شيئا ممكنا بالاتفاق ومع ذلك انزال الكتاب من السماء او نزول الملائكة واثبت صفة العتو على من يخرج الارض وذلك الدلالة
القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين ان الظاهر يقتضي كون الكل ترك العمل به في البعض فيبقى معمولا به في
الباقي قلنا انك ما اثبت دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا
في هذا الباب فبطل قولكم الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام سؤال الرؤية

استدلال المعتزلة على امتناع الرؤية

ممتنعا

الجواب في ذلك يحتمل وجوها احدها ان رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا وثانيها ان حكم الله ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله وكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة اولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي التكليف وثالثها انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان في منع الخلق عن رؤيته تعالى في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم ان في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله اعلم البحث الثاني للمفسرين في الصاعقة قولان الاول انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه تعالى قال في حق موسى وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما افاق والافاقة لا تكون الا عن الموت بل عن الغشي وثالثها ان الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت ورابعها ان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها على عظم العقوبة القول الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شيء كان على ثلاثة اوجه احدها انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها صيحة جاءت من السماء وثالثها ارسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين احدهما انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثاني انه لو تناوله موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى فلما افاق مع ان لفظ الافاقة لا يستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قد مات وهو غلط لما بيناه اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيمة الى معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين اماتهم الله بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم او بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيا الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا لحياتهم واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة قوله تعالى وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم ان هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الاية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر الاية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام وانزلنا فبعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام يظلكم وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث اليهم السلوى وهي السمانى فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا هذه النعم او بان اخذوا ازيد مما اطلق لهم في اخذه او بان سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون اعلم ان هذا هو الانعام الثامن وهذه الاية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم الغمام وانزل المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم ان الكلام في هذه الاية على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير اما قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه تكليف ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى امر بدخول الباب سجدا وذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة الثاني ان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال احدها وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الايتين واحد وثانيها انها نفس مصر وثالثها وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى لكن موسى عليه السلام مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب الاولون بانه ليس في هذه الاية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال اما قوله تعالى فكلوا منها رغدا فقد مر تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو امر اباحة اما قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا ففيه بحثان الاول اختلفوا في الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها الثاني اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد

ان يكون خاضعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها قال القاضي المعنى انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطاء عدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله حطة فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق وثانيها قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب اي لا يعرف معناها في العربية وثالثها قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف اي مسألتنا حطة او امرك حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا على اصبر صبرا وقرأ ابن ابي عبلة بالنصب ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به وخامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك ولارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قال قائل هل كانوا مكلفين بان يذكروا هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل لكن الاقرب خلافه لوجهين احدهما ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان قولهم حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها اما قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم ههنا ابحاث الاول انه قال نغفر لكم ذكره الله في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقول المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب واداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان الثاني ههنا قراءات احدها قرأ ابو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء وثانيها قرأ نافع بالياء وثالثها قرأ الباقون من اهل المدينة وجماعة عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها قرأ الحسن وقتادة وابو حيوة والجحدري بالياء قال القفال والمعنى في هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله واخذت الذين ظلموا الصيحة واخذ الذين ظلموا الصيحة والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد اما قوله تعالى خطاياكم ففيه قراءات احدها الجحدري خطيئتكم بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على الواحدة وثانيها الاعمش خطيئاتكم بمدة وهمزة والف بعد الهمزة قبل التاء وكسر التاء وثالثها الحسن كذلك الا انه رفع التاء ورابعها الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء وخامسها ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف وسادسها عن الكسائي بكسر الطاء والتاء والباقون باماله الياء فقط اما قوله تعالى وسنزيد المحسنين فيحتمل ان يكون المراد من المحسن من كان محسنا بالطاعة في هذا التكليف ومن كان محسنا بطاعات اخر في سائر التكاليف وعلى التقدير الاول فالزيادة الموعودة يمكن ان يكون من منافع الدنيا وان يكون من منافع الدين اما الاحتمال الاول فهو ان يكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون من منافع الاخرة فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فانا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي نجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرا واكثر من ذلك واما ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات اخر بعد هذه التوبة فيكون المعنى انا نجعل دخولكم الباب سجدا وقولكم حطة موجبا لغفران ثم اذا اتيتم بعد ذلك بطاعات اخر اعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة وفي الاية تأويل اخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا بل كان محسنا زدنا في احسانه اي كتبنا تلك الطاعة في حسناته وزدناه زيادة منا فيكون المغفرة للعاصين والزيادة للمطيعين اما قوله تعالى فبدل ففيه قولان الاول قال ابو مسلم قوله تعالى فبدل يدل على انهم لم يفعلوا ما امروا به لا على انهم اتوا له ببدل والدليل عليه ان تبديل القول قد يستعمل في المخالفة قال تعالى سيقول لك المخلفون من الاعراب الى قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله ولم يكن تبديلهم الا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا ههنا فيكون المعنى انهم لما امروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا اليه الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل انهم اتوا ببدل له لان التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان بدل دينه يفيد انه انتقل من دين الى دين اخر ويؤكد ذلك قوله تعالى قولا غير الذي قيل لهم ثم اختلفوا في ان ذلك القول والفعل اي شيء كان فروي عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذي امروا ان يدخلوا فيه سجدا زاحفين على استاههم قائلين حنطة في شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على ادبارهم وقالوا حنطة استهزاء وقال ابن زيد استهزاء بموسى وقالوا ما يشاء موسى ان يلعب بنا الا لعب بنا حطة حطة اي شيء حطة اما قوله تعالى على الذين ظلموا فانما صرح به تنبيها على ان ما انزل سبب في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين ولانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم اما قوله تعالى فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ففيه بحثان الاول ان في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم الثاني ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله تعالى لئن كشفت عنا الرجز وقال الزجاج الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب واما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شيء كانت لا دلالة في الاية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجاءة اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشي خمسة وعشرون الفا ولم يبق منهم احد اما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر لوجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله تعالى الانبياء بالظلم في قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكرارا والفسق لا بد وان يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم اولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من الكبائر لا من الصغائر الثاني يحتمل انهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل

م وضمها وفتح الفاء

م الذنوب

م ونزول الرجز عليهم من السماء بسبب ذلك الظلم

بالفسق الكبير كانوا يفعلونه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يبطل التكرار النوع الثاني من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج اصحاب الشافعي رضي الله عنه في انه لا يجوز تحريم الصلوة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استحقوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول اخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال في سورة الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمة نعمة فاللائق بهذا الكلام ان يقول واذ قلنا اما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله تعالى واذ قيل ابهام بعد تقرير التصريح به في سورة البقرة السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في السورة المتأخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو الجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة وفي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر جمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه لا جرم ذكر الانعام الاعظم فيه السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والمذنب يجب ان يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على الاشتغال بالعبادة فلا جرم كانت التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادة المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير واو الجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والاخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة السؤال الثامن قال الله تعالى في سورة البقرة فبدل الذين ظلموا قولا وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في الاعراف ان اول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال تعالى فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم في اخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون اخر الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين منهم فهناك ذكر امة عادلة وههنا ذكر امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في الاعراف واما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في اخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا عليهم رجزا وقال في الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث بالآخرة السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في البقرة قوله تعالى واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين قرأ العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقرأ ابو جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزاله المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه اعظم من الانعام المعتاد لان الانسان اذا اشتد احتياجه الى الماء في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق وانبثق منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل المسألة الاولى اجمع جمهور المفسرين على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فاعطاهم الماء من ذلك الحجر وانكر ابو مسلم حمل هذا الحجر على ايام سيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا اقحطوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على ان الحق هذا او ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان المعتاد في البلد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لانه صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهما في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم في التيه المسألة الثانية اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من آس الجنة طولها

في ان العصا من اي شجرة كانت

عشرة اذرع على طول موسى عليه السلام وله شعبتان تتقدان في الظلمة ولكنه يدل عليه القرآن حقا وان كان مفردا يصح ان يتوكأ عليها وان ينقلب حية عظيمة ولا يمكن كذلك الا وله قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه فلا يقبل واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث لان لانه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيه بالظن المستفاد من اخبار الآحاد فالاولى تركها المسألة الثالثة اللام في الحجر للعهد او للاشارة الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاث اعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة الف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلا وقيل اهبطه مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به فقال له جبريل يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما الجنس اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر في الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيثما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجر وكلمه تطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله المسألة الرابعة الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت وههنا سؤالات السؤال الاول هل يجوز ان يأمره الله بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغني عن تقدير هذا المحذوف الجواب لا يمتنع في القدرة ان يأمره الله بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو امره بشيء ثم ان موسى لا يفعله لصار موسى عاصيا ولانه لو انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا كأنه لا معنى له ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله تعالى فانفلق ان المراد فضرب فانفلق السؤال الثاني انه تعالى ذكر ههنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه بقلة الجواب من ثلاثة اوجه احدها الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس اولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه وثالثها انه لا يمتنع ان حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس اي يخرج قليلا السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السؤال اما ان يسلم وجود الفاعل المختار او لا يكون فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله في القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك قالوا اذا وضع في الكوز الفضة جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك واما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا ان العبد موجد لافعاله قلنا لهم لم لا يجوز ان يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا اسندوهما الى شاء الله في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله فتنسد عليهم ابواب المعجزات والنبوات اما اصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله لا جرم جوزوا ان يحدث الله هذه الافعال الخارقة للعادات عقيب دعوى النبوة فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا السؤال الرابع ايقولون بان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر ثم ظهر او قلب الله الهواء ماء او خلق الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال اما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاخير فقد ازال الله اليبوسة من اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها واعلم ان الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في ميضاة ففار الماء من بين اصابعه حتى استكفوا السؤال الخامس معجزة موسى في هذا المعنى اعظم ام معجزة محمد صلى الله عليه وسلم الجواب كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه وسلم اقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة اما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك اقوى السؤال السادس ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا الجواب انه كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة فاكمل الله هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد انه لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين السؤال السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه احدها ان نفس ظهور الماء معجزة وثانيها خروج الماء العظيم وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم ورابعها خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا وخامسها انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى اما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان ان لا يشرب الا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء واما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالملك لهم وجازت اضافته اليهم اما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم او قال لهم موسى كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم الله بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء وثانيهما ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه تعالى اعطاهم المأكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الآية على ان الرزق هو الحلال قالوا لانه اقل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعثي اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لانهم كانوا متمادين فيه وفي منه ما جرت العادة به بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع والتخاصم قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون اعلم ان القراءة المعروفة يخرج لنا

لنا بعض البقاء وكسر الراء وفتحها وقرأ ابن علي يخرج لنا بفتح الياء وضم الراء وتثبيت الفاء ونصب التاء وضم الباء المسألة الاولى كان الظاهر من قولهم لن نصبر على طعام واحد ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قولهم لن نصبر على طعام واحد قادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض ... عند نزول المن والسلوى ليس لسؤال ... بل هو لسان الحاجة وان كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسال غير ذلك ... فهذا معنى ما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا ... الاولى ... ذلك النوع الواحد وهو المن والسلوى المسألة الثانية ... الثالث ... هذا الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد ... الرابع ... الشهوة وضعف ... المسألة الخامسة ... في ذلك السؤال ما يكون معصية ... الثاني انه تعالى قال اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم ... على ما يكون معصية بوجوه الاول ان قوله لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية الثاني ان قول موسى عليه السلام اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار ... الثالث ان موسى عليه السلام وصفه بكونه ادنى ... المستقبل ... لا يتغير حالكم ... النفع في الاخرة وعن الثالث ان قوله تعالى اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير ... ويحسن ذلك كما يقال لمن ... فكذا لمن

يحتمل ان يكون لما ذكرنا فاكثر في الحاضر فيقال في الغائب الشكوك فيما نرى في حيث لا يتيقن وحيث لا يحصل الا بالكد ويحتمل ان يكون مراد قوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا هذا المعنى وبعضه فثبت بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله بعد ذلك وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين انه انما ضربت الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لانهم سألوا ذلك المسألة الثانية قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه المسألة الثالثة القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الاعمش وطلحة وقثائها بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها بالثاء وهو قراءة ابن عباس قالوا وهذا اوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس انه الحنطة وعنه ايضا ان الفوم الخبز ... وهو قول مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا وقيل هو الثوم وهو مروي ايضا عن ابن عباس ومجاهد واختاره الكسائي واحتجوا عليه بوجوه الاول انه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها الثاني ان المراد لو كان هو الحنطة لما جاز ان يقال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة اشرف الاطعمة الثالث ان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة المسألة الرابعة القراءة اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير وفي حرف ابي بن كعب اتبدلون باسكان الباء وعن زهير الفرقبي ادنأ بالهمزة من الدناءة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان يكون ادنى في المصلحة في الدين او في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لان الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد اجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم فبقي ان يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز ان يكون المراد ان هذا النوع الذي انتم عليه افضل من الذي تطلبونه لما بينا ان الطعام الذي يكون لذا عند قوم قد يكون خسيسا عند آخرين بل المراد ما بينا ان المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك ولان هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الادنى ولعله قيل لهم ان تقولوا ان الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا كان تناوله اشق من الذي لا يحصل الا بالكد اذا اشتهته طباعنا قلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما ان الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك المسألة الخامسة القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء والقراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف وان اريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقرأ به الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وابي بن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصر زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن ابي العالية والربيع واما الذين قرؤا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ومن قال التنوين فيه كما في قوله نوح ولوط وقال آخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان كانه قيل لهم ادخلوا بلدا اي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في ان المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه او بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز ان يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى والثاني ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيها والثالث ان قوله ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس الرابع انه تعالى بعد ان امر بدخول الارض المقدسة قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند انقضاء التعذر وجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة اما الاول فان قوله ادخلوا الارض المقدسة امر والامر

للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر اما الثاني فهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية واما الثالث وهو قوله ولا ترتدوا على ادباركم فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان ان يكون دخول الارض المقدسة اولى والثاني ان تخصيصه بذلك النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وايضا فهب انه للندب ولكن لا ضرر في تركه بكونه ادنى في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم ان المراد من قوله ولا ترتدوا ولا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما امر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على ادباركم تبادر الى الفهم ان هذا النهي يرجع الى ما تعلق به ذلك الامر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر اما الجواب الاصفهاني فانه جوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الاول انا ان قرأنا اهبطوا مصرا بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية اولى واما ان قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقريب بعينه ما تقدم بعينه واما ان نجعله اسم جنس فقوله تعالى اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا الوجه الثاني ان الله تعالى ورث بني اسرائيل ارض مصر واذا كانت موروثة لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثة لهم قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم الى قوله كذلك واورثناها بني اسرائيل واذا ثبت انها موروثة لهم وجب ان لا يكونوا محرمين من دخولها لان الارث يفيد الملك المطلق المتعرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كمن اوجب على نفسه اعتكاف ايام في المسجد فانه لا يجوز له دخول داره وان كانت مملوكة له فكذا ههنا فلم لا يجوز ان يقال ان الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم ان يدخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل ان الملك المطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل اجاب الفريق الاول عن الحجة الاولى بان الذين ذكروا بوجهين فقالوا اما الوجه الاول فالجواب عنه انا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكنا نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل واما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق التصرف ولكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة اما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس ومن فسر ذلك بالجزية فقد اخطأ لانهم في ذلك الزمان ما كانوا يعطون الجزية بل في الدنيا كما امر نقول المراد بالجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله يعطوا الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر اما قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه تعالى اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله تعالى وباءوا بغضب ففيه وجوه احدها البوء الرجوع فقوله باءوا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر وثانيها البوء التسوية فقوله باءوا اي استوى عليهم غضب الله قال الزجاج وثالثها باءوا اي استحقوا ومنه قوله تعالى اني اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثمين جميعا واما غضب الله فهو ارادة الانتقام اما قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله كما حصلت الذلة والمسكنة بخلقه لما كان جعل احدهما جزاء للثاني اولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها اما قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالات السؤال الاول ان قوله تعالى يكفرون بآيات الله يدخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرة اخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجحد بآيات الله فلا يدخل تحته قتل الانبياء السؤال الثاني لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين الاول ان الاتيان بالباطل قد يكون حقا لان الآتي به اعتقده حقا لشبهة وقعت في قلبه وقد يأتي به مع علمه بكونه باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من غير ان يكون ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه وثانيها ان هذا التكرير لاجل التأكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني برهان وثالثها ان الله تعالى لو عاقبهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق واما قوله تعالى ذلك بما عصوا فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا بما تجرأت علي واغترت بحلمي هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا اما قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم اي تجاوز الحق الى الباطل واعلم انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ اولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم ربعه بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وفي الآية سؤالات السؤال الاول ان قيل قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق معرفة باللام وفي آل عمران ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق نكرة غير معرفة وكذلك في هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق فما الفرق الجواب الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا والحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم اي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره

قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال وسكون الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمز فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همزة والصابون بياء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري يحمل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيحتمل وجهين احدهما ان يكون من صبا يصبو اذا مال الى الشيء فاحبه والآخر قلب الهمزة فيقال الصابيين والصابيون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير اقرب لان اهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم ان عادة الله اذا ذكر وعدا ووعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على انه تعالى يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال

مسألة وجوه احدها

والملك

والمعروفة

الحنطة

ركهوا او

في الدنيا وقد يكون طائفة من تقرب النفع

ان الخير

من وجوه احدها

ان لم يستغنوا عن الزرع

انزال ثم

اليهم

ان الذين آمنوا اختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية من آمن بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضي ان يكون المراد من الايمان في قوله تعالى ان الذين آمنوا غير المراد منه في قوله تعالى من آمن بالله ونظيره في الاشكال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا ولاجل هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام بعيسى عليه السلام مع البراءة عن اباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة وبحيرة الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وابي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم والذين كانوا على الدين الباطل المبدل من اليهود والنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بالله واليوم الآخر وبمحمد صلى الله عليه وسلم فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى ان الذين آمنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري وثالثها المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله تعالى من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله تعالى والذين هادوا ففيه اختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس وثانيها سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا اكبر ولد يعقوب وغيرت العرب الذال المعجمة للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسماء من العجمة الى لغتهم غيروا بعض حروفها وثالثها قال ابو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التوراة اما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه احدها ان القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج وثانيها لتناصرهم فيما بينهم اي لنصرة بعضهم بعضا وثالثها ان عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانة والياء في نصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح اما قوله تعالى والصابئين فهو من صبأ اذا خرج من دين الى دين آخر وكذلك كانت العرب يسمون النبي صلى الله عليه وسلم صابيا لانه عليه السلام صبا عن دينهم لانه اظهر دينا بخلاف دينهم وصبأت النجوم اذا خرجت من مطالعها وصبأ نابه اذا خرج ناب والمفسرون في تفسير مذهبهم اقوال احدها قال مجاهد والحسن هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وثانيها قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال ايضا الاديان خمسة اربعة للشيطان وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان واليهود والنصارى وثالثها وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق العالم هو الله الا انه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم والثاني ان الله تعالى خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض وهي الخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله وهذا مذهب القوم المنسوب الى الكسدانيين الذين جاءهم ابراهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه سبحانه وتعالى بين في هذه الفرق الاربع انهم اذا آمنوا بالله تعالى فلهم الثواب في الآخرة ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فان الله يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم ان قوله من آمن بالله دخل فيه الايمان بما اوجبه من الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الآخر جميع احكام الآخرة فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب اما قوله تعالى عند ربهم فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال على الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم اما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا اصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الآخرة فكانه تعالى وعدهم في الآخرة بالاجر ثم بين ان من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دائما لانه لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قال قائل اليس انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع الصابئين في آية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك والجواب لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله اعلم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين

اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها احدها ما اودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق انبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق اقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل الخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم وثانيها ما روي عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن نؤمن بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علموا ان موسى عليه السلام مصدق في سائر الآيات فوفوا بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم وثالثها ان لله ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب آدم واشهدهم على انفسهم والثاني انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد هاهنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف الثاني انه قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا اي كل واحد منكم والثاني انه كان شيئا واحدا اخذ من كل واحد منهم كما اخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قيل مواثيقكم لاشتبه ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد والله اعلم قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وفيه ابحاث الاول الواو في قوله تعالى ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس لانه اخذ الميثاق وكانوا قد نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب فرفع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني قيل ان الطور كل جبل قال العجاج داني جناحيه من الطور فمر تقضي البازي اذا البازي كسر اما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان

لام التعريف فيه يقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز ان ينقله الله الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على ان يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس امر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فرسخا في فرسخ فاوحى الله اليهم ان اقبلوا التوراة والا رميت الجبل عليكم فلما راوا ان لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من انكر امكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد ولا علاقة فقال لو انها وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلو جوزنا وقوفها فكذلك دليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء ممكن فوجب ان يكون قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الاصول الرابع قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجري مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافي التكليف اجاب القفال بانه لا يلجئ لان اكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد جاز هناك ان يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف اما قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة اي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما يقال اكتب بالقلم ولا قلم واجاب اصحابنا بان المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل اما قوله تعالى واذكروا ما فيه اي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر قلنا لان الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال اما قوله تعالى لعلكم تتقون اي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على انه اراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم ان المطلوب من قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور وقلنا خذوا ما آتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والا لم يكن ذلك اخذا للميثاق ولما صح قوله من بعد ثم توليتم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام اما قوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك اي ثم اعرضتم عن الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بامور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا امرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما فعله متقدموهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن عناد اسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم في كتابهم ونبيهم ما ذكر والله اعلم اما قوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بحثان الاول ذكر القفال في تفسيره وجهين الاول لولا ما تفضل الله به عليكم من امهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين اي من الهالكين الذين باعوا انفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على انهم خرجوا عن الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا الثاني ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته يعني بامهاله اي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم حتى تبتم البحث الثاني ان القائل ان يقول كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره فهنا يقتضي ان الخسران من لوازمهم حصول فضل الله وحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف الله وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعضهم فصح ان يقال ذلك كما يقول القائل لمن سوى بين اولاده في العطية فانتفع بعضهم لولا ان اباك وصلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره ويعني ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا

قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين

اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الثاني وفيه مسائل المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بايلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم اخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استن الابناء بسنة الآباء واتخذوا الاموال فمشى اليهم طوائف من اهل المدينة الذين كرهوا الصيد في السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا المسألة الثانية المقصود من ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فان قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبرهم محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة مع انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفه من الوحي الثاني انه تعالى لما اخبرهم بما عاجل به اصحاب السبت فكانه يقول لهم اما تخافون ان ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها المسألة الثالثة الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محرما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر فيحتمل ان يقال انهم انما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وان يقال انهم انما تعدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطياد المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في ان اكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم وهذا هو الاثارة للفتنة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب اهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبران اي كونوا جامعين بين القردية والخسوء وهو الصغار والطرد المسألة الثانية قوله تعالى كونوا قردة ليس بامر لانهم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه وكقوله قالتا اتينا طائعين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة بهم بل لما قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك اي لما اراد ذلك بهم صاروا كما اراد وهو كقوله كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا لا يمتنع لعصيانه بل كان عنده التكوين الا الحق فهذا التكوين هو المقدرة على الارادة فان قيل لما لم يكن هذا القول

اثر في التكوين فائدة فيه قلنا اما عندنا فاحكام الله وافعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة واما عند المعتزلة فلعل هذا المسخ يكون لطفا لبعض المكلفين
او يقرب المسئلة الثالثة المروي عن مجاهد انه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ
للمتعلم البليد الذي لا ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بامرين الاول ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا ابطلها وخلق في
تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى اعدم الاعراض التي باعتبارها كانت قردا
فهذا يكون اعداما وايجادا لا انه يكون مسخا والثاني انا لو جوزنا ذلك لما امنا في كل ما نراه قردا وكلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات
واجيب عن الاول بان الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان
المعين هو الذي كان موجودا فالانسان امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما ساريا في البدن او جزءا في بعض جوانب
البدن كالقلب او الدماغ او موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو
المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي يكون جثته في غاية العظم ان يدخل حجرة الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة
ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ امكن اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التاويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وان كان ما ذكره غير مستبعد
جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات
الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي ههنا سؤالان السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم
ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متألمة فمن اين يحصل العذاب بسببه الجواب لم لا يجوز ان يقال انها ما كانت تقدر
على النطق والافعال الانسانية الا انها ثم لا يجوز ان يقال الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم
انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما
كانت متألمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تألم الانسان بتلك الصورة الغريبة العرضية
السؤال الثاني اولئك القرود بقوا او افناهم الله وان قلنا انهم بقوا فهذه القرود التي في زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين
ام لا الجواب الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الخاسئ هو
الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع موضعه قال الله تعالى ينقلب
اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا عن معاودة النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين
ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه قال رد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورا فانك وان اكثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك
طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول تعبه في طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من ان يعاوده قوله تعالى
فجعلناها نكالا فقد اختلفوا في ان هذا الضمير الى من يعود على وجوه احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها وثانيها قال الاخفش
اي جعلنا القردة نكالا وثالثها جعلنا قرية اصحاب السبت نكالا ورابعها جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في
السبت يدل على الامة والجماعة ونحوها والاقرب هو الوجه الاول لانه اذا امكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره وليس في الآية المتقدمة
الا ذكرهم وذكر عقوبتهم اما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية واصله من المنع
والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام الثقيل ايضا نكل لما فيهما من المنع والحبس ونظيره قوله تعالى ان لدينا انكالا
وجحيما وقال والله اشد باسا واشد تنكيلا والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم اي لم نقصد بذلك كما يقصد الآدميون
من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه واما نحن فنعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة قال القاضي اليسير
من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا اوجب الله في السارق المحارب القطع جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على
وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما انزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت
واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين انه تعالى انزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة
لانه كان لا يمتنع ان يقدر مقدر ان مسخهم وتغيير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الامراض المغيرة للصورة ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى
بقوله فجعلناها نكالا انه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه احدها لما قبلها وما معها وما بعدها من الامم والقرون
لان مسخهم ذكر في كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من الآخرين وثانيها ان المراد بما بين يديها ما بحضرتها من القرى والامم
وثالثها المراد انه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن اما قوله تعالى وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما
ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب
الآجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا بالاتعاظ و
الانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس منفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله وموعظة للمتقين اي يعظ المتقون بعضهم بعضا اي
جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله اعلم
قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون
فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين
ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل
لنا ربك حتى يبينه فسأله فاوحى الله اليه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم في الاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في
طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين ولم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وامرهم موسى ان ياخذوا عضوا
منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل المسئلة الاولى ان الايلام

والذبح حسن فلا امر به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة ان ذلك انما يحسن لاجل الاعواض المسئلة الثانية
ان الله امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير المسئلة الثالثة القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكرو العموم ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا
عليه بوجوه الاول ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شانها كيت وكيت ويصح
ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك اذبح معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما
فاذا قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكريرا و
لكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول الثاني ان قوله تعالى اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا
بقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذا قوله اذبحوا بقرة
يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط اما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاء فذلك انما جاء لان ارتفاع ذلك النفي يوجب ان لا يكون منعا دائما الثالث
ان قوله بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان
بدليل انه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت ذلك في الخبر وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم بانه لو ذبح اي بقرة
كان فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا مصادرة على المطلوب لان هذا انما يثبت ان لو ثبت ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح
اي بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ان قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو امر
بذبح بقرة معينة غير مبينة او هو امر بذبح بقرة اي بقرة شئت فالذين لا يجوزون تاخير البيان عن وقت الخطاب قالوا انه كان امرا بذبح بقرة اي بقرة
كانت الا ان القوم لما سألوا تغيرت التكليف لان الامر الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التأخير في جنس المقدار ذلك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا
بالمسئلة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان
يأمره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بوجهين الاول ان قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله انه يقول انها بقرة لا فارض
انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول منصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان
المامور به ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات
بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة
قبل ذلك لما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة ولم لا يجوز
ان يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة
والشان لبقي ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله تعالى بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شيء آخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة
الى المامور به تم الكلام بلا حذف المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره
والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الاصل وثالثها ان الضمير في
قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المامور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب
مطابقا للسؤال الثالث انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما اخبرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى ان يكون بقرة صفراء
متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع الاحتمالات كثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني
بوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه يامركم ان تذبحوا بقرة اي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة
بعد ذلك تكليفا جديدا وثانيها لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم
في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا
ذبح البقرة المعينة وثالثها ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ورابعها
ان الوقت الذي فيه امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المامور به ذبح بقرة معينة مع انه تعالى ما بينها لكان ذلك تاخير البيان عن وقت
الحاجة وانه غير جائز والجواب عن الاول ما بينا في اول المسئلة ان قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة لا يدل على ان المامور به ذبح بقرة اي بقرة كانت
وعن الثاني ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كانوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل
لكل واحد منهما فنحمله على الآخر وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه وعن الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس
من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان يكون معارضة لكتاب الله وعن الرابع ان تاخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم لو دل الامر على الفور
وذلك عندنا ممنوع والله اعلم تنبيه انا اذا فرعنا على القول بان المامور به بقرة اي بقرة كانت فلا بد وان يكون التكاليف متغايرة فكلفوا في
الاول اي بقرة كانت وثانيا ان تكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون مع ذلك صفراء فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا
ان تكون مع ذلك لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب فمنهم من قال في التكليف الواقع اخيرا انه يجب ان يكون مستوفيا
كل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا
اشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول اشبه بالروايات وبطريقة التشدد عليهم عند تردد الامتثال فاذا ثبت ان البيان لا يتأخر
فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت
الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى عليه السلام ويدل ايضا تعلق بمسئلة ان الزيادة على النص هل هي نسخ ام لا ويدل على حسن التكليف
ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف اولا قوله تعالى قالوا اتتخذنا هزوا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة هزءا باسكان الزاي ونحو كفؤا
وكفؤا وقرأ حفص بالضمتين والواو وكذلك كفوا المسئلة الثانية قال القفال قوله تعالى اتتخذنا هزوا استفهام على معنى الانكار والهزؤ يجوز
ان يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله اي في معلومه والله رجاؤنا اي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا قال صاحب الكشاف
اتتخذنا هزوا اتجعلنا مكان هزؤ واهل هزؤ او الهزؤ نفسه لفرط الاستهزاء المسئلة الثالثة القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين
القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا انه عليه السلام يلاعبهم لانه من المحتمل ان موسى عليه السلام امرهم

بذبح البقرة وما الحكمة انهم اذا احيوا بقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء ويحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان
قد بين كيفية الحال لهم الا انهم تعجبوا من القتيل كيف يصير حيا بان يضربوه ببعض اجزاء البقرة فظنوا انه ذكر ذلك على سبيل الاستهزاء المسألة
الرابعة قال بعضهم ان اولئك القوم كفروا بقولهم لموسى اتتخذنا هزوا لانهم لو قالوا ذلك وهم شكوا في قدرة الله على احياء الميت
فهو كفر وان شكوا في انه امر الله امر به موسى عليه السلام فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي فهذا ايضا كفر ومن
الناس من قال انه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الاول ان المداعبة على الانبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام انه يداعبهم مداعبة حقة
وذلك لا يوجب الكفر الثاني ان معنى قوله اتتخذنا هزوا اي ما اجبتنا جواب من سألك فكانك تستهزئ بنا الا انهم حققوا على موسى الاستهزاء
اما قوله تعالى قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ففيه وجوه احدها ان الاشتغال بالاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل
الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل
ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه اطلق اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاقوى وثانيها اعوذ بالله ان
اكون في زمرة الجاهلين بما في الاستهزاء في امر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك امتنع اقدامي على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم
ان نفس الهزؤ قد يسمى جهلا وجهالة ... ان هذا القول من موسى عليه السلام
يدل على ان الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله انما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم لما علموا ان ذلك امر من الله تعالى
عزم عادوا بثلاثة اسئلة مما يتعلق بالبقرة السؤال الاول ما حكى الله عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فاجاب موسى عليه السلام بقوله انها بقرة لا فارض
ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم ان في الآية ابحاثا الاول انا اذا قلنا ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة
معينة في نفسها غير مبينة التعيين حسن موقع سؤالهم لان المأمور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام واما على قول من يقول انه في اصل
اللغة للعموم فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه احدها ان موسى عليه السلام لما اخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل
ببعضها صار حيا تعجبوا من امر تلك البقرة وظنوا ان تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصية لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في
السؤال عنها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصي بتلك الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت
خاصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله على يد موسى عليه السلام وثانيها لعل القوم ارادوا وقبل البقرة اي بقرة كانت الا ان القاتل خاف من الفضيحة
فالقى شبهة في الدين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى موسى وثالثها ان الخطاب الاول وان افاد
العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فسألوا طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر الاحتمالات الا ان المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة
المعينة البحث الثاني ان ما هي طلب لتعريف الماهية والحقيقة لان ما سؤال عن الحقيقة ولفظ هي اشارة الى الحقيقة فما هي لا بد وان يكون طلبا للحقيقة وتعريف
الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم ان وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب
ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال والجواب عنه ان الامر وان كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما هي طلب ماهيته
وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها تتميز تلك البقرة عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال البحث الثالث
قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وكانها سميت فارضا لانها فرضت سنها اي قطعتها وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان النصف قال القفال البكر
فقيل انه الصغير وقيل ما لم تلد وقيل انها التي ولدت مرة واحدة قال المفضل بن سلمة انه ذكر في الفارض انها المسنة وفي البكر انها الشابة ومن النساء
التي لم تطمث ومن الابل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليه البارحة
اذا جاء في اول الليل وكان الاظهر انها هي التي لم تلد لان المعروف من اسم البكر من اناث بني آدم ما لم ينز عليه الفحل وقال بعضهم العوان التي ولدت بطنا
بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد اخرى وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة البحث الرابع احتج العلماء بقوله تعالى عوان
بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان الاول لفظة بين
تقتضي شيئين فصاعدا فمن اين جاز دخوله على ذلك الجواب لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر السؤال
الثاني كيف جاز ان يشار بلفظة ذلك الى مؤنثين مع انه للاشارة الى مذكر واحد الجواب جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم للاختصار
في الكلام اما قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلان الاول فافعلوا ما تؤمرونه من قولك امرتك الخير والثاني ان يكون المراد فافعلوا امركم بمعنى مأموركم
تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم ان الله تعالى بين في هذا الجواب كون البقرة في كمال احوالها وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانها ما وصلت
الى حالة الكمال والمسنة كانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله
تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فاجابهم تعالى بانها صفراء فاقع لونها و
الفقوع اشد ما يكون من الصفرة يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر قانئ واخضر ناضر وههنا سؤالان الاول فاقع ههنا
واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تاكيدا للصفراء الجواب لم يقع خبرا عن اللون انما وقع تاكيدا للصفراء الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها
وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني فهلا قيل صفراء فاقعة واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة
فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنونك مجنون وعن وهب اذا نظرت اليها خيل
اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله تسر الناظرين قال المفسرون هذه البقرة بحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء
لان العرب تسمي الاسود اصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التاويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم
يكن حقيقة فيه وايضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك فاما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند
حصول اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا
وانا ان شاء الله لمهتدون وههنا مسائل المسألة الاولى قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله
لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان الاتيان بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذا
على ان الحوادث بارادة الله تعالى فان عند المعتزلة ان الله لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله فائدة

اما على قول اصحابنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد فيبقى لقولنا ان شاء الله فائدة المسألة الثالثة احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله محدثة بقوله ان شاء الله
من وجهين الاول ان دخول كلمة ان عليه تقتضي الحدوث والثاني هو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء ازليا وجب ان
لا يكون مشيئة الاهتداء ازلية ولنرجع الى التفسير فاما قوله تعالى يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هو طلب لبيان الحقيقة والمذكور في الجواب الصفات
العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه اما قوله تعالى ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثيرة فا
اشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابه اما قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون
ففيه وجوه ذكرها القفال احدها وانا بمشيئة الله نهتدي للبقرة المأمور بذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها وثانيها انا ان شاء الله
تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها وثالثها انا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلالة
فيما نفعله من هذا البحث ورابعها انا بمشيئة الله نهتدي للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول
تثير الارض وقوله لا ذلول صفة للبقرة بمعنى بقرة غير ذلول يعني لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا هي من البقر التي يسقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى
للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول
ان الذلول بالعمل لا بد وان يكون ناقصة فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص اما قوله تعالى مسلمة ففيه
وجوه احدها من العيوب مطلقا وثانيها من آثار العمل المذكور وثالثها مسلمة اي خالية من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر
الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا كان قوله لا شية فيها تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك يفيد
السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة من العيوب اذا فسرناها
مسلمة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة انما نعلمه من طريق الظاهر قوله تعالى لا شية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان
لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله لا شية فيها وروي انها كانت صفراء الاظلاف
صفراء القرون والوشي خلط لون بلون ثم اخبر تعالى بانهم وقفوا عند هذا البيان فقنعوا وعلموا فقالوا الآن جئت بالحق اي الآن بانت هذه البقرة عن
غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضي قوله تعالى الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم انه ما جاء
بالحق وانما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا
يفعلون والمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وههنا ابحاث الاول ان النحويين ذكروا لكاد تفسيرين الاول قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفي فقولنا
كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعل لكنه ما فعل وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من ان لا يفعل لكنه فعل الثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر
النحوي ان كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا
الثاني بهذه الآية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم
وقوع التناقض في هذه الآية وههنا ابحاث الاول روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني
حتى يكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك
بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة البحث الثاني روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء انها تنحر ... عليه فقال
الذبح والنحر سواء وحكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا
والنحر وان اجري على الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه ولو نحروا لما دل دليل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي
البحث الثالث اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحونه فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى
كلا الوجهين فالاحجام عن المأمور به غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل لا يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم
اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع
ولولاه للزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس
من ولي الدم اذا طالب وربما كان في التعريف يزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتيل في قربهم لانه
الذي عرضهم للتهمة فلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سبب التثاقل في هذا الفعل البحث الرابع احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه
لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان
الغرض في المأمور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما امرهم بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر والخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس من
المضار واجب فلان الصلاح اذا ثبت بهذا الفعل صار واجبا وايضا فمن المحتمل ان في تلك الشريعة ان التعبد بالقربان لا يكون الا على سبيل الوجوب فلا
نقف عليهم بذلك كفاهم مجرد الامر وحاصل هذا ... انا لا نعلم ان الامر للوجوب فلا نعلم ان ههنا في الوجوب بعض
فعلمنا فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب او مقالية وهي ما تقدم بيانه من ان
القربان لا يكون شروعها الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور مجرد قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فاذا ذكر الذم والتوبيخ على ترك المأمور علمنا
ان منشأ ذلك التوبيخ هو مجرد الامر لما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم البحث الخامس احتج القائلون بان
الامر للفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور اما قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها
فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح اما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القتيل ببعض تلك البقرة
فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب ان تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها
يجب ان تكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم واخرى على العكس من
ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها اي اختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي
سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل في هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة
في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض في تثنية التقريع
اما قوله تعالى فادارأتم فيها ففيه وجوه احدها اختلفتم واختصمتم في شانها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزاحمه وثانيها ادارأتم

بنوكل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره وثالثها دفع بعضكم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والكناية في فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر اما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون اي مظهر لا محالة ما كتمتم من امر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسائل المسألة الاولى قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلاجل هذا قال لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول الفساد فدل ذلك على انه تعالى لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه المسألة الثانية يدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه المسألة الثالثة تدل الاية على ان ما يسره العبد من خير او شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية وروى ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفون لي اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم المسألة الرابعة دلت الاية على انه يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم ان الله اراد هذه الواقعة اما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل المسألة الاولى المروي عن ابن عباس ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها اربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان الفاء في قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل على ان قوله اضربوه ببعضها حصل عقيب قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة المسألة الثانية الهاء في قوله تعالى فاضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تاويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي دل عليه قوله ما كنتم تكتمون المسألة الثالثة يجوز ان يكون الله تعالى امرهم بذبح البقرة لانه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز ان يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالان السؤال الاول ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء الجواب الفائدة فيه لتكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز لملحد ان يوهم ان موسى عليه السلام انما احياه بضرب من السحر والحيلة فانه اذا حيي عند ما يضرب بقطعة من البقرة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشيء انتقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذا كان ذلك انما حيي بفعل فعلوه فدل ذلك على ان المعلوم للانبياء انما يكون من عند الله بتمويه العباد وايضا فتقديم القربان على طلب الاحياء وحصول الغرض بسبب القربان مما يعظم امر القربان السؤال الثاني هلا امر بذبح غير البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امروا به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد احدها التقرب بالقربان الذي كانت العادة جارية به ولان هذا القربان كان عندهم من اعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه القربة البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة المسألة الرابعة اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوا القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة لانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة اي بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به القتيل فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي الغضروف وهو اصل الاذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه المسألة الخامسة في الكلام حذف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى وهو كقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت روي انهم لما ضربوه قام باذن الله واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا اما قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسئلتان المسألة الاولى في هذه الاية وجهان احدهما ان يكون اشارة الى نفس ذلك الميت وثانيهما انه احتجاج في صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج هل هو على المشركين وعلى غيرهم لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تعالى ذكر ذلك امرا بالضرب وانه احياه ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الله الموتى فيجب ان يكون المراد ذكر القتيل لا ما جرى في الظهور فكانه قال دل بذلك على ان الاعادة كالابتداء في قدرته المسألة الثانية قال القفال ظاهر الكلام يدل على انه تعالى قال لبني اسرائيل ان احياء الله تعالى سائر الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه فاذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل منها وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمئن قلبي فاحيا الله لبني اسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى اي كما احياه في الدنيا يحيي في الاخرة من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال واله المسألة الثالثة من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى قاس على احياء ذلك القتيل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا اما قوله تعالى ويريكم اياته فلقائل ان يقول ان ذلك كان اية واحدة فلم سميت بالايات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر وعلى علمه بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الايات الكثيرة اما قوله تعالى لعلكم تعقلون ففيه بحثان البحث الاول ان كلمة لعل قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلكم تتقون البحث الثاني ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الايات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال اني عرضت عليك الاية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذن لا يمكن اجراء الاية على ظاهرها بل لا بد من التاويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وهو ان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا تنكروا البعث هذا اخر الكلام في تفسير الاية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكروا في جملة احكام هذه الاية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا روي عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم عن الميراث لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من احكام هذه الاية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثا للقتيل ام لا وبتقدير ان يكون وارثا فهل حرم الميراث ام لا وليس يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم الميراث ان يعد ذلك في جملة احكام القرآن اذا كان لا يدل عليه لا جملة ولا مفصلا واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه يلزمنا فلا تعلق بهم فادخال الكلام في احكام القرآن تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي رضي الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمدا كان او خطأ او كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي ومذهب ابي حنيفة رحمه الله الميراث في العمد والخطأ الا ان العادل

اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا اذا كان القاتل صبيا او مجنونا يرثه لا من ديته ولكن من سائر امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من ديته ويرثه من سائر امواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضي الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي ان تطرق التخصيص الى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور تطرق اليه سبب الضعف فان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب اخر وكونه مخصوصا سبب اخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا اما اذا لم نخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي بان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما عن الميراث قال لانا لا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصورة ثم

اعلم قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون واعلم ان قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل المسألة الاولى الذي كان شانه باصل ذاته ان يقبل الاثر عن شيء اخر ان عرض لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر الغير الا ان صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل بل وكذلك القلب من شانه ان يتاثر عن مطالعة الدلائل والايات والعبر وتاثره عبارة عن تركه التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف عن الله فاذا عرض للقلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التاثر شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك لما كان الله وصف المؤمنين بالرقة فقال الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم المسألة الثانية قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله ثم قست قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت اوائلكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن اصر على المعصية منهم والايات التي جاءهم بها انبياؤهم والمواثيق التي اخذوها على انفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بايات الله التي تلين عندها القلوب وهذا اولى لان قوله ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى ويحتمل ايضا ان يكون المراد اوائلهم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويحتمل ان يريد من تقدم ومن تأخر منهم المسألة الثالثة قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل ان يكون المراد من بعد ما اظهره الله تعالى من احياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روي ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع فعنده قال الله تعالى واصفا لهم بعد ظهور مثل هذه الاية قست قلوبكم اي صارت قلوبكم بعد ظهور مثل هذه الاية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله تعالى من النعم العظيمة والايات الباهرة التي اظهرها على يدي موسى عليه السلام فان اولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في اخبارهم في التيه لمن نظر فيها اما قوله تعالى او اشد قسوة ففيه مسائل المسألة الاولى كلمة او للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التاويل وهو من وجوه احدها انها بمعنى الواو كقوله تعالى الى مائة الف او يزيدون وكقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او اباءهن والمعنى واباءهن وكقوله ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت اباءكم يعني وبيوت اباءكم وكقوله تعالى لعله يتذكر او يخشى فالملقيات ذكرا عذرا او نذرا وثانيها انه تعالى اراد ان يبهم على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك انه اكل احدهما اذا اراد ان لا يبينه لصاحبه وثالثها ان يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو اشد قسوة من الحجارة ورابعها ان الادميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة او هي اشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى اي في نظركم واعتقادكم وخامسها ان كلمة او بمعنى بل وانشد شعر

فوالله ما ادري اسلمى تغولت ... ام النوم او كل الي حبيب

فقال اراد بل كل وسادسها انه على معنى قولك ما اكل الا حلوا او حامضا اي طعامه لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما بالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما وسابعها ان او حرف اباحة كانه قيل باي هذين شبهتم قلوبهم كان صدقا كقولهم جالس الحسن او ابن سيرين اي ايهما جالست كنت مصيبا ايضا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف اشد معطوف على الكاف اما على معنى او مثل اشد قسوة فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واما على او هي في نفسها اشد قسوة المسألة الثالثة انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه احدها ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الاية لقبلتها كما قال تعالى لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله وثانيها ان الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بامر الله تعالى وان كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ما وصفنا من احوالهم في اتصال الايات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الى قوله والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى ان الحيوانات من غير بني ادم امم سخر كل واحد منها لشيء فهو منقاد لما اريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما اراد الله منهم وثالثها او انه اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الاحوال اما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه المسألة الرابعة قال القاضي ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو ان موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الانهار هو الخالق القادر على ان ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريره تكريرا وتزييفا مرارا واطوارا المسألة الخامسة انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك ادل على فرط القسوة ووجه اخر وهو ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة وقرئ قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو اكرم ثم انه فضل الحجارة على قلوبهم بان بين ان الحجارة قد يحصل منها ثلاثة انواع من المنافع ولا يحصل من قلوب هؤلاء شيء من المنافع فاولها قوله تعالى وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار ففيه مسائل المسألة الاولى قرئ ان بالتخفيف وهي ان المخففة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى وان كل لما جميع لدينا محضرون المسألة الثانية التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان اي انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر بالنون وان من الحجارة لما يشقق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى يخرج منه الانهار قالت الحكماء ان الانهار انما تتولد عن ابخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواليها ان تنشق الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا وثانيها قوله تعالى وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء اي من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا اي ان الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر

في حال صحو يجري منها ما يجري منه الانهار وقريب الا وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا يسري فيها شيء من المواعظ ولا تخشع لذكر ما يستوجب الى الاهتداء وقوله تعالى تشقق اي تتشقق فادغم التاء كقوله تذكرون اي تتذكرون وقوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر وثالثها قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله اعلم ان فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجارة جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا في هذه الاية وجوها احدها قول ابي مسلم خاصة وهو ان الضمير في قوله تعالى وان منها راجع الى القلوب فان القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا تجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة اقصى ما في الباب ان الحجارة اقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لائقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجع الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين الاول ان قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب ان يكون قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله راجعا اليها الثاني ان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل الهبوط اولى من تأويل الخشية وثانيها قول جمهور المفسرين ان الضمير عائد الى الحجارة لكن لا نسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة بيانه ان المراد من ذلك جبل موسى عليه الصلوة والسلام حين تجلى له ربه وذلك لانه تعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله تعالى ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل الذي وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروي انه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اتاه الوحي في اول المبعث فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار فكلها تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التأويل لان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحيوة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب ان لا يلتفت اليهم وثالثها قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التأويل الاول ان من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى اسفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكأن الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد وقوله من خشية الله اي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشيا لله وهو كقوله جدارا يريد ان ينقض فاقامه اي جدارا قد ظهر فيه من الميلان ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحوه قول بعضهم شعر

بخيل تضل البلق في حجراته ... ترى الاكم فيه سجدا للحوافر

وقول جرير

لما اتى خبر الزبير تضعضعت ... سور المدينة والجبال الخشع

فجعل ما ظهر في الاكم من اثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الناظر جعل ما ظهر في اهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول اهل النظر قوله تعالى يسبح له السموات والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله تعالى يسجد من في السموات والارض الاية وقوله تعالى والنجم والشجر يسجدان الوجه الثاني قال الجبائي ان قوله تعالى من خشية الله اي ومن الحجارة ما ينزل وينشق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة ان يحصل خشية الله في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط فكانه لا يبعد الغاية فقوله من خشية الله اي بسبب ان تحصل خشية الله في القلوب الوجه الثالث ما ذكره الجبائي في تفسيره ان الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفا من الله لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى من خشية الله اي ينزله بالتخويف للعباد او بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا اي بايجاب ذلك على الناس قال القاضي هذا التأويل ترك للظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة وان شبه بها فهو ماء في الحقيقة ولانه لا يليق ذكره بالتشبيه اما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون فالمعنى ان الله بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها في الدنيا والاخرة وهو كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفي هذا وعيد لهم وتخويف ليزجروا فان قيل هل يصح ان يوصف الله بانه ليس بغافل قلنا قال القاضي لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون اعلم انه تعالى ذكر في قبائح اسلاف اليهود الى ههنا ثم من ههنا شرع في قبائح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله فيما ذكره تعالى في هذه السورة من اقاصيص بني اسرائيل وجوها من المقصد احدها الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن الا بالوحي وهو يشترك في الانتفاع بهذه الدلالة اهل الكتاب والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلى الله عليه وسلم من غير تفاوت اصلا علموا لا محالة انه ما اخذها الا من الوحي واما العرب فلما يشاهدون من اهل الكتاب يصدقون محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الاخبار وثانيها تعديد النعم على بني اسرائيل وما من الله به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعدما كانوا مقهورين مستعبدين ونصبه اياهم انبياء وملوكا وتمكينه لهم في الارض وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسألة النظر الى الله جهرة ثم ما اخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر وانزل عليهم المن والسلوى ووقاهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة وثالثها اخبار النبي عليه الصلوة والسلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق ان يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم امروا بذبح البقرة فشافهوا موسى بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكأن الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي اعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعامل به اخلافهم محمدا عليه الصلوة والسلام فليهن عليكم ايها النبي والمؤمنون ما ترونه من عنادهم واعراضهم عن الحق ورابعها تحذير اهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم من تلك الوقائع المعدودة وخامسها تحذير مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو

المراد

المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى فاذا عرفت هذا فنقول انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله عليه اخبار بني اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية للرسول فيما يظهر من اهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وههنا مسائل المسألة الاولى في قوله تعالى افتطمعون وجهان الاول وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي عليه السلام خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكن حملناه على الخصوص لهذه القرينة روي انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فانزل الله تعالى هذه الاية والثاني وهو قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا اليق بالظاهر لانه عليه السلام وان كان الاصل في الدعاء فقد كان في الصحابة من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح ان يقول تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من اصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر المسألة الثانية المراد بقوله ان يؤمنوا اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لان الذين يصح فيهم الطمع في ان يؤمنوا هم لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع المسألة الثالثة ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها احدها افتطمعون ان يؤمنوا لكم وشأنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في ان الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يديه وظهور انواع العذاب على المتمردين الثاني افتطمعون ان يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله الثالث افتطمعون ان يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف كان وقد كان فريق من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه ثم يعاندونه المسألة الرابعة لقائل ان يقول القوم مكلفون بان يؤمنوا بالله فما الفائدة في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم والجواب انه اقرارهم بما دعوا اليه ولو كان الايمان له كما قال تعالى فآمن له لوط اي في نبوته وتصديقه وقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فقد علم انهم ليس فيكم هذا معنى الاضافة اما قوله تعالى وقد كان فريق منهم ففيه مسائل اختلفوا في ذلك الفريق منهم من قال المراد بالفريق من كان في ايام موسى عليه الصلوة والسلام لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم يسمعون كلام الله ولم يسمع كلام الله الا اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلوة والسلام وهذا اقرب لان الضمير في قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلوة والسلام فان قيل الذين يسمعون كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التوراة ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القرآن ثم يحرفونه ففيه مسائل المسألة الاولى قال القفال التحريف التغيير والتبديل واصله من الانحراف عن الشيء والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشيء عن حقه يقال قلم محرف اذا كان رأسه قط مائلا غير مستقيم المسألة الثانية قال القاضي ان التحريف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تأويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك فيجب ان يحمل على تغيير تأويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فان كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب ان يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن ان يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها المسألة الثالثة اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلى الله عليه وسلم روي ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى عليه السلام بالطور وما امر به ونهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا فلا بأس وان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فالاقرب ان المراد تحريف امر محمد صلى الله عليه وسلم وذلك اما انهم حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على انهم اي شيء حرفوا المسألة الرابعة لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه بان قال يحتمل ان يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك فلان اي انت تأخذ عنه ولا تأخذ عن غيره المسألة الخامسة اختلفوا في قوله افتطمعون فقال قائلون ايأسهم الله من ايمان هذه الفرقة وجماعة ايأسهم الله من ايمان هذه الفرقة باعيانهم وقال جماعة لم يكن اياسهم مطلقا الا من جهة الاستبعاد لما منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد وهو كما لا تطمع في ان يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكونه بل نستبعده لكن لقائل ان يقول ان قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار وكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون البتة فايمان من آمن منهم بعد ذلك لا يؤثر وهذا ممتنع في نفوذ الوجوه المعتبرة على ما تقدم واما قوله تعالى من بعد ما عقلوه فالمراد انهم علموا بصحته وفساد ما خالفوه وجب ان يحمل الكلام على انهم فعلوا ذلك وانهم فعلوا ذلك بضرب من الاغراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله واشتروا به ثمنا قليلا وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون في جملة هؤلاء قوم لا الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدونه لانا ان جوزنا ذلك لم يعلم الحق من الباطل وان كثر العدد واما قوله تعالى وهم يعلمون فلقائل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد ما عقلوا مراد الله فاولوه تأويلا فاسدا يعلمون انه غير مراد الله الثاني انهم عقلوا مراد الله وعلموا ان التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وجرأتهم اعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلوة والسلام وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى وفي الاية مسئلتان المسألة الاولى قال القاضي قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذين تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول والمؤمنين لان على هذا القول امرهم بالايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك فيهم وذلك موقوف على انه لا يخلقه فيهم ومن وجه آخر وهو ان اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان لا يتعلق بهم ولما اضافه تعالى اليهم على وجه الذم دل على ان ذلك الكلام عليه تقدم مرارا وجوابه في الاعادة المسألة الثانية قال ابو بكر الرازي تدل الاية على ان العالم المعاند فيه بعيد عن الرشد واقرب الى اليأس من الجاهل لان قوله تعالى افتطمعون

ان يؤمنوا لكم يعني بقول النطق محمد ثم شرح كذبهم الحق بعد العلم به قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلا بعضهم الى
بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون ◦ اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ◦ اعلم ان
هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقد روي عن ابن عباس ان منافقي اهل الكتاب كانوا اذا لقوا
اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا امنا بالذي امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجد نعته وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى
بعض قال الرؤساء لهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابكم من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة
التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد واصحابه قال القفال قوله تعالى
فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح الله على فلان في علم كذا اي رزقه ذلك وسهل له طلبه اما قوله تعالى عند ربكم ففيه وجوه احدها انهم جعلوا محاجتهم
به وقولهم هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله الا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد وثانيها قال الحسن اي ليحاجوكم في
ربكم لان المحاجة فيما الزمه الله تعالى من اتباع الرسل يجوز ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم المراد ليحاجوكم يوم القيامة
وعند المسائلة فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤوس الخلائق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار فكان
القوم يعتقدون ان ظهوره لكم مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الاخرة قال القاضي ابو بكر ان المحتج بشيء قد يحتج ويكون غرضه من اظهاره تلك
الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند
الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لانه قد تقرر الحجة على هذا
الوجه قد يقول لصاحبه قد رجعت عليك عند الله وثبت عليك الحجة بيني وبينك فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت الخاسر الخائب
وخامسها قال القفال يقال فلان عندك عالم اي في اعتقادك وحكمك وهذا عند الشافعي حلال وعند ابي حنيفة حرام اي في حكمهما فقوله تعالى ليحاجوكم به
عند ربكم اي لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله ولهذا قال بعض العلماء في قوله تعالى فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون اي في حكم الله
وقضائه ان القاذف اذا لم يات بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان عند نفسه صادقا اما قوله تعالى افلا تعقلون ففيه وجوه احدها انه يرجع الى المؤمنين
فكانه تعالى قال افلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم ان لا مطمع لكم في ايمانهم وهو قول الحسن وثانيها انه راجع اليهم فكان عند خلو بعضهم ببعض
قالوا لهم اتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به افلا تعقلون ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه
لصرفه الى غيرهم اما قوله تعالى اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان احدهما وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه تعالى
يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به وثانيهما انهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا
يامنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لا يكاد يقال على طريق الزجر الا يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك
الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون ان يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشانهم من هذه الجهة عجب قال القاضي الاية تدل
على امور احدها انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك الافعال وثانيها انها تدل على صحة الحجاج والمناظرات
وذلك انه طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه وثالثها انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية
لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك
المقدمتين لما تمت الدلالة ورابعها انها تدل على ان الاتيان بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون اعظم جرما وعصيانا والله اعلم قوله تعالى ومنهم
اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون ◦ فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم
مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ◦ اعلم انه تعالى لما وصف اليهود بالعناد وازال الطمع عن
ايمانهم بين فرقهم الفرقة الاولى هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية المنافقون والفرقة الثالثة الذين يجادلون
المنافقين والفرقة الرابعة هم المذكورون في هذه الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما
يقال لهم فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب اخر ومن تامل ما ذكره الله تعالى في هذه الاية
من شرح فرق اليهود وجده بعينه في فرق هذه الامة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير ومنهم من يكون متوسطا ومنهم من يكون عاميا
محضا وههنا مسائل المسالة الاولى اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال اخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا
الثاني اصوب لان الاية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولانه عليه السلام قال نحن امة امية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله
لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك المسالة الثانية الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها ما تخيله الانسان ويقدره في نفسه [illegible]
ومن هذا [illegible] قوله تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فمعنى الاية [illegible] الا ما هم عليه
من امانيهم في ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم وما تمنيهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة وثانيها
الاماني الاكاذيب المختلقة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد قال اعرابي لابن داب في شيء حدث به اهذا شيء رويته ام تمنيته اي
اختلقته وثالثها الاماني اي ما يقرءونه من قوله ◦ تمنى كتاب الله اول ليلة ◦ قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر
في نفسه ويحزر ما يتمناه وكذلك المختلق والقارئ يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم اي تمنيهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم
قل هاتوا برهانكم وقال وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون بمعنى يقدرون و
يخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اليق بقوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة اولى لانه اليق بطريقة الاستثناء
لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون
من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب او الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا المسالة الثالثة قوله
الا اماني من الاستثناء المنقطع قال النابغة ◦ حلفت يمينا غير ذي مثنوية ◦ ولا علم الا حسن ظن بغائب ◦ وقرئ الا اماني بالتخفيف

قوله تعالى وان هم الا يظنون فكالمحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير والتفكر في الامور لا حقيقة لها فهو ظن ويكون ذكره تكرارا [illegible]
حديث النفس غير الظن غير انه يلزم التكرار فاذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى
عليهم فيسمعونه والا بان يذكر لهم تاويله كما يراد فيظنونه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل الى الحق وفي الاية مسائل احدها ان المعارف
كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن وثانيها بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا وثالثها ان المضل
[illegible] ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة ورابعها ان الاكتفاء بالظن في اصول الدين غير جائز
اما قوله تعالى فويل للذين فالويل كلمة يقولها كل مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه صديد اهل جهنم وعن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال القفال [illegible] نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا
[illegible] سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم او عن العذاب العظيم اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بايديهم ففيه وجهان الاول ان الرجل قد يقول كتبت اذا امر
بذلك [illegible] قوله بايديهم [illegible] على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا ما
كتبته بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب في نهاية الوقاحة لانهم ضلوا عن الدين
واضلوا [illegible] فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم [illegible] فكيف من يكذب على الله ويضم
الى الكذب الاضلال ويضم اليهما حب الدنيا [illegible] طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى
ما فعلوه فان قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبة الكتاب والاخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهل الوعيد مرتب على الكتبة او على
اسناد المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتبة الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله ايضا كذلك
والجمع بينهما منكر عظيم جدا اما قوله تعالى ليشتروا به ثمنا قليلا فهو تنبيه على امرين الاول انه تنبيه على نهاية شقاوتهم لان العاقل يجب ان لا يرضى

[illegible]

بهذا القليل [illegible]
[illegible] ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا لله [illegible] حقيقة [illegible]
العبد مكتسب [illegible] الفعل الى الخالق [illegible] فكان اسناد تلك الكتبة الى الله تعالى [illegible] اسنادها الى العبد
[illegible] ان تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب [illegible] الموجبة لها
[illegible] قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا
فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون ◦ اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح اقوالهم وافعالهم وهو جزمهم بانهم لا يعذبون
الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل البتة اما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فلا طريق الى
معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان العاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك
احتيج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت ان على المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي وحيث
لم يوجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم به وههنا مسائل المسالة الاولى ذكروا في تفسير هذه الايام المعدودة وجهين الوجه الاول ان
لفظ الايام لا يضاف الا الى العشرة فما دونها ولا يضاف الى ما فوقها فيقال ايام خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام احد عشر الا ان هذا
يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة ثم قال القاضي اذا
ثبت ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول
احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على السبعة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم الا اذا جاء في
تقديرها خبر صحيح فيجب القول به وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة ايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة الاف سنة
[illegible] الوجهان ضعيفان اما الاول فلانه ليس بين كون الدنيا
سبعة الاف سنة وبين كون العذاب سبعة ايام مناسبة وملازمة البتة واما الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة ايام ان يكون عذابها
كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية واما على قول المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة والعفو
فان قيل اليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها وجعل الزائد ظلما قلنا ان المعصية تزداد
بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على اليهود [illegible] كانت معصيتهم عظيمة جدا الوجه الثاني يروى عن ابن عباس [illegible] الايام
[illegible] على السبعة الوجه الثالث قيل في معنى معدودة قليلة كقوله تعالى وشروه بثمن
بخس دراهم معدودة [illegible] المسالة الثانية ذهبت الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم
دعي الصلاة ايام اقرائك [illegible] المسالة الثالثة ذكر ههنا وقالوا لن
تمسنا النار الا اياما معدودة وفي ال عمران الا اياما معدودات [illegible] الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين
موصوف واحد [illegible] الجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا
كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر
في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبحل وسبحلات وعلى هذا ورد قوله تعالى في ايام معدودات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل
وهو قوله اياما معدودة وفي ال عمران بما هو الفرع قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل المسالة الاولى

الوعيد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره تعالى عهدا لان خبره تعالى اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر والعهود من الله تعالى
لا يكون الا بهذا الوجه المسألة الثانية قال صاحب الكشاف فلن يخلف الله متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده
المسألة الثالثة قوله تعالى اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل الله تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على
طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير المسألة الرابعة
قوله تعالى فلن يخلف الله عهده يدل على انه تعالى منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله تعالى محال وقالت
المعتزلة لانه تعالى عالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل ان يفعله فدلالة
الكذب يستحيل عليه فان قيل فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيصه بالذكر يدل على نفي ما عداه فلا يحصل القطع باستحالة الخلف
علمنا ان الخلف في الوعيد جائز ثم العقل في ذكر بطلانه في ذلك لان الخلف في الوعد لؤم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع الكذب
المسألة الخامسة قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى لم يكن وعد موسى وسائر الانبياء بعده انه تعالى يخرج اهل الكبائر والكفار من النار بعد التعذيب
لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذ كان بذلك

[illegible]

على ان اللام للجنس فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق ورابعها انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم وخامسها الجمع
المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال
رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول ان المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه
والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد علمت ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا للكل
اما على طريقة ابي هاشم وهو ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالاية من وجهين احدهما ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية
فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هو العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب الثاني طريقة يذكرها
النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان احدهما انها تجاب بالفاء كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما كما يقال الذي يلقاك فله درهم الثاني انه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين
والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله ان المصدقين بمعنى الذين صدقوا لما صح ان يعطف عليه قوله واقرضوا الله واذا ثبت ذلك
كان قوله ان الفجار لفي جحيم معناه ان الذين فجروا فهم في الجحيم وذلك يفيد العموم الاية الثانية قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرف بالالف واللام الاية الثالثة قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا الاية الرابعة
قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى بين انه يؤخر عقابهم الى يوم اخر وذلك انما يصدق لو حصل
عقابهم في ذلك اليوم النوع الثالث من العمومات صيغ الجموع المعرفة بحرف الذي فاولها قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا
على الناس يستوفون وثانيها قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وثالثها ان الذين توفاهم الملائكة
ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله ورابعها قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء
سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره وخامسها قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله وسادسها قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى
بل لم يكن به الى التوبة حاجة وسابعها قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا
فبين تعالى ما على المحارب من العذاب في الدنيا والاخرة وثامنها قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق
لهم في الاخرة النوع الرابع من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة وهو على منع الزكاة النوع الخامس من العمومات لفظة
كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه النوع السادس ما يدل على انه تعالى
يفعل ما توعد به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل
قوله بالوعيد ويمكن الاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد يعني بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص
من عذابه وثانيها قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا يبدل ما اخبر عنه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات
القرآن اما عمومات الاخبار فكثيرة النوع الاول المذكور بصيغة من احدها ما روى حفص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الظالم ومع
الظالم انه يجازيه الله تعالى بذلك وثانيها قال عليه السلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق
وغيره في هذا الباب وثالثها عن سعيد بن زيد قال عليه السلام من ظلم من الارض شبرا طوقه الله يوم القيامة من سبع ارضين ورابعها عن انس
قال عليه الصلاة والسلام المؤمن من امنه الخلق والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر السوء والذي نفسي بيده لا يدخل
الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الظالم ويدل على انه غير مؤمن ولا مسلم على ما تقوله المعتزلة من المنزلة
بين المنزلتين وخامسها عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريئا من ثلاثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين
وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا مانعا ولم يرد التوبة
عنه وسادسها عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن ابطأ به عمله
لم يسرع به نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة فالخلاص من النار لا يكون الا بالعمل وسابعها عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الاخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه
اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وثامنها عن ام سلمة قال عليه السلام انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل
بعضكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق اخيه فانما قطعت له قطعة من النار وتاسعها عن ثابت بن الضحاك قال عليه الصلاة
والسلام من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم وعاشرها عن عبد الله بن عمر
قال عليه الصلاة والسلام في الصلاة من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له برهان ولا نجاة
ولا نور وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وابي بن خلف وهذا نص في ان ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب الوعيد الحادي عشر
عن ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل الثاني عشر
عن ابي هريرة قال عليه السلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا
فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا فيها ابدا الثالث عشر عن ابي ذر قال عليه السلام ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم
ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذبا يعني المسبل المتكبر الذي يسبل
ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب اليم فهو من اهل النار وعدد ذلك في الفاسق نص في الباب الرابع عشر عن ابي هريرة
قال عليه الصلاة والسلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن لم يجد عرف
الجنة فلا شك انه في النار لانه لا مكان بعد ذلك الا الجنة والنار الخامس عشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام من كتم علما الجمه الله بلجام من
نار يوم القيامة السادس عشر عن ابي موسى قال عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين كاذبا ليقتطع بها مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان
وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى اخر الاية وهذا نص في الوعيد ونص في ان الاية واردة في الفساق

كورودها في الكفار السابع عشر عن ابي امامة قال قال عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه
الجنة واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك الثامن عشر عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس
فاتاه رجل وقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله يعذبه حتى (في المنام)
ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب في اذنيه الآنك ومن ترى عينيه ما لم تر كلف ان يعقد بين شعيرتين
التاسع عشر عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم (قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول)
الله عليه الجنة العشرون عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين اراد ان يوليه القضاء من كان قاضيا يقضي بالجهل كان من اهل النار الحادي والعشرون
قال عليه الصلاة والسلام من ادعى ابا في الاسلام وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام الثاني والعشرون عن الحسن عن ابي بكرة قال قال عليه الصلاة
والسلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل [illegible] صلى الله عليه وسلم
الثالث والعشرون عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الاخرة واذا لم يلبسه في الاخرة وجب
ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين النوع الثالث من العمومات الخبرية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا الاول
عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة
من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع الثاني ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده واحسن عبادة (ابو هريرة)
ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة من المال لا يؤدي حق الله وفقير فخور الثالث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله
خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت نعم قال فهو
ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرؤا ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فا
صمهم واعمى ابصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الاية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله انا الله انا الرحمن خلقت الرحم وشققت
لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكرة قال ما من ذنب احرى ان يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر
له في الاخرة من البغي وقطيعة الرحم الرابع معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض اصحابه ما حق الله على العباد قال الله ورسوله اعلم
قال ان تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قال الله ورسوله اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط
عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه الخامس عن ابي بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل المسلمان بسيفيهما فقتل (اذا اقتتل المسلمان فالقاتل والمقتول في النار)
احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار السادس عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يشرب في انية الذهب والفضة انما يجرجر
في بطنه نار جهنم السابع عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لا يبغضنا اهل البيت رجل الا ادخله الله النار واذا
استحق النار ببغضهم فلان يستحقها بقتلهم اولى الثامن في حديث ابي هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر الى ان كنا
بوادي القرى فبينما مدعم يحط رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة فقال صلى الله عليه وسلم كلا والذي
نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم خيبر من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس ذلك جاء رجل بشراك
او شراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام شراك من نار او شراكين من النار التاسع عن ابي بردة عن ابي موسى قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر العاشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام ما من عبد له مال لا يؤدي (وجبهته)
زكوته الا جمع له يوم القيامة يحمى عليه صفائح من نار جهنم تكوى بها جبهته وظهره حتى يفصل الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين
الف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والاخبار واجاب اصحابنا عنه بوجوه اولها انا لا نسلم ان صيغة من في معرض
الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه امور الاول انه يصح ادخال لفظتي الكل والبعض على هاتين
اللفظتين فيقال كل من دخل داري اكرمته وبعض من دخل داري اكرمته ويقال كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من الشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل
عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في ادخال لفظتي الكل والبعض على الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم الثاني ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله
والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض فان اكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك
بين العموم والخصوص وهو يحمل على ارادة الاكثر وغير دال على انه يفيد الاستغراق او لا يفيده الثالث ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية
لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال لكنه حسن ادخالها على هذه الالفاظ علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا انها
تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية او ظنية الاول ممنوع وبيانه قطعا لانه من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل
والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية
لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فان الانواع في جواز تطرق
التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال فلم نجد شيئا من المخصصات لكن عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ بمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم وكانت الدلالة موقوفة على شرط
غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل
الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا ان قوما منهم قد امنوا فعلمنا انه لا بد من احد الامرين اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة
للشمول او لانها ان كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله من
هذا العموم هو الخصوص وايا ما كان هناك فلم لا يجوز مثله هاهنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن ايات العفو مخصصة لها والرجحان
في جانب المعنى لان ايات العفو بالنسبة الى ايات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا انه لم يوجد المخصص
ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء بالوعيد الثاني
قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه وكان ترجيح ايات الوعد اولى الثالث وهو ان الوعيد حق الله والوعد حق العبد وحق
العبد اولى بالتحصيل من حق الله سلمنا انه لم يوجد المعارض لكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم فان قيل
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب

احتجاج الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر

خاصة فقط علينا انه فادتها اللوم لا يمنع قوله انه على ان الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر تمسكوا بوجوه الاول قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الاية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين الثاني قوله يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الملك على اكله اى رأيته حال اشتغاله بالاكل فكذا هنا وجب ان يغفر لهم ربك حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة مقتضى هذه الاية ان يغفر للكافر ايضا لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك فبقي معمولا به في الباقي حال الاز المعصية الرابع قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وكل نار فهي متلظية لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقى الذي هو المكذب المتولي الخامس قوله كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير دلت الاية على ان جميع اهل النار مكذب لا يقال هذه الاية خاصة في الكفار لان ما قبلها قوله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ ونزل على انها مخصوصة في بعض الكفار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الاية على الكفار لا يمنع من عموم ما بعدها اما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء السادس قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وهذا بناء على المجازاة فوجب ان يختص بالكافر الاصلي السابع انه تعالى بعد ما اخبر ان الخلق صنفان بيض الوجوه وسودها قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار الثامن انه تعالى جعل الناس ثلاثة اصناف السابقين واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة وبين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة وان اصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون التاسع ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن وكل مؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما بينا في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لوجوه احدها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وثانيها قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وثالثها قوله ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ... فلما حكى الله عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم بين تعالى انه استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا ان الله تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا ان كل من دخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان اصحاب الكبيرة لا يدخل النار العاشر العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وذلك كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من ارادها فليطالع تلك الرسالة والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من الايات يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات الحجة الاولى الايات الدالة على كونه تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وايضا اجمعت الامة على ان الله يعفو عن عباده وجملة على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفى الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى عنه انما يقال له عفى اذا كان له ان يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى وايضا فانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكرارا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا الحجة الثانية الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال الله غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كان احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم ولخرج عن حد الالهية فهو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد واذا بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العذاب بل تأخيره الى الاخرة وكذا قوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير يعني ما يعجل الله من مصائب الدنيا على جهة المحنة او على جهة العقوبة المعجلة ... وما يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي لو شاء اهلاكهن لاهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب والجواب العفو في اصله هو ... وكذا قوله وان تعفوا اقرب للتقوى ليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ... على ان العفو لا يتناول التأخير لان من اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه وللمسقط يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير الحجة الثالثة الايات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما والاستدلال بها ان رحمته

احتجاج الاشاعرة على العفو في البعض والتوقف في التعيين

اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب واما الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حق لهم واما لانه تفضل عليهم بما هو زائد على حقهم والاول باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا او طوعا لا يقال في المعطي انه اعطى الاخذ لاجل الرحمة والثاني باطل لان المكلف صار باخذ الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فلا تكون الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان اذا ضم اليه ما له من المملكة مملكة اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا ههنا اما القسم الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان يكون رحمته لانه تعالى ترك العقاب الزائد على القدر المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لاجل انه ما ظلمنا فبقي ان يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فبقي ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة فان قيل لم لا يجوز ان يكون رحمته لاجل ان خلقهم وكلفهم ورزقهم كلها تفضل وانه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلانه عندكم التخفيف عن العقاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية بل اذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل من قال بالاول قال بالاخر الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقوله لمن يشاء لا يجوز ان يكون المراد منه صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك معناه انه لا يغفره تفضلا لانه يغفره استحقاقا فاذا حملناه على ما يستحق فلو كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي يتفضل بغفران ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونها لمن يستحق لم يكن كلاما منتظما واذا كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة امتنع كونهما مرادين من الاية وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب الصغائر لم يبق لتمييزه عن الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق فكذا يغفر الشرك عند الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة وثالثها ان غفران التائبين واصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لان المعلق على المشيئة هو الجائز فلا يجوز ان يكون المغفرة المذكورة في الاية مغفرة التائبين واصحاب الصغائر واعلم ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول بذلك ورابعها ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفر كلها للكل او ان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو الذي باصولنا فان قيل لا نسلم ان المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دائما او مؤقتا واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد انه لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء ولا يقال كيف يصح هذا والحال انا نرى مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول تقدير الاية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلى الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق وتخويف كل واحد من هؤلاء ان يعجل عقابه وان كان لا يفعل بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال كل وبعض على البدل عليه مثلا انه يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات الواردة في الوعيد كل واحدة منها تختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب ان يكون مقدمة على هذه الاية فالجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الاية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها ففي كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت منها ومعنا الوعيد بصحة الاستثناء يدل على العموم اما قوله آيات الوعيد اخص من هذه الاية قلنا هذه الاية اخص منها لانها تقتضي العفو عن البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل لان ترجيح آيات العفو اولى لكثرة ما جاء في القرآن والاخبار من الترغيب في العفو الحجة الخامسة التمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوقف والترجيح معنا لوجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وعند اكثر الناس على ما ثبت في اصول الفقه وثانيها ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه فوجب بحكم هذا الايماء ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به في الباقي وثالثها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجح عنده على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في آية الوعيد في سورة النساء والذين

في اعتراف الوعيد كثيرة والترجيح بكثرة الادلة

اسوء وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره لكنه لم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا اما قوله تعالى وما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد فهو في حق الكفار وايضا قوله تعالى ما يبدل القول لدي يتناول الوعد والوعيد وخامسها قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة وصرح هنا بانه سواء تاب او لم يتب اذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة والرحمة ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها ولم يقل وان اسأتم اسأتم لها فكانه تعالى اظهر احسانه بان اعاده مرتين وستر عليه اساءته بان لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنة راجح وسادسها انا قد بينا ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله الا على العفو عن صاحب الكبيرة ثم ان الله تعالى اعاد هذه الاية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئا من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات اتم وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التاويل الى احد الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واهمال الوعد مستقبح في العرف وكان صرف التاويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان هذا الانسان اتى بما هو افضل الخيرات وهو الايمان ولم يات بما هو اقبح القبائح وهو الكفر بل اتى بالشر الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الكريم اذا كان له عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات واتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما موذيا فكذا هاهنا فلما لم يجز ذلك على الله ثبت ان الرجحان لجانب الوعد وعاشرها قال يحيى بن معاذ الرازي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام حسن الحادي عشر انا قد بينا بالدليل ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات الوعيد لم يلزم منا الا تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل فان قيل ترجيح جانب الوعيد اولى من وجوه اولها وهو ان الامة متفقة على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانه من اهل الخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحال مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد اما بيان انه يلعن فالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين واما الاجماع فظاهر واما انه يحد على سبيل التنكيل فكقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فكقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين واما انه من اهل الخزي فكقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب ولزم من كونه كذلك كونه مستحقا لها وانما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب يتنافيان فالجمع بين استحقاقيهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على جانب الوعد وثانيها ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام وثالثها ان الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزجر اشد فكان جانب الزجر اولى قلنا الجواب عن الاول من وجوه الاول انه كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا وجدت آيات دالة على انهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح آيات الوعيد في الاخرة بالايات الدالة على انهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا الثاني كما ان آيات الوعد معارضة لايات الوعيد في الاخرة فهي معارضة لايات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات الوعيد في الدنيا على آيات الوعد في الاخرة اولى من العكس الثالث انا اجمعنا على ان السارق اذا تاب لا يقطع يده لا نكالا ولكن امتحانا فثبت ان كونه جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز ايضا ان يكون مشروطا بعدم العفو الرابع ان الجزاء ما يجزي ويكفي واذا كان كذلك كافيا وجب ان لا يجوز العقاب في الاخرة والا قدح ذلك في كونه جزاء وكافيا فثبت ان هذه الايات تنافي العذاب في الاخرة واذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الايات الدالة على الوعد والوعيد موجودات فلا بد من التوفيق بينهما فاما ان يقال العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الامة او يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هناك ابد الاباد وهو المطلوب واما الترجيح فهو حصل لان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص من قوله ومن يعص الله ورسوله لانه يتناول الكل فكان قولنا اولى بناء على ان الخاص مقدم على العام الحجة الثالثة انا قد دللنا على ان تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسألة الحجة السابعة قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسألة فان قيل هذه الاية نزلت فاما يدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون به بل غاية ما تدل الاية عليه وما يقولون به فلا يدل الاية عليه لما ذكرنا لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الاية على هذا المحمل اولى لوجهين احدهما انا لو حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قوله تعالى وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والانابة هي التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه الجواب عن الاول ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد منه بانه تعالى سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع بانه سيفعل في المستقبل فانا نقطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة في اجراء الاية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق والرجوع الى تفسير الاية فنقول ان المعتزلة فسروا الخطيئة المحيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه الاول انه تعالى كما شرط في كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذا شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذن لا يثبت كون السيئة محيطة بالانسان الا اذا ثبت عدم العفو وعدم هذا هو المسألة فيتوقف صحة الاستدلال بهذه الاية على ثبوت المطلوب وهو باطل الثاني انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه

فاما

فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله ببعض اعضائه دون البعض فههنا لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان الجسم اذا مس بعض اجزاء الجسم الاخر دون البعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر انه لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا واذا ثبت هذا فنقول قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي ان اصحاب النار ليس الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب الكبيرة من اهل النار الثالث ان قوله تعالى فاولئك اصحاب النار يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول به بموجبه لكن لم قلتم انه تعالى لا يعفو عن هذا الحق وحينئذ يعود اول المسألة والله اعلم ونختم الكلام في هذه الاية بفائدة فقهية وهي ان الشرط ههنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يترتب على وجود احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين في طلاق وعتاق انه لا يحنث بوجود احدهما والله اعلم قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم انه تعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد الا وذكر عقيبها آية في الوعد وذلك لفوائد احدها ليظهر بذلك عدله تعالى لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب ان يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان وثانيها ان المؤمن لا بد وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق وثالثها انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل المسألة الاولى العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا اجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمنوا لا يفيد الا انهم فعلوا وحصل منهم فعل الايمان فلهذا حسن ان يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحة لكان قوله آمنوا دليلا على صدور كل تلك الاعمال عنه والله اعلم المسألة الثانية هذه الاية تدل على ان صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم اتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون فان قيل قوله تعالى وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا اتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يات بها لم يكن آتيا بالصالحات فلم يندرج تحت الاية قلنا قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات الا انه متى صدق عليه ذلك بانه اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات ولكن قولنا آمن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات وفي بعض الاوقات والمذكور في الاية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم ان الفاسق احبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد الا ان الكلام عليه قد تقدم المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله اولئك اصحاب الجنة يفيد الحصر فدل على انه ليس للجنة اصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد انهم هم الذين يستحقونها فمن يدخل الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم الا قليلا منكم وانتم معرضون اعلم ان هذا نوع آخر من انواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين هنا انه كلفهم باشياء التكليف الاول قوله تعالى لا تعبدون الا الله وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء انهم غيب اخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال ابو عمرو الا ترى انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء المسألة الثانية اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على وجوه القول الاول قال الكسائي رفعه على ان لا يعبدوا كانه قيل اخذنا ميثاقهم بان لا يعبدوا الا الله الا انه لما اسقطت ان رفع الفعل كما قال طرفة الا ايهذا اللائمي احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدي اراد ان احضر وكذلك عطف عليه ان وجاز هذا الوجه الاخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وابو مسلم القول الثاني موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واذ اقسمنا عليهم لا يعبدون وجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو احد قولي الاخفش القول الثالث قول قطرب انه في موضع الحال ويكون موضعه نصبا كانه قال اخذنا ميثاقكم غير عابدين الا الله القول الرابع قول الفراء ان موضع لا تعبدون على النهي الا انه جاء على الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤكد كونه نهيا امور احدها قوله اقيموا وثانيها انه ينصره قراءة عبد الله وابي لا تعبدوا وثالثها ان الاخبار في معنى الامر والنهي آكد وابلغ من صريح الامر والنهي لانه كانه سورع الى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه القول الخامس التقدير ان لا يعبدوا اي بان لا يعبدوا مع الفعل بدل عن الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل بتوحيدهم المسألة الثالثة هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما امر بعبادة الله ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادة الله والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته تعالى وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الانداد والاضداد ومسبوق ايضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدون الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تتاتى الا معهما التكليف الثاني قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل المسألة الاولى يقال بم يتصل الباء في قوله تعالى وبالوالدين احسانا وعلام انتصب احسانا قلنا فيه ثلاثة اقوال القول الاول قال الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين احسانا والثاني قيل على معنى ووصيناهم بالوالدين احسانا الا ان اتصال الباء باحسن احسن على هذا الوجه لو كان على الامر لكان والى الوالدين كانه قيل واحسنوا الى الوالدين والثالث قيل انه عطف على الخبر المعطوف على معنى الامر يعني بان لا تعبدوا ويحسنوا المسألة الثانية انما اردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه احدها ان نعمة الله على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب لتكون الولد ووجوده كما انهما منعمان عليه بالتربية فحال الوجود وما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام باصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم وجوه الانعام بعد انعام الله وثانيها ان الله هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر وثالثها ان الله تعالى لا يطلب بانعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو محض الانعام وانعام الوالدين كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحب ولده ويربيه فمن هذا الوجه اشبه انعامهما انعام الله الرابع ان الله لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى العبد باعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمهما وان كان الولد مسيئا الى الوالدين الخامس كما ان الوالد المشفق يتصرف

في ماله ولده بالاستزباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذلك الحق سبحانه وتعالى يتصرف في طاعة العبد فيصونها
عن الضياع ثم انه تعالى يجعل اعمالك التي لا تبقى كالشيء الباقي ابد الآباد وكما قال تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل
حبة انبتت سبع سنابل السادس ان نعم الله تعالى وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعم الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين
معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلاجرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية
لنعم الله تعالى المسئلة الثالثة اتفق اكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه احدها ان قوله تعالى في هذه
الآية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين ام لا ولانه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت
هذه الآية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وبالوالدين احسانا وثانيها قوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية وقل
رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم وثالثها ان الله تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف تلطف في دعوة
ابيه من الكفر الى الايمان في قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم ان اباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو
عليه الصلوة والسلام يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليه ثبت مثله في هذه الامة لقوله تعالى اتبع ملة ابراهيم
حنيفا المسئلة الرابعة اعلم ان الاحسان اليهما هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما الى
الايمان ان كانا كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين التكليف الثالث قوله تعالى وذي القربى وفيه مسائل المسئلة الاولى
قال الشافعي رحمه الله لو وصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد
والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وههنا دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم اقارب
فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال الشافعي رحمه الله يترقى الى اقرب جد ينسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب
في مثاله انه لو وصى لاقارب الشافعي فانه يصرف الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف قال الغزالي رحمه الله وهذا في زمان الشافعي ينسب
الى المشهور الى شافع دون عبد مناف قال الغزالي رضي الله عنه اما في زماننا فلا ينصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقي الى بني شافع لانه قريب يعرف
به قاربه في زماننا اما قرابة الام فانها لا يدخل في وصية العجم ولا يدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان
دخل فيه قرابة الاب والام المسئلة الثانية اعلم ان حق ذوي القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل باقربائه بواسطة اتصالهم
بالوالدين فالاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذوي القربى فلهذا اخر الله تعالى ذكره عن الوالدين وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه عليه الصلوة والسلام قال
ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيمة يقول اي رب ظلمت اي رب قطعت فيجيبها الا ترضين اني اقطع من قطعك
واصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تاكيد رعاية هذا الحق ان
القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك اشق على القلب وابلغ في الايلام والايحاش والضرر
كلما كان اقوى كان دفعه واجبا فلهذا وجب رعاية حقوق الاقارب التكليف الرابع قوله تعالى واليتامى وفيه مسائل المسئلة الاولى اليتيم الذي مات
ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن مات امه يتيم قال الزجاج هذا في الناس اما في غير الناس فيتمه من قبل
امه المسئلة الثانية اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه لصغره لا ينتفع به ولتيمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان
[illegible]

م يجب تعظيم الوالدين

م وان كانوا اقارب [illegible]

انى

حتى يبلغ الحلم

التسكين

م وعلة ان يقولوا للناس حسنا يحتمل ان يقال ان الله تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا الا الله [illegible]

والدين مع فرعونه وكذلك رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله واعرض عن الجاهلين
اما الذين تمسكوا بان الامر يجب لعنهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم قلنا اولا لا نسلم انه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله ثانيا ان سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول
الذي يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان
ذلك اللعن نافعا في حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد في القول قد يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع
به عن الفعل القبيح ثالثا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة
بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب حسناته ومستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب ذمهم
لا ينافي وجوب القول الحسن معهم واما الذين تمسكوا به ثانيا وهو قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز ان يكون
المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله عليه الصلوة والسلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس المسئلة الخامسة
قال اهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما ان يكون في الامور الدينية او في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوة
الى الايمان وهو مع الكفار او في الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال لموسى
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى امر الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله
وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال ادع الى
سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية
فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض باللطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت
قوله وقولوا للناس حسنا المسئلة السادسة ظاهر الآية يدل على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم
وكذا ظاهر الامر للوجوب الا انه تعالى ذمهم على التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا ايضا كذلك من بعض الوجوه وعن ابن عباس
عنه انه قال ان الزكوة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف انه اذا اشتدت بهم الحاجة وشاهدناه على هذه الصفة فانه يلزمنا التصدق
عليه وان لم يجب علينا الزكوة حتى انه لم يندفع حاجتهم بالزكوة كان التصرف واجبا ولا شك في وجوب القول بمعالجة الكافر والرفق
لا ينسخ بعينه التكليف السابع والثامن قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقد تقدم تفسيرهما واعلم انه تعالى شرح انه اخذ
الميثاق عليهم في هذه التكاليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم لكي يقبلوا فيحصل لهم المنزلة العظمى
عنده بهم تولوا وسارعوا الى نقضهم ولم يتعلق ذم ربهم بالقبيح مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يزيد في قبح ما هم عليه
من الاعراض والتولي لان الاقدام على المخالفة بعد ان بلغ الغاية في البيان والتوكيد يكون افحش من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في المراد
بقوله ثم توليتم على ثلثة اوجه احدها من تقدم من بني اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود يعني
اعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تأخر اما وجه القول الاول فانه
انما كان الكلام الاول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي ان آخره ايضا فيهم الا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر بيان ذلك
انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم باقامة الحجة عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الا قليلا منهم فانهم تمسكوا بما دخلوا فيه اما
وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين اليق واما تقدم حكاية وهو بالغائبين اليق فكانه تعالى بين ان تكذيب
اليهود في الحاضرين كالنقض لتمسكهم بما انكروه من الامر تعلق به ما في التورية من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من
الحجة مثل الذي يلزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا القليل منكم وهم الذين آمنوا [illegible] اما وجه القول الثالث
فهو انه تعالى لما بين انعامه عليهم بتمام النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن
في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى
الله عليه وسلم اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمنزلة اولئك المتقدمين في ذلك التولي قوله تعالى واذ اخذنا
ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون اعلم ان هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله
عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه واما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها
انه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق آبائكم وثالثها
انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله تعالى لا تسفكون
دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من وجوه احدها ان هذا
الالجاء قد يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يعتقدون ان في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح وكثير
ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها
المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها انه اذا قتل غيره
فكانما قتل نفسه لانه يقتص منه ورابعها لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم وخامسها لا تسفكون دماءكم من قومكم في
مصالح الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم ففيه وجهان الاول لا تفعلوا ما تستحقون
بسببه ان تخرجوا من دياركم الثاني المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك
اما قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون
عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا شاهد عليها وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا
وثالثها وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق ورابعها الاقرار الذي هو الرضا بالامر والصبر عليه كما يقال
فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم به فاقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون

وكذا القول الى المساكين واجتنابهم لان اخذ الميثاق بل على الوجوب [illegible]

ع واهذب مكالمة الناس [illegible]

بقوا

من تعليم [illegible]

[illegible]

واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد لما اخراجهم بينا للاول اما قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ففيه اختلف العلماء
فيه على وجوه احدها اخراجهم كفر وفداؤهم ايمان وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة
اذا اتوا ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم ولا يقال الهاء في ذكر الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت
ان العاصي لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا بان ذكر الاخراج غير واجب مع ان صريح التورية كان دالا على وجوبه وثانيها يكفرون ببعض كتموا
من نعت محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة في
امرهما على سواء يجري مجرى طريقتهم السالفة منهم في ان يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الحجة سواء اما قوله تعالى الا خزي في الحيوة الدنيا
فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاه الله اي مقته وابعده وقيل اصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقعه موقعا يستحيا منه
وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه احدها قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية
كانت ثابتة في شريعتهم بل ان حملنا الاية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع باهل الذمة
اخذ الجزية منهم وثانيها اخراج بني النضير من ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا الاية على الحاضرين في زمان
محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها وهو الاقرب ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير في
قوله خزي يدل على ان الذم واقع في النهاية العظمى واما قوله تعالى ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب
الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى اشد العذاب والجواب المراد منه اشد
من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد الاشد من هذه الجهة اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة وجه الاول البناء على اول الكلام ووجه الثاني البناء على آخر
الكلام واختيار الخطاب لانه اليق بالاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغائب اذا اجتمعا المسئلة الثانية قوله تعالى وما الله بغافل

تهديدا شديدا بعد زجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه تعالى مع انه تعالى اقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة
الى مستحقيها قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون اعلم ان الجمع بين تحصيل
لذات الدنيا ولذات الاخرة ممتنع غير ممكن والله تعالى مكن المكلف من تحصيل ايهما شاء واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت الاخرى على نفسه
فجعل الله ما اعرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم
لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم فبان يوصف بانه تغير عقله بان يذم مشتري متاع الدنيا بالاخرة اولى اما قوله تعالى فلا يخفف
عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في دخول الفاء في جواب قوله فلا يخفف قولان الاول العطف على اشتروا والقول الآخر انه جواب
الامر كقولك اولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار المسئلة الثانية بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم
لانه لو انقطع لكان قد خفف وحمله آخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالقلة في كل وقت
او في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا اما قوله تعالى ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاول حمله
على نفي النصرة في الاخرة يعني ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصرة في الدنيا والاظهر
الاول لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالاخرة لان عذاب الدنيا وان حصل
فيسير كالحدود التي تقام على المقر ولان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا
من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا
تقتلون اعلم ان هذا هو النوع الآخر من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوها بالكفران والافعال القبيحة وفي الكلام انه تعالى لما وصف حال اليهود
من قبل بانهم بعد الميثاق امرهم بقتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالاخرة زاد في تبكيتهم بما
ذكر في هذه الآية اما الكتاب فهو التورية اتاه اياها جملة واحدة وعن ابن عباس ان التورية لما انزلت امر الله موسى عليه السلام بحملها فلم يطق
ذلك فبعث لكل آية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله على موسى عليه السلام فحملها اما قوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى قفيناه اتبعناه ماخوذ من الشيء يأتي في قفاء الشيء اي بعده نحو ذنبته من الذنب ونظيره قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى المسئلة الثانية
روي ان بعد موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتوالى ويظهر بعضهم في اثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه عليه السلام
جاء بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل فانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها
قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز ان يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة محفوظة يمكن
معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث تعالى رسولا لا شريعة معه اصلا
يبين العقليات فقط لعلة فكذا القول في مسئلتنا فثبت ان الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام ان يكون قد اتوا بشريعة جديدة
ان كانت الاولى محفوظة او محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة
على الامة او نوع آخر من الالطاف لا يعلمها الا الله وبالجملة فالقاضي ما اتى في هذه الدلالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعثة هؤلاء لاجل
الا لاحياء شريعة جديدة او لاحياء شريعة اندرست وهل النزاع الا فيه المسئلة الثالثة هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود
وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيل والياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم اما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه مسائل
المسئلة الاولى السبب في انه تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى عليه السلام لان من قبله من الرسل جاء بشريعة موسى عليه السلام وكانوا متبعين
له وليس كذلك عيسى عليه السلام لان شرعه نسخ اكثر شرع موسى عليه السلام المسئلة الثانية قيل عيسى بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل
مريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه المسئلة الثالثة في البينات وجوه احدها انها المعجزات
من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس وثانيها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين كيفية صحة نبوته كما ان الانجيل
يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى اما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسائل المسئلة الاولى قرئ وآيدناه وقرأ ابن كثير
القدس بالتخفيف والباقون بالضم وهما لغتان مثل رعب ورعب المسئلة الثانية اختلفوا في الروح على وجوه احدها انه جبريل عليه السلام
وانما سمي بذلك لوجوه الاول ان المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق ووصف جبريل بذلك تشريفا له وبيانا
لعلو مرتبته عند الله تعالى الثاني سمي جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيي به الدين كما يحيي البدن بالروح فانه هو المتولي لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون
بذلك يحيون في دينهم الثالث ان الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير ان روحانيته اتم واكمل الرابع سمي جبريل عليه السلام روحا لانه
ما ضمته اصلاب الفحول وارحام الامهات وثانيها المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القرآن روحا من امرنا وسمي به لان الدين يحيى به ومصالح الدنيا
تنتظم لاجله وثالثها انه الاسم الذي كان يحيي عيسى عليه السلام به الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير رضي الله عنهم ورابعها انه الروح الذي نفخ فيه والقدس
هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى
الانسان واعلم ان اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم ان
هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب لحيوة الرجل فكذلك جبريل
عليه السلام سبب لحيوة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحيوتها والاسم الاعظم سبب لان يتوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة
بين مسمى الروح وبين جبريل اتم لوجوه احدها ان جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة بين مسمى الروح وجبريل اتم فكان
اطلاق اسم الروح على جبريل اولى وثانيها ان هذه التسمية فيه اظهر منها فيما عداه وثالثها ان قوله تعالى وايدناه يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الاعانة
الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والى الاسم الاعظم مجاز فكان ذلك اولى ورابعها وهو ان اختصاص عيسى عليه السلام بجبريل عليه السلام
من اكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام
وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء اما قوله تعالى افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم
استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بني اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه فان تهيأ لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك
لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون

يعتبر صح
الاكثرون صح
المص صح
حرك صح
مجددة صح
عيسى صح
مصالح صح

عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون عليه بما ذكرنا من التحريف وسوء التأويل وفيهم من كان يستكبر على الانبياء استكبار ابليس على آدم عليه السلام اما قوله
ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقائل ان يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه على وجهين احدهما انه اراد الحال الماضية لان الامر فظيع فاريد
استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب وثانيهما ان يراد وفريقا تقتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا اني
اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال صلى الله عليه السلام عند موته ما زالت اكلة خيبر تعاودني فهذا اوان انقطاع ابهري

قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون اما الغلف ففيه ثلثة اوجه احدها انه جمع اغلف والاغلف
هو الذي في غلاف اي قلوبنا مغشاة باغطية مانعة من وصول اثر دعوتك اليها وثانيها روى الاصمعي عن بعضهم ان قلوبهم غلف بالعلم ومملوة
فلا حاجة معها الى شرع محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها غلف اي كالغلاف الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة فانهم احتجوا
بهذه الاية وقالوا هذه الاية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان
كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق
المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقوله انا جعلنا في اعناقهم اغلالا وقوله
وجعلنا من بين ايديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف او تشبيه حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور
على الكفر قالوا ونظير ذم الله اليهود على هذه المقالة ذمه الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه
وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان
الذي حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للوم عنهم واعلم انا بينا في تفسير الغلف وجوها ثلثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا ان المراد
منه ذلك الوجه لكن لم قلت ان الاية دلت على ان ذكرهم لذلك القول مذموم واما قوله بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة احدها هذا يدل على ان الله لعنهم بسبب
كفرهم اما لم قلت بانه لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم وثانيها ان المراد
من قولهم قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في غلاف ولا في غطاء بل افهامنا قوية وخواطرنا منيرة
ثم انا بهذه الخواطر والافهام تأملنا في دلائلك يا محمد فلم نجد منها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل
بسبب هذا القول وثالثها لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله
فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسيره وجوه احدها ان القليل صفة المؤمن اي لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم

[illegible]

ذمهم الله على الانكار المسئلة الثانية يحتمل ان يقال كفروا به لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل وكانوا
يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك
عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى وثانيها اعترافهم بنبوته صلى الله عليه وسلم كان يوجب عليهم زوال رياساتهم واموالهم
فابوا واصروا على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به المسئلة الثالثة انه تعالى كفرهم بعد
ما بين كونهم عالمين بنبوته عليه الصلاة والسلام وهذا يدل على ان الكفر ليس هو الجهل بالله فقط اما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين
فالمراد الابعاد عن خيرات الاخرة لان المبعد عن خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فاذا قيل ليس الله ذكر في الاية المتقدمة وقولوا للناس
حسنا وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا اللعن [illegible] للتخصيص على انا بينا فيما قبل
ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله
على من يشاء من عباده فباؤا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين اعلم ان البحث في حقيقة بئسما لا يحصل الا في مسائل المسئلة الاولى
اصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني كقولنا علم الا ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات الاولى على الاصل اعني بفتح الاول
وكسر الثاني والثانية اتباع الاول للثاني وهو ان يكسر النون لان العين مكسورة وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء [illegible]
[illegible] حرف حلق يستتبع ما يجاوره والثالثة اسكان الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال فخذ
نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير جائز في كل ما كان ثانيه حرف حلق [illegible]
الا انهم جعلوا [illegible] الافعال الماضية من الاخبار [illegible] الماضي [illegible]
وقد يراد بهما المبالغة في المدح والذم وليدل هذا التغيير في اللفظ على التغير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يكادون
[illegible] الاصل الا في ضرورة الشعر كما انشد المبرد شعر ففداء لبني [illegible] ما اصاب [illegible] انهم نعم الساعون في الحي [illegible]
المسئلة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفراء يجعلهما
بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت رضي الله عنه شعر الست بنعم الجار يؤلف بيته من الناس ذا مال كثير ومعدما وبقول بعض العرب نعم
المولودة فقيل له نعم المولود مولودك فقال والله ما هي بنعم المولودة فالبصريون يجيبون عنه بان ذلك بطريق الحكاية المسئلة الثالثة اعلم ان نعم
وبئس موضوعان للصلاح والرداءة ويجيء فاعلهما اسما مستغرقا للجنس اما مظهرا واما مضمرا اما المظهر فعلى وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا يريد
رجلا دون رجل وانما يريد الرجل على الاطلاق والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد [illegible] فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا
[illegible] الرجل [illegible] وصاحب الركب [illegible] والمراد واحد [illegible] بالالف واللام [illegible]
نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الرجل لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز ومثله قولك عشرون
رجلا وطريق التمييز لا يكون الا نكرة الا ترى انك لا تقول عشرون الدرهم ولو ادخلت الالف واللام على هذا فقلت نعم الرجل بالنصب كان نقضا
للغرض لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل فكفوا انفسهم مؤنة الاضمار وانما اضمروا الفاعل قصدا
للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه المسئلة الرابعة اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدأ
مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدأ
فان الرجل لما كان شائعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود اليه والوجه الاخر ان يكون زيد في قولك نعم الرجل
زيد خبر مبتدأ محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد المسئلة الخامسة ان المخصوص بالمدح والذم لا بد ان يكون من
جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا تقديره
ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا المسئلة الثانية
في اشتروا ههنا قولان احدهما انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختيار
احدهما على الاخر بمنزلة اختيار سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشتروا ولما كان الغرض بالبيع والشراء
هو ابدال ملك بملك صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه بائع ومشتر لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله بئسما اشتروا به انفسهم
بان المراد باعوا انفسهم بكفرهم لان الذي حصلوه على ما فيه نفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين انفسهم بذلك الوجه الثاني وهو الاصح
عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي باعمال يظن انها تخلصه من العقاب فكانه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء
اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه
وقال بئسما اشتروا به انفسهم وهذا الوجه اقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل
الله بغيا والمراد بذلك كفرهم بالقرآن لان الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما انزل
الله فقال بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر [illegible] ان يكفروا
[illegible] بغيا واعلم ان هذه الاية تدل على ان الحسد حرام [illegible] غرضهم [illegible] ان ينزل الله من
فضله على من يشاء من عباده والمقصد لا يليق الا بما حكيناه انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما
وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد اما قوله تعالى فباؤا بغضب على غضب ففيه مسائل المسئلة الاولى في تفسير الغضبين وجوه احدها
ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما انزل اليه والاخر تكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم وما انزل اليه فصار ذلك غضبا في غضب
وغضب بعد غضب من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في غضب بعد غضب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة وثانيها ليس
المراد اثبات الغضبين فقط بل المراد اثبات انواع من الغضب مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله يد الله مغلولة
ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير وثالثها ان المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر
وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم ورابعها اتخاذهم العجل وخامسها كتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم وجحدهم نبوته عن السدي

الاول بعبادتهم العجل الثاني كتمانهم [illegible]

المسألة الثانية الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك محال في حق الله فهو محمول على ارادته لمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك المسألة الثالثة انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسائل المسألة الاولى ان العبارة الاولى تفيد حلولها ابدا بالكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يحل فيها الا بهم المسألة الثانية العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا لانه يتجدد ولا انما اهان به عنه وذكر هذه الاهانة الا فيما يعقل والله تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكبير لان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعله كانه من وصفه فان قيل العذاب يكون لا مع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالآية ذكرت لكي يكون دليلا عليه المسألة الثالثة قال قوم قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بهذه الآية وبسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر فلزم ان يقال الفاسق كافر وثانيهما المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذا هو النوع الثاني عشر من قبائح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما انزل الله يعني بكل ما انزل الله فالقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان لفظة ما بمعنى الذي يفيد العموم لان الله امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما آمنوا بالبعض وكفروا بالبعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما يفيد العموم لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني بالتوراة وكتب سائر الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم اخبر تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن وفي هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز ان يقال لهم آمنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض تناقض اما قوله تعالى وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما دل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ما دل عليه قوله تعالى وهو الحق وذلك انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه صلى الله عليه وسلم ثم انه اخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله وامر المكلفين بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وبعض الكتب محال الثاني ان قوله تعالى مصدقا لما معهم يقرره من وجهين الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه صلى الله عليه وسلم انما استفادها من الوحي والتنزيل الثاني ان القرآن يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبر تعالى انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى بين من جهة اخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجه آخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة المسألة الثانية هذه الآية دالة على ان المجادلة في الدين من حرف الانبياء وانه يراد المناقضة على الخصم جائز المسألة الثالثة قوله تعالى فلم تقتلون وان كان خطابا بمشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين وثانيها انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتأتى فيه من قبل فاما ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم تقتلون حكاية عن فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم عن الايمان بما آمنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين المسألة الرابعة كيف جاز قوله لم تقتلون انبياء الله من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله ويحك لم تكذب كانك قلت لم هذا من شأنك قال تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين ولم يقل تلت لانه اراد من شأنها التلاوة والثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون اعلم ان تنزيل هذه الآية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثل حالهم بحال اسلافهم في قتلهم الانبياء الذين يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات مع وضوح ذلك اذا جاز ان يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء الى ربه عز وجل والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول فحال من معك وان بالغوا في التكذيب والايذاء قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان في الاعادة وجهين احدهما ان التكرار في هذا وامثاله للتأكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب وثانيها انه انما اعاد ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم اما قوله تعالى سمعنا وعصينا ففيه مسائل المسألة الاولى ان اظلال الجبل لا شك انه من اعظم المخوفات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد المسألة الثانية الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى ان يقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز اما قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل المسألة الاولى واشربوا في قلوبهم العجل فيه وجهان الاول معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما يأكلون في بطونهم نارا الثاني كما ان الشرب مادة لحيوة ما تخرجه الارض فكذلك تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال المسألة الثانية قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ما اراد الله من غيرهم فعل

[illegible]

... لانه يتوقف عليه ... يجوز ان يكون مطلوبا بالنظر الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب ... لا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت السؤال الثاني ... السؤال الثالث لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة ... [illegible] ... السؤال الرابع ... السؤال الخامس ... السؤال السادس ... والجواب ...

[illegible] ... قلنا هذا النهي طريقة الشريعة فيجوز ان يختلف الحال فيه بحسب خوف او ضيق ... روي ان عليا رضي الله عنه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضي الله عنه ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت وقال عمار رضي الله عنه بصفين الآن الاقي الاحبة محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبياء صلوات الله عليهم في كثير من الحالات تمني الموت وهذا يدل على ان هذا النهي مختص بسبب مخصوص ... قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف الا بما يظهر بالقول كما ان الخبر لا يعرف الا بما يظهر بالقول ... ما وصل التحدي قلنا وجوه احدها انه لو حصل ذلك لنقل متواترا لانه امر عظيم ... انه صلى الله عليه وسلم مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة ... العظيم الذي انقادت له الخلائق ... [illegible]

على تحريم هذه الدار او وقد اوحى الحكمة اليه بانهم لو يتمنوه وثالثها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم
في النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس رضي الله عنهما لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالاخبار الواردة
في انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير اما قوله ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة
لانها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار ولانهم ادعوا ان لهم الجنة واما قوله عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد ايضا حمله على المكان فلعل
اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فابطل الله ذلك بالدلالة التي ذكرها واما خالصة فنصب على الحال من الدار الآخرة اي سالمة لكم
خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقوله من دون الناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى
لقوله الا من كان هودا او نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود واما قوله فتمنوا الموت فالمراد به سلوا الموت لان من اعتقد انه لم يجد كان ذلك كما يقول القائل لمن يحب
منه ملكا اهل الامر وما اشبهه اما قوله ان كنتم صادقين ففيه مسائل المسألة الاولى هذا امر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين
فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كذبهم في دعواهم المسألة الثانية فعند تمني الموت فيه وجوه احدها قول ابن عباس رضي الله عنهما انهم يحمدوا ان
يدعوا الفريقان بالموت على اي فريق كان اكذب وثانيها انه يقول ليتنا متنا وهذا اقرب لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم فهذا خبر قاطع عن انه ذلك لا يقع في المستقبل وهذا اخبار عن الغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة
اخبر انهم لا يأتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي واما قوله ابدا فهو غيب آخر لانه اخبران
ذلك لا يوجد في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل وذلك اخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص واخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الازمنة
فهما غيبان واما قوله بما قدمت ايديهم بيان العلة التي لها لا يتمنون الموت لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت اما قوله
والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور ذلك من اعظم الصوارف
عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه ابدا وقال في
سورة الجمعة ولا يتمنونه ابدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا
في سورة الجمعة انهم اولياء لله من دون الناس والله تعالى ابطل هذين الدعويين بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية لان السعادة
القصوى هي الحصول في دار الثواب واما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لا جرم بين
تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في ابطالها بلفظ لا لانه ليس في نهاية
القوة في افادة معنى النفي قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر
والله بصير بما يعملون اعلم انه تعالى اخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة لان ههنا قسما ثالثا
وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حياة اما قوله ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى
مفعولين في قولك وجدت زيدا ذا الحفاظ ومفعولاه هم واحرص وانما قال على حياة بالتنكير لانه اراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك
كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحياة اما الواو في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجوه احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود احرص
الناس على حياة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو احسن الناس وجها ومن خالد وهذا قول الفراء والاصم فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس
قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا
يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ فان قيل فلم زاد حرصهم على حرص المشركين
قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة لاعترافهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني ان الواو واو استيناف وقد تم الكلام عند قوله على حياة
تقديره ومن الذين اشركوا ناس يود احدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم القول الثالث ان فيه تقديما وتأخيرا تقديره وتجدهم
وطائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم والقول الاول اولى لانه
اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالاليق بالظاهر ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين اشركوا
ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة لنا لا لغيرنا المسألة الثانية اختلفوا في المراد بقوله ومن الذين
اشركوا فقيل المراد المجوس لانهم كانوا يقولون لملوكهم عش الف نيروز والف مهرجان وعن ابن عباس رضي الله عنهما هو قول الاعاجم زي هزار
سال وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد والاقرب ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف
سنة قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد التكثير وهو معروف في كلام العرب اما قوله يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد انه يتمنى بعد هذا
من تمني الموت من حيث انهم يتمنون نهاية البقاء ويحرصون عليه حتى ان الحرص يزيد على هذا الحال فكيف يتصور منهم تمني الموت اما قوله تعالى
وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسئلتان المسألة الاولى في قوله وما هو كناية عما ذا ثلاثة اقوال احدها انه كناية عن احدهم الذي جرى
ذكره وثانيها انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه وثالثها انه مبهم وان يعمر
موضحه المسألة الثانية الزحزحة التبعيد والانحاء قال القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تأثير ولو قال وما هو بمبعده
ومنجيه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول اما قوله تعالى والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصير قد يراد به العليم يقال ان فلانا بصير بهذا الامر
اي عارف وقد يراد به على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان عليه تعالى الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل
هذا البصير على العلم لا محالة قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين
من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين اعلم ان هذا هو النوع الرابع من قبائح اليهود ومنكرات
اقوالهم وافعالهم وفيه مسائل المسألة الاولى ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وامر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بان
يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فلا بد من ثبوت تهمة ليكون الامر بالمجادلة مضافا اليه ثم ذكروا في ذلك وجوها احدها ان صلى الله عليه
وسلم لما قدم المدينة اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في آخر الزمان فقال عليه الصلوة
والسلام تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد امن الرجل يكون ام من المرأة فقال اما العظام والعصب والعروق
فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة قال صدقت فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله او يشبه اخواله دون اعمامه فقال ايهما غلب

ماؤه ماء صاحبه كان شبه له قال صدقت فقال اخبرنا اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التوراة ان النبي صلى الله عليه وسلم يخبر عنه
فقال عليه الصلوة والسلام انشدكم بالله الذي انزل التوراة على موسى عليه السلام هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال
سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن على نفسه احب الطعام والشراب وهو لحمان الابل والبانها فقالوا نعم فقالوا
له بقيت خصلة ان قلتها آمنت بك اي ملك يأتيك بما يقول عن الله تعالى قال جبريل قال ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا
ميكائيل يأتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذي يأتيك آمنا بك فقال عمر رضي الله عنه وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا مبدأ هذه
العداوة ان الله انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله
رجالا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذلك الذي اخبر الله انه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوي
وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر فاني اشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو
عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكروا ذلك على عمر فانزل الله هذه الآية وثانيها روي انه كان لعمر رضي الله عنه ارض باعلى المدينة وكان
ممره على مدراس اليهود فكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما اجيئكم لحبكم ولا اسألكم لاني
شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريل عليه السلام فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا
وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلام فقال لهم وما منزلتهما من الله تعالى قالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره
وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما
كان عدوا لله ثم رجع عمر رضي الله عنه فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر رضي الله عنه
لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر وثالثها قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلام عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا
فانزل الله هذه الآيات واعلم ان الاقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله
على قلبك باذن الله مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بامر الله فلا ينبغي ان يكون ذلك سببا للعداوة وتقرير
هذا من وجوه اولها ان الذي نزله جبريل من القرآن فيه بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن
ذلك باختياره بل بامر الله الذي يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم ان
عداوة من هذا سبيله كفر وثانيها ان الله لو امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد او يأبى عن قبول امر الله وذلك غير لائق بالملائكة
المعصومين او كان يقبله ويأتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة وثالثها ان
انزال القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى عليه السلام شق على قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال
القرآن قبحه فليقتض نفرة اولئك المتقدمين انزال الله التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه
المسألة الثانية من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلام عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار
ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم يقل ذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم
آلهة المسألة الثالثة قرأ ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همزة وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم
والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبرائيل بوزن جبرعيل وجبرائيل بوزن جبراعيل وجبرائل بوزن جبراعل وجبرين
بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة المسألة الرابعة قال بعضهم جبريل معناه عبد الله جبر عبد وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس
وجماعة من اهل العلم قال ابو علي السوسي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل والثاني انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا
اما قوله تعالى فانه نزله على قلبك ففيه سؤالات السؤال الاول الضمير في قوله فانه وفي قوله نزله الى ماذا يعود الجواب فيه قولان احدهما ان الاولى
تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم كقوله انا انزلناه في ليلة القدر وقوله ما ترك على ظهرها من دابة يعني على الارض وهو قول ابن عباس واكثر
العلماء اي ان كانت عداوتهم لان جبريل عليه السلام ينزل القرآن فانما ينزل باذن الله قال صاحب الكشاف هذا اضمار غير مسبوق ذكره فيه فخامة لشان
صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيهما المعنى فان الله نزل جبريل لا انه نزل
بنفسه السؤال الثاني القرآن انما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله على قلبك الجواب هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به
الروح الامين على قلبك ولكن الوجه انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى اداه الى امته
فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه السؤال الثالث كان من حق الكلام
ان يقال على قلبي الجواب جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك السؤال الرابع كيف
استقام قوله فانه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الاول انه تعالى بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما اتى الا بما امر الله من الكتاب الذي فيه الهداية
والبشارة فانزله فهو من حيث انه مأمور وجب ان يكون معذورا ومن حيث انه اتى بالهداية والبشارة يجب ان يكون مشكورا فكيف يليق به العداوة والثاني
ان الله بين ان اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليهم الكتاب برهانا على نبوتك ومصدقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من
اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه اما قوله باذن الله فالاظهر فيه بامر الله وهو احسن من تفسيره بالعلم لوجوه الاول ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في
العلم واللفظ يجب حمله على حقيقته ما امكن الثاني ان انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم الثالث ان الانزال اذا كان عن امر لازم
كان اوكد في الحجة اما قوله مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع عليه اكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب
ومنهم من خصه بالتوراة وزعم ان شأن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل اليس شرع القرآن مخالفا لشرع سائر
الكتب فلم صار مصدقا لها قلنا لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم واما الاحكام الشرعية فهي وان كانت غير موافقة
[illegible] قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا
الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة فحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع اما قوله وهدى وبشرى
فالمراد به ان القرآن مشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع التكليف به من اعمال القلوب واعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان ان الآتي بتلك
الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان اول الاهتداء ثم بعده البشارة قدم الهدى على البشرى [illegible]

كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله هدى
للمتقين والثاني انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا
خصهم به اما الاية الثانية وهي قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ففيها مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان من كان
عدوا لجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وجب ان يكون عدوا لله بين في هذه الاية ان من كان عدوا لله كان الله عدوا له فبين ان في جملة
عداوتهم ما يعظم ضرره عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوة الله تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم فلا ضرر اعظم منه
وههنا سؤالات السؤال الاول كيف يجوز ان يكونوا اعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله الجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا
تثبت الا للعدو للغير [illegible] فالمراد منه [illegible] ان يعادوا اولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالاية اولياؤه دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه
واما ان يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه او ينقاد له شبه طريقتهم في هذا
بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم السلام فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الاضرار بهم وعداوتهم
مؤثرة فيهم لانها في العاجل تقتضي الذلة وفي الآجل تقتضي العقاب الدائم السؤال الثاني لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكائيل
مع تناولهما في الملائكة الجواب بوجهين الاول افردهما بالذكر لفضلهما كأنهما لكمال فضلهما صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة الثاني انما ذكر جرى
بين اليهود والرسول صلى الله عليه وسلم [illegible] والاية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملائكة والا
لم يصح هذا التأويل [illegible] ان جبريل عليه السلام افضل من ميكائيل عليه السلام لوجوه اولها انه تعالى قدم جبريل في الذكر وتقديم المفضول
على الفاضل مستقبح عرفا فوجب ان يكون مستقبحا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وثانيها ان جبريل عليه السلام ينزل
بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل عليه السلام ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف من الاغذية
وجب ان يكون جبريل افضل من ميكائيل وثالثها قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم امين ذكره بوصف مطاع على الاطلاق وهذا يقتضي كونه مطاعا بالنسبة
الى ميكائيل فوجب ان يكون افضل منه المسئلة الثانية قرأ ابو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء
على وزن ميكاعل والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة اخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكئل كميكعل قال ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي
خلطت فيه المسئلة الثالثة الواو في وجبريل وميكال قيل واو العطف وقيل بمعنى او يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله عدو للجميع المسئلة الرابعة
قوله تعالى عدو للكافرين [illegible] ليدل على انه تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة كفر [illegible]

قوله تعالى ولقد انزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم لا يؤمنون
ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع [illegible] من
قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعثه الله من العرب
كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل رضي الله عنه يا معشر اليهود اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد صلى الله
عليه وسلم ونحن اهل الشرك وتخبروننا انه مبعوث وتصفون لنا صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فانزل
الله هذه الآيات وههنا مسائل المسئلة الاولى الاظهر ان المراد من الآيات البينات آيات القرآن التي لا يأتي بمثلها الجن والانس ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وسائر
المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر ونحوها قال القاضي الاولى تخصيص ذلك
بالقرآن لان الآيات اذا قرنت بالتنزيل كانت اخص بالقرآن المسئلة الثانية للقرآن في تسمية القرآن بالآيات وجوه ا ان الآيات هي الدلائل فاذا بالتنزيل ن
كانت ابعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت آيات ب ان فيها ما يدل على الاخبار عن الغيب فهي دالة على ذلك الغيب ج
انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الآيات بكونها بينة وليس
لاحد ان يقول المراد ان بعضها ابين من بعض لان هذا انما يصح لو امكن في العلوم ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال لان العالم
بالشيء اما ان يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده اولا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال ان
يكون شيء آخر اكثر منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فان العلوم ينقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه اكثر مقدمات
فيكون الوصول اليه اصعب والى ما يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب وهذا هو الآيات البينة المسئلة الثالثة الانزال عبارة عن تحريك الشيء
من اعلى الى اسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الاعلى الى الاسفل واخبر به سمي ذلك انزالا اما قوله
تعالى وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسائل المسئلة الاولى الكفر بها من وجهين ا جحودها مع العلم بصحتها ب جحودها مع الجهل وترك النظر
فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيها المسئلة الثانية الفسق خروج الانسان عما حد له قال تعالى ففسق عن امر ربه وتقول
العرب للنواة اذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من ان يصير الى الموضع
الذي يفسد فشبه تعدي الانسان ما حد له الى الفساد بالذي فجر السكر حتى صار الى حيث يفسد فان قيل اليس ان صاحب الصغيرة تجاوز امر الله
ولا يوصف بالفسق والفجور قلنا انما يوصف بهما اذا كان امرا عظيما [illegible]
الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان احدها ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق يأتي على
الكافر وغيره فكان اولى وثانيها ان يكون المراد ما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الآيات لما كانت ظاهرة لم يكفر بها
الا الكافر الذي يبلغ في الكفر الى النهاية القصوى ويتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع قوله تعالى اوكلما عاهدوا عهدا اعلم ان هذا هو النوع
[illegible] من قبائحهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى اوكلما الواو للعطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه
لا يجوز ان يحكم بالزيادة المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه اكفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا وقرأ ابو السمال
بسكون الواو على ان الفاسقين بمعنى الذين فسقوا فكأنه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا او نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا وعهدوا
المسئلة الثالثة الغرض من الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان ابلغ في التنكير والتبكيت ودل بقوله

اوكلما عاهدوا على عهد نقضوه ونبذوه يدل على ان ذلك كالعادة فيهم وكأنه تعالى اراد تسلية رسوله صلى الله عليه وسلم عند كفرهم
بما انزل عليه من الآيات بان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد
حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبته ممن لم تجر عادته بذلك المسئلة الرابعة في العهود وجوه ا ان الله تعالى لما ذكر الدلائل
الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه تعالى وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله تعالى ب ان اليهود كانوا يقولون
قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم ج انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه د ان اليهود كانوا قد عاهدوا
على ان لا يعينوا عليه احدا من الكفار فنقضوا ذلك واعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي ان صحت هذه الروايات فلا يمتنع دخوله تحت الاية لكن
لا يجوز قصر الاية عليه بل الاقرب ان يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله وكان كذلك فحمله على نقض العهود فيما تضمنته الكتب
المتقدمة من الدلائل العقلية من صحة القرآن المجيد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى المسئلة الخامسة انما قال نبذه فريق منهم لان في جملة من عاهد من آمن
او يجوز ان يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز ان يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثرون فقال تعالى بل اكثرهم
لا يؤمنون وفيه قولان القول الاول ان الاكثر اولئك الفساق لا يصدقون بك ابدا لحسدهم وبغيهم القول الثاني لا يؤمنون اي لا يصدقون بكتابهم
لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يظهرون لهم الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه قوله تعالى
ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم اعلم ان معنى كونه مصدقا لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة
التورية ومصدقا لما معهم من حيث ان التورية بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اتى محمد كان مجرد مجيئه مصدقا للتورية اما
قوله تعالى نبذ فريق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه اما قوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب
ففيه قولان ا ان المراد من اوتي علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف ذلك الفريق بالعلم عند قوله كأنهم لا يعلمون
ب ان المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من اهل القرآن لا للمراد بذلك من يختص بمعرفة
علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه اما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم فقيل انه القرآن وقيل انه التورية وهذا هو الاقرب لوجهين
ا ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به اولا فاما اذا لم يلتفتوا اليه فلا يقال انهم نبذوه ب انه قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب فلو كان المراد به القرآن
لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن فان قيل كيف يصح نبذهم للتورية وهم متمسكون بها قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم بما فيها من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان به ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتورية اما قوله تعالى كأنهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه عن علم
لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الاية من هذه الجهة على ان ذلك الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته صلى الله عليه وسلم الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت
ان الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بان اولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا
الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان
من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم
ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع [illegible] من قبائح افعالهم
وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه اما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل المسئلة الاولى
قوله واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه اقوال ا انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ب انهم الذين تقدموا من اليهود
ج انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين
[illegible]

عليه أو شريعة فإذا صح ذلك ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير مملكته ثم أخرجوها بعد موته وأوهموا أنها
من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه في الحقيقة والأصح عندي أن يقال إن القوم لما ادعوا أن سليمان عليه السلام إنما وجد تلك المملكة
بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان المسألة السادسة السبب في أنهم أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام وجوه
آ أنهم أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام تفخيما لشأنه وتعظيما لأمره وترغيبا للقوم في قبول ذلك منهم ب أن اليهود ما كانوا يقرون
بنبوة سليمان عليه السلام بل كانوا يقولون إنما وجد ذلك الملك بسبب السحر ج أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان عليه السلام فكان يخالطهم و
يستفيد منهم أسرارا عجيبة فغلب على الظنون أنه عليه السلام استفاد السحر منهم أما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عليه السلام
عن الكفر وذلك يدل على أن القوم نسبوه إلى الكفر والسحر وقيل فيه أشياء آ ما روي عن بعض أحبار اليهود أنهم قالوا ألا تعجبون من محمد صلى
الله عليه وسلم يزعم أن سليمان عليه السلام كان نبيا وما كان إلا ساحرا فأنزل الله هذه الآية ب أن السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن
سليمان عليه السلام فنزهه الله تعالى منه ج أن قوما زعموا أن قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لأن كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين أن الذي
برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يشير به إلى ما تقدم ذكره ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه إلى سليمان عليه السلام ثم بين
ما به كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم كفروا لا بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم أن الكلام في السحر يقع من وجوه المسألة الأولى
في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر أهل اللغة أنه في الأصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه
قال لبيد ونسحر بالطعام وبالشراب قيل فيه وجهان أحدهما أنا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والآخر نغذى وأي الوجهين كان
فمعناه الخفاء وقال لبيد فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافير من هذا الأنام المسحر وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الأول ويحتمل
أيضا أن يريد بالمسحر أنه ذو سحر والسحر هو الرئة وما تعلق بالحلقوم وهذا أيضا يرجع إلى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضي الله عنها توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى إنما أنت من المسحرين يعني من المخلوقين الذي يطعم ويشرب يدل عليه قولهم ما أنت إلا بشر
مثلنا ويحتمل أيضا أنه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسحرة ما جئتم به السحر إن الله سيبطله وقال فلما ألقوا
سحروا أعين الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر في أصل اللغة المسألة الثانية اعلم أن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى
سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله قال تعالى سحروا أعين الناس يعني موهوا عليهم
حتى ظنوا أن حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح ويحمد روي أنه قدم على رسول الله
صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره
فقال الزبرقان هو والله يعلم أني أفضل منه فقال عمرو إنه زمر المروءة ضيق العطن أحمق الأب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما أرضاني
فقلت أحسن ما علمت وأسخطني فقلت أسوأ ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان
سحرا لأن صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فإن قيل كيف يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا القائل
إنما قصد إظهار الخفاء لا إخفاء الظاهر ولفظ السحر إنما يفيد إخفاء الظاهر قلنا إنما سماه سحرا لوجهين الأول أن ذلك القدر للطفه وحسنه
استمال القلوب فأشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحرا لا من الوجه الذي ظننت الثاني أن المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين
ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه المسألة الثالثة في أقسام السحر اعلم أن السحر على أقسام القسم الأول سحر الكلدانيين والكسدانيين
الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة
وهم الذين بعث الله إبراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذاهبهم أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن غير الله لا يقدر على
خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وسائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها آ أحد ما تمسك به
المعتزلة التي عليها يعولون فيقولون إن كل ما سوى الله إما متحيز وإما قائم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا وذلك
المتحيز لا بد وأن يكون قادرا بالقدرة إذ لو كان قادرا للذات لكان كل جسم كذلك بناء على أن الأجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل
الجسم والحياة ويدل عليه وجهان الأول أن العلم الضروري حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع
ذلك علينا فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا إلا كوننا قادرين بالقدرة وإذا ثبت هذا وجب في كل من كان
قادرا بالقدرة أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة الثاني أن هذه القدر التي لنا لا شك أن بعضها يخالف بعضها فلو فرضنا قدرة صالحة لخلق الجسم
والحياة لم تكن مخالفة لهذه القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فلو كفت تلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لوجب
في هذه القدر التي يخالف بعضها بعضا أن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا أن القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم
والحياة ب أنا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزة على النبوة لأنا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى
الأرضية لم يمكنا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الأنبياء صدرت عن الله بل يجوز فيها أنهم أتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول
بالنبوات من كل الوجوه ج أنا لو جوزنا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والألوان لقدر ذلك الإنسان على تحصيل الأموال العظيمة من غير
تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوصلا إلى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق يعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء فإنا
نقول لو أمكنهم ببعض الأدوية أن يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان إما أن يمكنهم ذلك بالقليل من الأموال فكان ينبغي أن يغنوا أنفسهم بذلك عن
المشقة والذلة أو لا يمكن إلا بالآلات العظام والأموال الخطيرة فكان يجب أن يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب أن يتفطن
الملوك لذلك لأنه أنفع لهم من فتح البلاد الذي لا يتم إلا بإخراج الأموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد
هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة أن الساحر لا يصح أن يكون فاعلا لشيء من ذلك واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جدا أما الوجه الأول فنقول
ما الدليل على أن كل ما سوى الله إما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز أما علمتم أن الفلاسفة مصرون على إثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة
وزعموا أنها في أنفسها ليست متحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بها فإن قالوا لو وجد موجود هكذا لوجب أن يكون مثلا لله قلنا
لا نسلم وذلك لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يقدر على خلق الجسم قوله
الأجسام متساوية فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام فإن قالوا إنه لا معنى للجسم إلا الممتد في الجهات

المشاغل للأحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للأحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد أن تكون
الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا أنه يجب أن يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم إن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة
قوله إن القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة
قلنا هذه المقدمات بأسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لأن الامتناع عدمي والعدم لا يعلل سلمنا أنه أمر وجودي ولكن من مذهبهم
أن كثيرا من الأحكام لا يعلل فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك سلمنا أنه معلل فلم قلتم إن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة أليس أن القبح حصل في الظلم
معللا بكونه ظلما وفي الكذب بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة
فلم لا يجوز أن تكون هذه القدر التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر
ليس كذلك أما الوجه الثاني قوله ليست مخالفة تلك القدرة لبعض هذه القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فهو ضعيف لأنا لا نعلل
صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل بخصوصيتها المعينة التي لأجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير
حاصلة في سائر القدر ونظير ما ذكروه أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة
للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض أن يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضي أنه لما حكى
هذا الوجه عن الأشعرية في مسألة الرؤية وزيفه بهذا السؤال ثم إنه نفسه تمسك به في هذه المسألة التي هي الأصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت معجزا
لغير الأنبياء وبينا أما الوجه الثاني وهو أن القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الأصل فنقول إما أن يكون القول بصحة النبوات متوقفا
على فساد هذه القاعدة أو لا يكون فإن كان الأول امتنع فساد هذا الأصل بالبناء على صحة النبوات وإلا وقع الدور وإن كان الثاني
فقد سقط الكلام بالكلية أما الوجه الثالث فلقائل أن يقول الكلام في الإمكان غير الكلام في الوقوع ونحن لا نقول بأن هذه الحالة
حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام في النوع الأول من
السحر وهو سحر الكلدانيين النوع الثاني من السحر سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله
أنا ما هو فمن الناس من يقول إنه هو هذه البنية ومنهم من يقول إنه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول إنه موجود وليس بجسم ولا جسماني
أما إذا قلنا إن الإنسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الأخلاط الأربعة فلم لا يجوز أن يتفق في بعض الأعصار النادرة
أن يكون مزاجه من الأمزجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا فكل الكلام
إذا قلنا إن الإنسان جسم سار في هذه البنية أو قلنا إنه هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس أن كانت
لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الأسرار الغائبة فهذا الاحتمال مما لم تقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بينا
بطلانها ثم إنه يؤكد هذا الاحتمال وجوه آ أن الجذع الذي يتمكن الإنسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الأرض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية
تحته وما ذاك إلا أن تخيل السقوط متى قوي أوجبه ب اجتمعت الأطباء على نهي المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمر والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية
اللمعان والدوران وما ذاك إلا أن النفوس خلقت مطيعة للأوهام ج حكى صاحب الشفاء عن أرسطو في طبائع الحيوان أن الدجاجة إذا تشبهت كثيرا
بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على أن الأحوال الجسمانية
تابعة للأحوال النفسانية د اجتمعت الأمم على أن الدعاء مظنة الإجابة وأجمعوا على أن الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الأثر فدل ذلك
على أن للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بملة معينة ونحلة مخصوصة هـ أن الإنسان إذا أنصف علم أن المبادي القريبة للأفعال الحيوانية ليست إلا التصورات
النفسانية لأن القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل ولتركه ولضده ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح وما ذاك إلا تصور كون الفعل
جميلا ولذيذا أو تصور كونه قبيحا ومؤلما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي للفعل لوجود الأفعال
بعد أن كانت كذلك بالقوة وإذا كانت هذه التصورات هي المبادي لمبادي هذه الأفعال فأي استبعاد في كونها مبادي للأفعال
بأنفسها وإلغاء الواسطة عن درجة الاعتبار و التجربة والعيان شاهدان بأن هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في
الأبدان فإن الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى أنه يفيد سخونة قوية ويحكى أن بعض الملوك عرض له فالج فأعيا الأطباء مزاولة علاجه
فدخل عليه بعض الحذاق منهم على غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية
لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة وإذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فأي
استبعاد في كونها مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن ز أن الإصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضا يحقق إمكان ما قلناه إذا عرفت
هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الأفاعيل قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات وقد تكون ضعيفة
فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الأدوات وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم السموات كانت كأنها
روح من الأرواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم أما إذا كانت شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون
لها تصرف البتة إلا في هذا البدن فإذا أراد هذا الإنسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنه إلى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه
عند الحس فيشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية
ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد لمزاولة هذه الأعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت
هذه الأمور أتم كان ذلك التأثير أقوى فإذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظرا إلى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير والسبب اللمي
فيه أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الواحد استعملت جميع قوتها في ذلك الفعل وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك
الأفعال فيصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر إذا
اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين فإن ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من
المسائل فإنه حال تفكره فيها لا بد وأن يفرغ خاطره عما عداها فإنه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته إليه فيكون الفعل أسهل وأحسن
وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها
فلا يكون انجذابها إلى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وههنا آفة أخرى وهي أن مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال با

بالذات من أول أمرها إلى آخرها فلم يشتغل قط بالمحسوسات بل بالأفعال الغريبة وهي بالطبع حنون إلى الأول دون الثاني فإذا وجدت تطلع بها من النمط الأعلى فإنه يلتفت إلى الجانب الآخر فيعظم ظهور هذا التأثير ولهذه العلة أيضاً في الأمم المتقدمة أمروا بترك مخالطة الخلق والاتصال بالكلية على عالم الصفاء والأرواح وأما الرقى فإن كانت معلومة فالأمر فيها ظاهر لأن الغرض منها أن حس البصر كما شغلناه بالأمور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله أيضاً بالأمور المناسبة لذلك الغرض فإن الحواس متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حينئذ أقوى وأما إن كانت بألفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فإنه إذا اعتقد أن هذه الكلمات إنما يقرأ للاستعانة بشيء من الأمور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مستقل بالتأثير فإن انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير بل ههنا نوعان آخران الأول أن النفوس التي فارقت الأبدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفس في قوتها وفي تأثيراتها فإذا صارت هذه النفس صافية لم يبعد أن ينجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل وإذا كملت القوة تزايدت قوي التأثير الثاني أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية فتتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر أصحاب الأوهام والرقى

النوع الثالث من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية واعلم أن القول بالجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما أكابر الفلاسفة فإنهم ما أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الخلف منهم هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الأرواح الأرضية أضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية أسهل ولأن المشابهة والمشاكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح السماوية وأما أن القوة الحاصلة بسبب الاتصال بالأرواح السماوية أقوى فلأن الأرواح السماوية هي بالنسبة إلى الأرواح الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الشعلة والبحر بالنسبة إلى القطرة والسلطان بالنسبة إلى الرعية قالوا وهذه الأشياء وإن لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والإمكان ثم إن أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن

النوع الرابع من السحر التخيلات والأخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات آ أن أغلاط البصر كثيرة فإن راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركاً وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً والقطرة النازلة ترى خطاً مستقيماً والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كبيرة كالإجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيماً وكبخار الأرض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فإذا فارقته وارتفعت عنه صغرت وأما رؤية العظيم من البعيد صغيراً فظاهر فهذه الأشياء قد هدت العقول إلى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الأسباب العارضة ب أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوس وقوفاً تاماً إذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما فأما إذا أدركت المحسوس في زمان صغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فإنه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فإن الرحى إذا أخرجت من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فإن الحس يرى لوناً واحداً كأنه مركب من كل تلك الألوان ج أن النفس إذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر ولا يشعر الحس به البتة كما أن الإنسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه إنسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما أن قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرآة فإنه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها إن كان بوجهه أثر أو بجبهته أو بسائر أعضائه التي تقابل المرآة وربما قصد أن يرى سطح المرآة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئاً مما في المرآة إذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لأن المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه حتى إذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء بالتحديق نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً لتفاوت الشيئين أحدهما اشتغالهم بالأمر الأول والثاني سرعة الإتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمله ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم إن المشعبذ يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي يحتال وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها إلى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله وكلما كانت الأحوال التي تفيد حس البصر نوعاً من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن مثل أن يجلس المشعبذ في موضع مضيء جداً فإن البصر يفيد البصر كلالاً واختلالاً وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الألوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالاً واختلالاً والألوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على أحوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر

النوع الخامس من السحر الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يمسه أحد ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور المخاييل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلاً عظيماً بآلة خفيفة وهي في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لأن لها أسباباً معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسيراً شديداً لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل أرجيعانوس الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تجديده إياه وذلك أنه اتفق له أنه كان مجتازاً بفلاة من الأرض فوجد فيها فرخاً من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف فكان يصفر صفيراً حزيناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيبه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال هذا الفرخ وعلم أن في صفيره المخالف لصفير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصفير

ولم تزل تجرب ذلك حتى وثق بها وجاءت تلك البراصل بالزيتون كما كانت تجيء إلى الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخاً من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد لهيكل أورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها أسطرخس الناسك القائم بعمارة ذلك الهيكل فأخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البراصل ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول ليلة من آب وكان يظهر صوت البراصل بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تجيء بالزيتون حتى كان يمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع

النوع السادس من السحر الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدهن المسكرة مثل دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فإن أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق

النوع السابع من السحر تعليق القلب وهو أن يدعي الساحر أنه قد عرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الجسمانية فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعلم أحوال أهل العالم علم أن لتعليق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار

النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذه جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه والله أعلم بحقائق الأمور

المسألة الرابعة في أقوال المسلمين في أن هذه الأنواع هل هي ممكنة أم لا أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخيل والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة والمنسوب إلى التضريب والنميمة وأما الأقسام الخمسة الأول فقد أنكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حماراً والحمار إنساناً إلا أنهم قالوا إن الله هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فأما أن يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا خلافاً للفلاسفة والمنجمين والصابئة ثم احتجوا على ما سلف تقريره وحجة أصحابنا رحمهم الله على فساد قول الصابئة أنه قد ثبت أن العالم محدث فوجب أن يكون موجده قادراً وإذا ثبت ذلك فكل ما حكم العقل بأنه مقدور وجب أن يكون مقدوراً لله لكونه ممكناً والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات فإذاً كل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزيلاً لتعلق قدرة الله بذلك المقدور فيكون الحادث سبباً لعجز الله وهو محال فثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات إلا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة قالوا إذا ثبت هذا فنقول السحر يدعى بأنه لا يمتنع وقوع هذه الخوارق بإجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه وأما الأخبار فأحدها ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر وأن السحر عمل فيه حتى قال إنه ليخيل إلي أني أقول الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله وأن امرأة يهودية سحرته صلى الله عليه وسلم وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض ونزلت المعوذتان بسببه ب أن امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها إني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لأبول عليه فتفكرت في نفسي فقلت لا أفعل وجئت إليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئاً فقالا لي أنت على رأس أمرك فاتقي الله ولا تفعلي فأبيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارساً مقنعاً بالحديد خرج من فرجي فصعد إلى السماء فجئتهما فأخبرتهما فقالا إيمانك خرج عنك وقد أحسنت السحر فقلت وما هو قالا ما تريدين شيئاً فتصوريه في وهمك إلا كان فصورت في نفسي حباً من حنطة فإذا أنا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلاً فقلت انطحن وانخبز وأنا لا أريد أن أصور في نفسي شيئاً إلا حصل فقالت عائشة رضي الله عنها ليست لك توبة ج ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة أما المعتزلة فقد احتجوا على إنكاره بوجوه أولها قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى ب قوله تعالى في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ولو صار عليه الصلاة والسلام مسحوراً لما استحقوا الذم بسبب هذا القول ج أنه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر قالوا وهذه الدلائل يقينية والأخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل

المسألة الخامسة في أن العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضاً لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقبيحاً

المسألة السادسة في أن الساحر هل يكفر أم لا اختلف الفقهاء في أن الساحر هل يكفر أم لا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أتى كاهناً أو عرافاً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد واعلم أنه لا نزاع في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فإنه يكون كافراً على الإطلاق وهذا هو النوع الأول من السحر أما النوع الثاني وهو أن يعتقد أن الإنسان قد يبلغ روحه في التصفية والقوة إلى حيث يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالأظهر إجماع الأمة أيضاً على تكفيره أما النوع الثالث وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسل وهذا ركيك من القول فإن لقائل أن يقول إن الإنسان لو ادعى النبوة وكان كاذباً في دعواه فإنه لا يجوز من الله إظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التلبيس أما إذا لم يدع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك إلى التلبيس فإن المحق يتميز عن المبطل بما أن المحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة وأما سائر الأنواع التي عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر فإن قيل إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام قال الله تعالى تنزيهاً له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على أن السحر على الإطلاق كفر وأيضاً قال ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا أيضاً يدل على أن تعليم السحر كفر على الإطلاق وحكى عن الملكين أيضاً أنهما لا يعلمان أحداً السحر حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد إلهية النجوم

المسألة السابعة في أنه هل يجب قتل الساحر أم لا أما النوع الأول وهو أن يعتقد

يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة والثاني وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الأجسام والحياة والقدرة والعقل وتركيب
الشكل فلا شبهة في كونه كافرا فالشافعي إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد ويستتاب فإن أصر قتل وروي عن مالك وأبي حنيفة رحمهما الله أنه لا تقبل
توبته لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر وأما النوع الثالث وهو أن يعتقد أن الله أجرى عادته بخلق الأجسام
والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى تحصيل الأجسام والحياة
وتغيير الخلقة بهذا الطريق فقد حكوا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء وهذا ركيك
لأنه يقال الفرق هو أن مدعي النبوة إن كان صادقا في دعواه أمكنه الإتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذبا تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق وإذا ثبت
أنه ليس بكافر وثبت أنه ممكن الوقوع فإذا أتى الساحر بشيء من ذلك فإن اعتقد إتيانه به مباح كفر لأنه حكم على المحظور بكونه مباحا وإن اعتقد حرمته
فعند الشافعي أن حكمه حكم الجنايات إن قال إني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود وإن قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وإن قال
سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لأنه ثبت بإقراره إلا أن تصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم فهذا تفصيل مذهب الشافعي
وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال يقتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إني أترك السحر وأتوب منه فإذا
أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب فإن قال إني كنت أسحر مرة وقد
تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة رحمه الله في الساحر يقتل
ولا يستتاب لم لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد ومن كان كذلك إذا قتل قتل واحتج أصحابنا
على قول أبي حنيفة من وجهين أحدهما أنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فإن لم يكن جناية على حق الغير كان الحق التفصيل الذي ذكرناه
الثاني أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب
فلم يقتلهما فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج أبو حنيفة على قوله بأخبار منها ما روي
نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه
فأنكره فأتاه ابن عمر رضي الله عنهما فأخبره أمرها فكأن عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذنه ب وعن عمرو بن دينار أنه قال ورد كتاب عمر رضي الله عنه
أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر ج قال أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه إن هؤلاء العرافين كهان العجم فمن أتى كاهنا يؤمن
له بما يقول فقد برئ مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فإن حكاية الحال يكفي في صدقها صورة
واحدة فأما سائر أنواع السحر أعني الإتيان بضرب من الشعوذة والآلات العجيبة المبنية على ضرورة الخلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذا
القسم الذي يرجع إلى التخويف والتقريع ... ويسعى بالتضريب والنميمة ويحتال في إيقاع الفرقة بين
... فكل ذلك ليس بكفر وكذا القسم في ... وكذا القسم في إيهام الجن
... وكذا القسم في بيع الأدوية المبلدة ... فإن شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر
ولنرجع إلى التفسير أما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي أنهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون
السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر وعلى أن السحر
كفر ومن منع ذلك قال لا نسلم أن ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر فإن قيل إنه عز
وعلا أخبر في آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وإنه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون
وأيضا فقد دل ... على أنه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحمل هذا السحر الذي هو كفر
على النوع الأول من الأنواع المسماة بالسحر وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها في إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر
والشياطين إنما كفروا لأنهم يعلمون هذا السحر لا سائر الأقسام وأما الملكان فلم يثبت أنهما إنما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان
سائر الأنواع على ما قال الله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وأيضا فبتقدير أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع
إنما يكون كفرا إذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صوابا فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان
لأجل أن يصير المكلف محترزا عنه على ما قال الله تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة وأما الشياطين الذين علموا السحر
فكان مقصودهم اعتقاد حقيقته وهذه الأشياء فظهر الفرق المسألة الثامنة قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو ولكن الشياطين بتشديد لكن والشياطين
بالنصب على أنه اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع ... والاختيار
إن كان قبلها الواو فكان التشديد أحسن وإذا كان بغير واو فالتخفيف أحسن والوجه فيه أن لكن بالتخفيف تكون عطفا فلا يحتاج إلى الواو
لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا لأنها تعمل عمل إن أما قوله تعالى وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسائل
المسألة الأولى في قوله وما أنزل ... ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال القول الأول أنه عطف على السحر أي يعلمون الناس
السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضا القول الثاني أنه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين أي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على
ملك سليمان وما أنزل على الملكين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذي تتلوه الشياطين ومنه ما يؤثر في التفريق بين المرء وزوجه
وهو الذي أنزل على الملكين فكأنه تعالى أخبر عن اليهود بأنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما القول الثالث أن موضعه جر عطفا
على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكين وهو اختيار أبي مسلم وهو أنكر في الملكين
أن يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه الأول أن السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعبث
ولا يليق بالله إنزال ذلك الثاني أن قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على أن تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون
السحر لزمهم الكفر وذلك باطل الثالث كما لا يجوز في الأنبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأولى الرابع أن السحر لا ينضاف
إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة فكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر إلا الباطل المموه وقد جرت
عادته تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر إن الله سيبطله ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية منهجا آخر يخالف قول
أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر

مع أن المنزل عليهما كان من أبواب السحر وذكر أن المنزل عليهما كان من الشرع والدين وأنهما كانا يدعوان إلى الخير وأنهما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما إنما نحن فتنة
توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك فكانت طائفة تمتثل وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما أي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين
المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب أبي مسلم ب أن يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على
الملكين سحر لأن السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أنه مما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين
وقوله وما يعلمان من أحد جحد أيضا أي لا يعلمان أحدا بل ينهيان عنه أشد النهي وأما قوله حتى يقولا إنما نحن فتنة أي ابتلاء وامتحان
فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلانا بكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا أي ما أمرت به بل حذرته عنه واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت
حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها وذلك لأن عطف قوله وما أنزل على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه إلا لدليل منفصل أما قوله إن كان
السحر عليهما كان منزلا فكيف يليق بالله إنزاله قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب في إدخاله في الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه
كما قال الشاعر شعر عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه م ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه م قوله ثانيا إن تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين
كفروا يعلمون الناس السحر الجواب ثانيا أنه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما إذا اشتغل بتعليم السحر من يقول بإلهية الكواكب
ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق قوله ثالثا إنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم أنه لا يجوز
بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطاله قوله رابعا إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله
ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منهيا عنه وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فإنه يكون مأمورا به المسألة الثانية
قرأ الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي أيضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين أقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين
صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل وقيل غيرهما
أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه أ أنه لا يليق بالملائكة تعليم السحر ب كيف يجوز إنزال الملكين مع قوله تعالى ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم
لا ينظرون ج لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما في صورة رجلين أو لا يجعلهما كذلك فإن جعلهما في صورة رجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك
تجهيلا وتلبيسا وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة إنسانا بل ملكا من الملائكة وإن لم
يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والجواب عن الأول أنه سيأتي وجه الحكمة في إنزال الملائكة لتعليم السحر
وعن الثاني أن هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام وعن الثالث أن الله أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب
على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنسانا كما أن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الواجب على
من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه المسألة الثالثة إذا ثبت أنهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما
فروي عن ابن عباس أن الملائكة لما قالت أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فأجابهم الله بقوله إني أعلم ما لا تعلمون ثم إنه تعالى وكل عليهم جماعة من الملائكة
وهم الكرام الكاتبون وكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله إياهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم أضافوا إليها عمل السحر فازداد
تعجب الملائكة فأراد الله أن يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لأنزلهما إلى الأرض فأختبرهما فاختاروا
هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الإنس وأنزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر فنزلا فذهبت إليهما امرأة من أحسن النساء
وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فأبت أن تطيعهما إلا بعد أن يعبدا الصنم وإلا بعد أن يشربا الخمر فامتنعا أولا ثم غلبت الشهوة عليهما فأطاعاها في
كل ذلك فلما فعلا ما عاطيا الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت إن أظهر هذا السائل للناس ما رأى منا فسد أمرنا فإن أردتما الوصول إلي
فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما أقدما على القتل وطلبا المرأة فلم يجداها ثم إن الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا إلى الله تعالى
فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا فهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والأرض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان
أ أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني آدم أمر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها حتى هبطا إلى الأرض إلى أن كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة
وملكها إلى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما ب أن المرأة كانت فاجرة من أهل الأرض وقعا عليها بعد شرب الخمر وقتل النفس
وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي به كانا يعرجان إلى السماء فتكلمت به وعرجت إلى السماء ثم مسخها الله وجعلها هي الزهرة واعلم أن هذه الرواية
فاسدة مردودة غير مقبولة لأنه ليس في كتاب الله ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه أ ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي ب أن
قولهم إنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاسد بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما
بذلك ج أن من أعجب الأمور قولهم إنهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهما معاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في إنزالهما وجوه
أ أن السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس
أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك أن هذا من أحسن الأغراض والمقاصد ب أن العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر
متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف
ماهية السحر لأجل هذا الغرض ج لا يمتنع أن يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين أعداء الله والألفة بين أولياء الله كان مباحا عندهم أو مندوبا فالله تعالى بعث
الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وإيقاع الفرقة بين أولياء الله والألفة بين أعداء الله د أن تحصيل العلم
بكل شيء حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب أن يكون متصورا معلوما لأن الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه ه لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر
البشر على الإتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أمورا يقدرون بها على معارضة الجن و يجوز أن يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث
إنه إذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به إلى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر
على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله أن ينزل الملكين لتعليم السحر المسألة الرابعة قال بعضهم
هذه الواقعة إنما وقعت في زمان إدريس عليه السلام لأنهما إذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له
ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أن الله لا يبعث الرسول من الملائكة إلى الإنس في التعليم المسألة الخامسة هاروت وماروت عطف بيان للملكين
علمان لهما وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع على
هما هاروت وماروت أما قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان

وكان اسمها

السحر لا بعد التحريك ليبين من الحال به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض عليها ليتميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض منه ان يتميز به السحر عن المعجزة ولكنه يمكنك ان تتوصل به الى المفاسد والمعاصي فاياك بعد وقوفك عليه ان تستعمله فيما نهيت عنه او تتوصل به الى شيء من الاغراض العاجلة **اما قوله تعالى** فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين **الاول** ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد ان ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما **الثاني** انه يفرق بينهما بالتمويه والتحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة والله اعلم وحكم على الجملة **المسألة الثانية** انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استكانة المرء الى زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه تعالى بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى **اما قوله تعالى** وما هم بضارين به من احد الا باذن الله فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكر ذلك لانه من اعلى مراتبه ثم قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبهم وذمهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه **آ** قال الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر **ب** قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمي الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله معناه فاعلموا وقوله آذناك اي اعلمناك **ج** ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون **د** ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا بامر الله **اما قوله تعالى** ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ففيه مسائل **المسألة الاولى** انما ذكر لفظ الشرى على سبيل الاستعارة لوجوه **آ** انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلو الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله **ب** ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا **ج** انه لما استعمل السحر علمنا انه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى المحنة التي تحملها بقدرته على ذلك الاستعمال **المسألة الثانية** قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال رحمه الله يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص قال امية بن ابي الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم … الا سرابيل قطران واغلال

بقي في الآية سؤال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه **آ** ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون هذا جواب الاخفش وقطرب **ب** لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها **ج** لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله الكفار صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع وعلمت ولم تعلم

قوله تعالى ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم

اعلم ان الضمير في قوله تعالى ولو انهم آمنوا عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين قبيح افعالهم ... بقوله ... والتسمية جامعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية **اما قوله تعالى** آمنوا فاعلم انه تعالى لما ذكر قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلو الشياطين فانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات **اما قوله تعالى** لمثوبة من عند الله خير ففيه وجهان **الاول** ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى الجملة الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير **الثاني** يجوز ان يكون قوله ولو انهم آمنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله ايمانهم كأنه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدأ لمثوبة من عند الله خير **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم **اعلم** ان الله تعالى لما شرح قبائح افعال اليهود قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بين ههنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاخير من هذا الباب وههنا مسائل **المسألة الاولى** ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله يا ايها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القرآن قال ابن عباس رضي الله عنه وكان يخاطب في التوراة بقوله يا ايها المساكين فكأنه تعالى لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة وايضا فاسم المؤمن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله ان يعاملنا في الآخرة باحسن المعاملات **المسألة الثانية** انه لا يبعد في الكلمتين ان يكون المراد منهما واحدا ... ولكن ... الشافعي رضي الله عنه لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلو ... منع الله من قول راعنا وامر بقول انظرنا ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتماله على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها **آ** كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين وروي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي

بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها فنزلت هذه الآية **ب** قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم نهى الله عنها **ج** ان اليهود كانوا يقولون راعينا اي انت راعي غنمنا فنهاهم الله عنه **د** ان قوله راعنا مفاعلة من الرعي بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كأنهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا **ه** ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمه **و** ان قوله راعنا على وزن عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله عن هذه الكلمة **ز** ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى رعينا كدارع ولابن **اما قوله تعالى** وقولوا انظرنا ففيه وجوه **آ** انه من نظره اي انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسألوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل اكان النبي صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولوا هذا قلنا الجواب من وجهين **احدهما** ان هذه اللفظة قد يقال في خلال الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت **وثانيهما** انهم فسروا قوله لا تحرك به لسانك لتعجل به بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي واخذ القرآن فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل فيما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة ان يمهلهم فيما يخاطبهم الى ان يفهموا كل ذلك الكلام **ب** انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما في قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى **ج** قرأ ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا **اما قوله تعالى** واسمعوا فحصول السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذا المراد منه احد امور ثلاثة **احدها** فرغوا اسماعكم لما يقول النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة **وثانيها** اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم مثل سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا **وثالثها** اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تأكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يتكلم ومعنى العذاب الاليم قد تقدم **اما قوله تعالى** ما يود الذين كفروا **اعلم** انه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسائل **المسألة الاولى** من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق الخير والثالثة لابتداء الغاية **المسألة الثانية** الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون ان ينزل عليكم شيء من الوحي ثم انه تعالى بين ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه يختص برحمته ونبوته من يشاء وانه لا يرجح لامر الا لامر كاله

قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا فنزلت هذه الآية والكلام في هذه الآية مرتب على مسائل **المسألة الاولى** النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح آثار القوم اذا اعدمتها ونسخت الشمس الظل لانه قد يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنك تنقله اليه او تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين **آ** انه لا يمتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير **ب** ان اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فاذا مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام اولى **المسألة الثانية** قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان **آ** ان يكون ننسخ وانسخ بمعنى واحد **ب** انسخته جعلته ذا نسخ كما قالوا عجل الحجاج وكذا صلب رجلا واقبر فلانا اي جعله ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرأ ابن كثير وابو عمرو ننسأها بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يبيع ابو عمرو الهمزة في مثل هذا لان سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسأ الله اجله ونسأ في اجله اي اخره وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره النسأ في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم اكثرهم حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى نسوا الله فنسيهم ولم نجد له عزما اي فترك وقال تعالى فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا ولا خلاف ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما ننسك من آية او ننسخها وقرأ حذيفة ما ننسخ من آية او ننسكها **المسألة الثالثة** ما في هذه الآية جزائية مثلها في ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان **المسألة الرابعة** اعلم ان الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعده مع تراخيه عنه على وجه لولاه

الوحي

كما زنا بنا فقولنا طريق شرعي يعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع
الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم ان
يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله بفعل
واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي ثابتا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا المسألة الخامسة النسخ عندنا جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فان منهم
من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويحكى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه
بان الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا قلنا على اليهود الزاما امور اولها
جاء في التوراة ان الله قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا
تاكلوه ثم انه حرم على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات الثاني كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى
عليه السلام وقال منكروا النسخ اولا ان اقررتم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا تصح الا مع القول بالنسخ لانه جاز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما
الى زمان ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد صلى الله عليه وسلم فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف
بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد صلى الله عليه وسلم لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ
بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد صلى الله عليه
وسلم وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على
الالزامين المذكورين وايضا احتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى ان بين ان شرع عيسى عليه السلام في اللفظ الدال على ثبوت الشريعة
اما ان يقال انها دالة على دوام حكمها او على لا دوامها او ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام فان بين فيها ان ثبوتها على الدوام ثم بين ان
انها ما دامت كان ذلك خلفا وكذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزناه لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لانه
اقصى ما في الباب ان يقول صاحب الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى
وعيسى عليهما السلام مع انهما لم يدوما زال الوثوق وعند ذلك فالصورة ذاته قبل ولا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه
سينسخ فنحمله قلنا هذا ضعيف لوجوه أ ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم يجري مجرى بيان كلامين متناقضين
وانه سفه وعبث ب ان على هذا التقدير يبين الله ان شرعنا سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز
ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية جاز مثله في شرعنا ايضا وح لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ وايضا فلان ذلك من
الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر ولان فعل القرآن عن موضع وتنقل معارضته ولعل محمد
صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الموضع ولم ينقل واذا ثبت وجب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو انه تعالى نص في زمان موسى وعيسى
عليهما على ان شرعهما سيصير منسوخا لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لكان الاقرار بالحجة العظيمة فيه حيث
ولما رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يحصل التنصيص على ان شرعهما سيصير منسوخا واما القسم الثاني وهو ان يقال ان
الله نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت انه لو كان كذلك لوجب ان يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر
وايضا فبتقدير صحته كذلك لا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاء للغاية واما القسم الثالث وهو انه نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه
كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج
عن عهدة الامر فورود امر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للاول فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال وعلى ان ابا مسلم بهذا في كتاب
المحصول في الاصول تمسكا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والاستدلال به ضعيف لان ما هاهنا تفيد
الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على
انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه فالاقوى ان نعول في الاثبات بقوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وبقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب المسألة السادسة اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن وقال ابو مسلم بن بحر انه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه بوجوه أ ان هذه الآية وهي
قوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم عنه بوجوه الوجه الاول ان المراد بالآيات المنسوخة الشرائع التي في الكتب القديمة من
التوراة والانجيل كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن
تبع دينكم فابطل الله ذلك عليهم بهذه الآية الوجه الثاني المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب
الوجه الثالث انا بينا ان هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الآية اذا
اطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص
ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الآية مختص القرآن
بل التقرير ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتي بعده بما هو خير منه الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله امر المتوفى عنها زوجها
بالاعتداد حولا وذلك في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشر لقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت
عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل لسنة
او اقل او اكثر فجعل السنة مدة للعدة يكون زائلا بالكلية الحجة الثالثة امر الله بتقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون
من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روي
ان الله لم يتصدق غير علي كرم الله وجهه ويدل عليه ايضا قوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الحجة الرابعة انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الحجة الخامسة
قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال

بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر الجواب ان على ما ذكرتموه لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها
امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا الحجة السادسة قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما
انت مفتر والتبديل انما يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلائل لان كل
واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج ابو مسلم بان الله وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل
والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله المسألة السابعة المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة
فقط او هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها واما الذي يكون المنسوخ هو
التلاوة فقط فكما يروى عن عمر رضي الله عنه انه قال كنا نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي لو كان لابن آدم واديان
من مال لابتغى لهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي يكون المنسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة
رضي الله عنها ان في القرآن قد نزل في الرضاع عشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فالعشر منسوخ التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم ويروى
ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال او ازيد ثم وقع النقصان فيه المسألة الثامنة اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها
القول الاول ما ننسخ من آية نرفع تلاوتها او ننسها على نسخ التلاوة والحكم معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممتنع عقلا وشرعا اما العقل فلان القرآن لا بد من
اتصاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين
الاول ان النسيان يصح بان يأمر الله بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلوة او يحتج به فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي او ان
ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير بهذا الوجه منسيا عن الصدور الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ويروى فيه خبر انهم كانوا يقرأون السورة
فيصبحون وقد نسوها والجواب عن الثاني فان ذلك يكون معجزة انه معارض بقوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك اذا نسيت القول الثاني
ما ننسخ من آية اي نبدلها اما ان نبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما واما قوله او ننسها فالمراد نتركها كما كان فلا نبدلها وقد بينا ان النسيان
بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي نبدله والذي لا نبدله فانا نأتي بخير منها او مثلها القول الثالث ما ننسخ من آية اي ما نرفعها بعد انزالها او
على قراءة الهمزة اي نؤخرها عن انزالها من اللوح المحفوظ او يكون المراد نؤخر نسخها اي الحالة فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ
اي من الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معا او ننسها اي نتركها وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في
التلاوة فاما من قال بالقول الثاني فما ننسخ من آية اي ننسخها من اللوح المحفوظ او ننسها اي نؤخرها واما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها بان لا ننسخها فلا ننسخها
اما قوله ما ننسخ من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير ابي مسلم فانه حمله على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه اما قوله نأت بخير منها او مثلها ففيه
قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح وهذا الثاني اولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني اصلح من الاول فكان
الاول ناقص الصلاح فكيف امر الله به قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه قال السائل اذا علم ان الثاني كيف يستبطى ان هذه
الآية اكثر مسائل النسخ المسألة الاولى قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الآية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وان يأتي بعده
بما هو خير منه وبما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد خير من ثبوته في ذلك الوقت
ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل المسألة الثانية قال قوم لا يجوز نسخ
الشيء الى ما هو اثقل منه واحتجوا بان قوله نأت بخير منها او مثلها ينافي كونه اثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز ان يكون
المراد بالخير ما يكون اكثر ثوابا في الآخرة ثم الذي يدل على وقوعه ان الله نسخ في الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان
وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة واما نسخه الى الاخف
فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشر وكنسخ صلوة الليل الى التخيير فيها واما نسخ الشيء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة المسألة الثالثة
قال الشافعي رحمه الله الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه أ انه تعالى اخبر ان ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منها وذلك
يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه يفيد انه يأتيك بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وان
يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن ب ان قوله نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة
التي يأتي بها الرسول صلى الله عليه وسلم ج ان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرا من القرآن د انه قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
دل على ان الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة بان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك
الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الآية صريحة
في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية او على ظن كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير الذي هو بعده ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب
بالسنة بان آية الوصية للاقربين منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث وبان آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رحمه الله تعالى اما
الاول فضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية واما الثاني فضعيف ايضا لان عمر رضي الله عنه روى
ان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرآنا فلعل النسخ انما وقع به وعلم الكلام منه كون من خواص الفقه اما قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما اراد ولا مانع لما اختار المسألة الرابعة
استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان القرآن مخلوق من وجوه أ ان كلام الله لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان
يكون متأخرا عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ فلانه يجب ان يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق
ب ان الآية دلت على ان بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديما ج ان قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير يدل على ان المراد انه تعالى
هو القادر على نسخ بعضها والاتيان بشيء آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا اجاب الاصحاب عنه بان كونه
ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات
محدث قالت المعتزلة ذلك المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول محدث لانه زال
والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لانه حدث بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي

يقولون به يلزم أن يخرج محدثًا أجاب أصحابنا بأن قدرة الله كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند خروج العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق أو لم يبق فإن بقي يلزم أن يخرج القادر قادرًا على إيجاد الموجود وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزم منكم حدوث قدرة الله على الجهة التي ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقًا بأن العالم سيوجد فعند خروج العالم في الوجود إن بقي التعلق الأول كان جهلًا وإن لم يبق فيلزم منكم كون التعلق الأول حادثًا لأنه لو كان قديمًا لما زال وكون التعلق الثاني حصل بعد أن كان حادثًا فإذا عالمية الله لا ينفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما يجعلونه جوابًا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن هذا الكلام المسألة الخامسة واحتجوا أيضًا بقوله تعالى إن الله على كل شيء قدير على أن المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة قوله تعالى ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير اعلم أنه تعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على أنه تعالى إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكًا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا أنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكًا للخلق مستوليًا عليهم لا لثواب يحصل أو لعقاب يندفع قال القفال ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبلة فإنه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض والأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض الجهات أكثر حرمة من البعض إلا من حيث يجعلها هو تعالى له فإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو لمحض التخصيص والتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة فقال إنه تعالى قال أولًا ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ثم قال ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرًا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله مالك يوم الدين قوله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل اعلم أن هاهنا مسائل المسألة الأولى أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة وهي مفرقة لما جمعته أي كأنك قلت أيهم تقول اضرب أيهم شئت زيدًا أم عمرًا فإذا قلت أزيدًا أم عمرًا ضربت صح قلت زيدًا أو عمرًا والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام لأنها بمعنى بل والألف كقول العرب إنها لإبل أم شاء كأنه قال بل أهي شاء ومنه قوله تعالى أم يقولون افتراه أي بل يقولون قال الأخطل:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط ... غلس الظلام من الرباب خيالا

المسألة الثانية اختلفوا في المخاطب به على وجوه أحدها أنهم المسلمون وهو قول الأصم والجبائي وأبي مسلم واستدلوا عليه بوجوه أحدها قوله في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالإيمان وهذا الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين وثانيها أن قوله أم تريدون يقتضي معطوفًا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا فكأنه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم وثالثها أن المسلمين كانوا يسألون محمدًا صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن فيه خير عن البحث عنه ورابعها سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كانت للمشركين ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهًا كما لهم آلهة القول الثاني أنه خطاب لأهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهما قال إن عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من قريش فقال يا محمد والله لا أومن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعًا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء بأن تصعد ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابًا من السماء إلى بيت عبد الله بن أمية أن محمدًا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فإن لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن لك عند ذلك فأنزل الله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمدًا أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا أرنا الله جهرة وعن مجاهد أن قريشًا سألت محمدًا صلى الله عليه وسلم أن يجعل لهم الصفا ذهبًا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبني إسرائيل فأبوا ورجعوا القول الثالث المراد اليهود وهذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولأن الآية مدنية ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولأن المؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يسأله إذا كان متبدلًا كفرًا بالإيمان المسألة الثالثة ليس في ظاهر قوله أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل أنهم أتوا بالسؤال فضلًا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه إلى الروايات التي ذكرناها في أنهم سألوا المسألة الرابعة اعلم أن السؤال الذي ذكروه إن كان ذلك طلبًا للمعجزات فمن أين أنه كفر ومعلوم أن طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرًا وإن كان ذلك طلبًا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الأحكام فهذا أيضًا لا يكون كفرًا فإن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرًا فلعل الأولى حمل الآية على أنهم طلبوا المعجزات فإنهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال المسألة الخامسة ذكروا في سبب اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهًا أحدها أنه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل تلك الأحكام فمنعهم الله تعالى عنها وبين أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة وثانيها لما تقدم من الأوامر والنواهي قال لهم إن لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله عن أبي مسلم وثالثها لما أمر ونهى قال أتفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى والله أعلم قوله تعالى سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرآه في سواء الجحيم أي وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك أن من سلك طريقة الإيمان فهو جار على الاستقامة المؤدية إلى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه إنه ضل سواء السبيل قوله تعالى ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارًا حسدًا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير اعلم أن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لأنه روي أن فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس ونفرًا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد ألم تروا ما أصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم [illegible]

من الليل شيئًا غير أنه إذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أني لم أسمعه يقول إلا خيرًا فلما مرت الثلاث وكدت أن أحتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين أبي غضب ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل كثير عمل فما الذي بلغ بك ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما هو إلا ما رأيت فلما وليت دعاني فقال ما هو إلا ما رأيت غير أني لا أجد على أحد من المسلمين في نفسي غشًا ولا حسدًا على خير أعطاه الله إياه فقال عبد الله هذه التي بلغت بك وهي التي لا نطيق [illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دب إليكم داء الأمم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا أقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين [illegible] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه سيصيب أمتي داء الأمم قالوا وما داء الأمم قال الأشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج [illegible] إن موسى عليه السلام لما ذهب [illegible] رأى في ظل العرش رجلًا فغبطه بمكانه وقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه [illegible] فقال أحدثك من عمله ثلاثًا كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة [illegible] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لنعم الله أعداء قيل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله [illegible] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة يدخلون النار قبل الحساب بسنة الأمراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة وأهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد أما الآثار [illegible] حكي أن عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال إني أريد أن أعظك بشيء إياك والكبر فإنه أول ذنب عصي الله به إبليس ثم قرأ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس وإياك والحرص فإنه أخرج آدم من الجنة أمكنه الله من جنة عرضها السموات والأرض فأكل منها فأخرجه الله ثم قرأ اهبطوا منها وإياك والحسد فإنه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ثم قرأ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق قال ابن سيرين ما حسدت أحدًا على شيء من أمر الدنيا لأنه إن كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وإن كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير إلى النار [illegible] لا يضرك ما لم تعد به يدًا ولسانًا وقال معاوية كل الناس أقدر على رضاه إلا الحاسد [illegible] لا ينال من المجالس إلا مذمة وذلًا ولا ينال من الملائكة إلا لعنة وبغضًا ولا ينال من الخلق إلا جزعًا وغمًا ولا ينال عند النزع إلا شدة وهولًا ولا ينال عند الموقف إلا فضيحة ونكالًا المسألة الثانية في حقيقة الحسد إذا أنعم الله على أخيك بنعمة فإن أردت زوالها فهذا هو الحسد وإن اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة أما الأول فحرام بكل حال إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فإنك لا تحب زوالها من حيث إنها نعمة بل من حيث يتوسل بها إلى الفساد والشر [illegible] على الحسد ما ذكرنا من آيات أهل الكتاب وهي قوله ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارًا حسدًا من عند أنفسهم فأخبر أن حبهم زوال نعمة الإيمان حسد وقال ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وقوله إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان وذكر الله حسد إخوة يوسف عليه السلام وعبر عما في قلوبهم بقوله قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضًا يخل لكم وجه أبيكم فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وقوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا أي لا يضيق صدورهم ولا يغتمون فأثنى الله عليهم بعدم الحسد وقال تعالى في موضع الإنكار أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وقال تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين إلى قوله إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيًا بينهم قيل في التفسير حسدًا وقوله وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيًا بينهم فأنزل الله العلم ليجمعهم ويؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا إذ أراد كل واحد أن ينفرد بالرياسة وقبول القول قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قاتلوا قومًا قالوا نسألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله إلا نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد إسماعيل عليه السلام عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم إياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به إلى قوله أن يكفروا بما أنزل الله بغيًا أي حسدًا وقالت صفية بنت حيي للنبي صلى الله عليه وسلم جاء أبي وعمي من عندك فقال أبي لعمي ما تقول فيه قال أقول إنه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى قال أرى معاداته أيام الحياة فهذا حكم الحسد أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة والذي يدل على أنها ليست بحرام وجوه أولها قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقوله تعالى سابقوا إلى مغفرة من ربكم وإنما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان إلى خدمة مولاهما إذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها وثانيها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله مالًا فأنفقه في سبيل الله ورجل آتاه الله علمًا فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة أما الواجبة فكما إذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة فهاهنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك لأنه إن لم يحب ذلك كان راضيًا بالمعصية وذلك حرام وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالإنفاق في سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة وأما إن كانت تلك النعم من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم أن يحب زوالها عن الغير فأما أن يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن هاهنا دقيقة [illegible] فإذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر [illegible] ولعله المراد من قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ [illegible] المسألة الثالثة في مراتب الحسد قال الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله مراتب الحسد أربعة أحدها أن يحب زوال تلك النعمة وإن كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الخبث وثانيها أن يحب زوال تلك النعمة عنه إليه لرغبته في تلك النعمة مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له فالمطلوب بالذات حصوله فأما زوالها عن غيره فمطلوب بالعرض وثالثها أن لا يشتهي عينها بل يشتهي مثلها فإن عجز عن مثلها أحب زوالها لكي لا يظهر التفاوت بينهما ورابعها أن يشتهي لنفسه مثلها فإن لم يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان في الدنيا والمندوب إليه إن كان في الدين [illegible] المسألة الرابعة ذكروا للحسد سبعة أسباب السبب الأول العداوة والبغضاء فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام [illegible] ومهما أصابته نعمة ساءه ذلك لأنه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة [illegible] وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم

سيئة يفرحوا بها وكونوا قالوا ... واما غنمتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد بسبب البغض ربما افضى الى التنازع والتقاتل
التعن... فان واحدا امثاله اذا نال منصبا عاليا يتوقع ... ويمكنه تحمل ذلك فيبغيه ... ذلك المنصب وليس من غرضه ان يتكبر بل غرضه
ان يدفع كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه ج ان يكون فطبعه ان يتخذ من غيره ... ذكر الغير ليقدر على ذلك
الغرض ومن هذا الباب كان حسد اكثر الكفار للرسول صلى الله عليه وسلم اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف يطاطئ رؤوسنا فقالوا لولا نزل
هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال ... يصف قول قريش اهؤلاء من الله عليهم من بيننا ... د التعجب ...
الماضية ... قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشرين مثلنا ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا ... ابعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا ... ج الخوف من فوت المقاصد ... بين المتزاحمين على مقصود واحد فان كل
واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة ... الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة
في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الابوين ... التوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما

[illegible]

كان هودا او نصارى على توحيد اسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على اللفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو صال الجحيم وقرأ ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا
اما قوله تعالى تلك امانيهم فالمراد ان ذلك متمنياتهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك امانيهم وقولهم لن يدخل
الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها الى الاماني المذكورة وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم
اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الا الجنة الا من كان هودا او نصارى وتلك امانيهم اعتراض قال صلى الله عليه وسلم
الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال علي كرم الله وجهه لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى اما قوله تعالى قل
هاتوا برهانكم ففيه مسئلتان المسألة الاولى هات صوت بمنزلة هاء في معنى احضر المسألة الثانية دلت الآية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلا بد له
من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر من ادعى شيئا بلا شاهد لا بد ان يبطل دعواه اما قوله تعالى بلى
ففيه وجوه آ انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة ب انه لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت ان لمن اسلم وجهه لله برهانا ج كانه قيل لهم انتم على ما انتم
عليه لا تفوزون بالجنة بل ان غيرتم طريقتكم واسلمتم وجهكم لله فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة
لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى الطريقة المحمودة اما قوله تعالى من اسلم وجهه لله ففيه وجوه آ اسلم نفسه لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه

المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين على ما يعامل الله تعالى به ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو انه تعالى لما حول القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود وكانوا يمنعون الناس عن الصلوة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلي فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التأويل اولى من الذي قبله وذلك لان الله لم يذكر في الايات السابقة على هذه الاية الا مقابح افعال اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها مقابح افعالهم فكيف يليق بهذه الاية الواحدة ان يكون المراد منها مقابح افعال المشركين في صد الرسول صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام واما حمل الاية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلنا المسئلة الثانية في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه فاما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس فقال يتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد فقال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذكر الكفار وذمهم مرة وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين المسئلة الثالثة قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حيث قال منعوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجهان احدها هذا كمن يقول لمن اذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن اذى الصالحين وثانيها ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام في الحقيقة مساجد [illegible] المسئلة الرابعة قوله ان يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على اقوال الاول انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منع الناس ان يؤمنوا الثاني قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهة ان يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع المسئلة الخامسة السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين احدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم والتخريب فليس لاحد ان يقول كيف يصح ما ذكرتموه على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعائر العبادة يكون تخريبا له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلوة فخربته قريش لما هاجر المسئلة السادسة ظاهر الاية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال وهو ان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس اعظم من هذا الفعل والجواب عنه اقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه اما قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى ان ظاهر الكلام ان الذين منعوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها احدها ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله الا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرائص من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين عنها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم وثانيها ان هذا بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم الا خائفا يخاف ان يؤخذ فيعاقب ويقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج ابو بكر رضي الله عنه الا لا يحجن بعد العام مشرك وامر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم في حمل المنع على صرفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية وحمل هذا الخوف على ظهور امر الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن امته وثالثها ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال ورابعها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في امر يتضمن الخوف نحو ان يدخلوا للمحاكمة والمخاصمة والمحاجة لان كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وخامسها قال قتادة ومقاتل لا يدخل بيت المقدس احد من النصارى الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا وجع ضربا [illegible] بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في يد النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله تعالى في زماننا وسادسها ان قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وان كان بلفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله اما قوله لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال اخرون بالجزية في حق اهل الذمة وبالقتل في حق اهل الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل فان الذي ذكره الله تعالى يجري مجرى العقوبة من الخزي والاذلال فكل ما هذا صفته يدخل تحته ومن ذلك منعهم من الله على انهم على الكفر [illegible] العذاب العظيم [illegible] بما يجري مجرى النهاية في المبالغة لانه الذين قدم ذكرهم وصفهم باعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب العظيم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في احكام المساجد وفيه مسائل في بيان فضل المساجد ويدل عليه القران والاخبار والمعقول اما القران فايات احدها قوله وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا اضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا وثانيها قوله انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الاية تدل على ظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر وثالثها قوله في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال ورابعها هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهر الاية يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك لان الله قال ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في اعظم درجات الفسق وجب ان يكون الساعي في عمارته في اعظم درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روي في الصحيحين ان عثمان بن عفان رضي الله عنه اراد بناء المسجد فكره الناس ذلك واحبوا ان يدعه فقال عثمان رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية اخرى بنى الله له بيتا في الجنة وثانيها ما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال احب البلاد الى الله مساجدها وابغض البلاد الى الله اسواقها واعلم ان هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه ان الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله فاذا كان المسجد مكانا للذكر حتى ان الغافل عن ذكر الله اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على الدنيا وذلك يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان الذاكر اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع ب في فضل المشي الى المساجد ا قال ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله كانت خطوتاه احداهما تحط خطيئة والاخرى ترفع درجة رواه مسلم ب ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غدا او راح الى المسجد اعد الله له نزله في الجنة كلما غدا او راح اخرجاه في الصحيحين ج ابي بن كعب قال كان رجل ما اعلم احدا من اهل المدينة ممن يصلي الى

القبلة

القبلة ابعد منزلا من المسجد منه وكان لا تخطئه الصلوة مع النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما احب ان منزلي يلزق بالمسجد فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لك ما احتسبت اجمع اخرجه مسلم د جابر قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم انه بلغني انكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد قالوا نعم قد اردنا ذلك فقال يا بني سلمة دياركم تكتب اثاركم دياركم تكتب اثاركم رواه مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الاية نزلت في حقهم انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم ه عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم الناس اجرا في الصلوة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلوة حتى يصليها مع الامام اعظم اجرا من الذي يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيحين و عقبة بن عامر الجهني انه صلى الله عليه وسلم قال اذا تطهر الرجل ثم اتى المسجد يرعى الصلوة كتب له كاتباه او كاتبه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال اني محدثكم حديثا [illegible] وجلسائه في المسجد فقال ارفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه فقال لهم اني محدثكم حديثا ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلوة الامام انصرف وقد غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله مثل اجر من صلاها وحضرها ولا ينقص ذلك من اجرهم شيئا ط ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم الا ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلكم الرباط رواه مسلم ى قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا قال يا ابن اخي سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلوة بعد الصلوة يا ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيمة قال النخعي كانوا يرون ان المشي في الليلة المظلمة الى الصلوة موجبة يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القران والجهاد في سبيل الله يج ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له في الجنة بيتا من در وياقوت يد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة يه ابو سعيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله قال انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر يو عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه حق على الله ان يكرم من زاره فيها يز عن انس قال صلى الله عليه وسلم ان عمار بيوت الله هم اهل الله يح انس قال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في والمستغفرين بالاسحار صرفت عنهم يط عن انس قال صلى الله عليه وسلم اذا عاهة من السماء انزلت صرفت عن عمار المساجد ك كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الرب كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم كب الحسن قال [illegible] ياتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة كج ابو هريرة قال عليه الصلوة والسلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلوة الا دبرا [illegible] خشب بالليل صخب بالنهار كد ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين كه عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلوة يكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته كو روى عبد الله بن مبارك عن حكيم بن زريق بن حكيم قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله ابي حضور الجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن شهد دفنها فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي تسبح الله وتهلل وتستغفر لك الملائكة تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المساجد ا ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم ما امرت بتشييد المساجد [illegible] في بروج مشيدة وهي التي طولت بناؤها ب عمر رضي الله عنه امر ببناء مسجد وقال اكن الناس من المطر واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس ج روي ان عثمان رضي الله عنه راى اترجة من جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت د قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم ه قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلوة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس بن مالك لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم حتى ناتي المسجد الاخر فقال انس اي مسجد قالوا مسجد احدث الان فقال انس ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال سيأتي على امتي زمان يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة السلمي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد واسحق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب الرأي الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وعليها الصلوة والسلام قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك والله اعلم السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلوة ا ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث ب روي ان عثمان بن مظعون اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ائذن لنا في الاختصاء فقال صلى الله عليه وسلم ليس منا من خصى ولا اختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله قال يا رسول الله ائذن لنا في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد لانتظار الصلوة السابع في كراهية البيع والشراء في المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه صلى الله عليه وسلم نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلوة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول احمد واسحق وعطاء بن يسار كان اذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الاخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى جنب المسجد سماها البطيحاء وقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث كان رواه بن

في تزيين المساجد

على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلوة والانصات للخطبة ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلوة
واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن ابي هريرة قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد
لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال اذا رأيتم من يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي
ويدخل في هذا كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض السلف المسألة في المسجد وكان بعضهم يرى كراهية
ان لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد [illegible] عن اقامة الحدود في المساجد [illegible]
علي [illegible] وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان يقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة
او يتخذ سوقا ولم ير بعضهم القضاء في المسجد بأسا لان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني وامرأته في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه
وسلم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد الثامن في النوم في المسجد في
الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان
[illegible] وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد [illegible]
[illegible]

او ترك الظاهر من غير موجب الثاني [illegible]
المسجد الحرام [illegible] الثالث [illegible]
الرابع [illegible] وثانيها [illegible]
[illegible]
ثالثها [illegible]
احدها [illegible] وثانيها [illegible]
[illegible] ورابعها [illegible]
ان هو واجب التعظيم لقوله صلى الله عليه وسلم في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما [illegible]
الكفار من الحج فيه [illegible] وخامسها [illegible]
البيت [illegible]
وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع منه [illegible] المساجد واحتج ابو حنيفة
باموز الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه [illegible] الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ومن دخل
الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول الثالث [illegible]
[illegible] قوله تعالى ولله المشرق
والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في سبب نزول هذه الآية [illegible]
[illegible] انها انما نزلت في امر يختص بالصلوة [illegible]
[illegible] وثانيها انه ظاهر قوله فاينما تولوا [illegible] القبلة في الصلوة [illegible]
[illegible] احدها انه تعالى اراد به [illegible] استقبال بيت المقدس الى الكعبة

فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له تعالى ومخلوقة له فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى
جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من
جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة وثانيها انه لما حولت القبلة من بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الآية ردا عليهم
وهو قول ابن عباس [illegible] وثالثها [illegible] اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة
[illegible]
[illegible]
[illegible] ورابعها [illegible]
[illegible]
[illegible] وخامسها [illegible]
[illegible] وسادسها [illegible]
[illegible]
[illegible] وسابعها [illegible]
حيث يتوجه به راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] احدها في التطوع على الراحلة وثانيها [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فثم وجه الله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اولها [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وثانيها قال قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم
[illegible]
[illegible]
تولوا فثم وجه الله [illegible]
[illegible] وثالثها
[illegible] ورابعها [illegible]
[illegible] وخامسها [illegible]
[illegible] المسألة الثانية [illegible]
[illegible]
[illegible] المسألة الثالثة [illegible]
[illegible]
[illegible] المسألة الرابعة [illegible]
وجهين الاول [illegible]
[illegible]
[illegible] الوجه الثاني
[illegible]
[illegible]
تولوا فثم وجه الله [illegible] الاول [illegible]

الا لمن كان جسما الثاني انه وصف نفسه بكونه وسعا والسعة من صفات الاجسام والجواب ان المراد الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا لو حملناه هنا على العضو لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان محاذيا بالشرق لاستحال كذلك لو كان محاذيا للمغرب ايضا فلا بد فيه من التأويل ... وجوه الاول ان اضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله ... ولكل وجهة هو موليها ... الثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر: استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه والعمل ... الثالث ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله انما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوان الله ...

[illegible]

[illegible]

الثالث من التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب

قوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ⊙ واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين اعلم أنه تعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني إسرائيل ثم شرح قبائحهم في أديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ... شرع الله في نوع آخر من البيان وهو أن ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله والحكمة فيه أن إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضا مقرين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده ...

على الترك فلو كان خروجها واجبا لا خرج منها الا ما حصلت عن الحكمة التي يعرف ثبوتها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر فالعلم ان يصح منا تعقل احد التعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كانت التعلقات تعلقا واحدا لاستحال ذلك فاذا ثبت ان الواحد يستحيل ان يكون معلوما من هو عند ذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع الجزئيات لكان له تعلقات غير متناهية وكان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين يلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لانه يوجب حصول ما لا نهاية له من الاشياء معينة عن نقصان عشرة منها فالناقص متناه والزائد زائد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهيا فاذن وجود امور غير متناهية محال فان قيل الوجود هو العلم وهذه التعلقات امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون عالما في نفس الامر وذلك محال وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم الله عددها ام لا فان كان يعلم عددها فهي متناهية لان كل ما له عدد معين فهو متناه وان لم يعلم عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم على التفصيل ورابعها ان كل معلوم فهو متميز في العلم عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذا كل معلوم فهو متناه واما هو غير متناه يستحيل ان يكون معلوما وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه والانتساب بين الشيئين يعتبر تحققهما في نفسهما فاذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال ان يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة والشيء المتشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن متشخصا البتة فاستحال كونه متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الكلام وارد ونحن نعرض على كلامنا [illegible] فالمقام يقرره المتكلم [illegible] الوجوه العقلية ثم يعلم ان الحاجة بنا الى صرف الآية عن ظاهرها [illegible] اما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه تعالى يعلم الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها يصح ان تكون معلومة لنا فوجب ان تكون معلومة لله تعالى انما قلنا انها معلومة لنا لانا نعلم ما قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع بل كلها الامكان وانما قلنا انه لما صح ان يكون معلوما وجب ان يكون معلوما لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم امر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فوجب حصول التخصيص فلم يحصل التخصيص وذلك محال فوجب ان لا يتعلق بشيء من المعلومات اصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها فهو المطلوب اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لا يرفع القدرة واما الشبهة الثانية فالجواب عنها انه ينتقض بمراتب الاعداد فانه لا نهاية لها واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها انه تعالى يعلم عددها ولا يلزم من ثبات الجهل لانه انما يجهل لو كان لها عدد معين ثم انه تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا انه تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فبقي ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالمة عن المعارض وبالله التوفيق المسألة الثالثة اعلم ان الضمير لا بد وان يكون عائدا الى المذكور السابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه القسم الاول وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول اما الشعر فقوله شعر جزى ربه عني عدي بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل اما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقديم اي واحد منهما كان على الآخر في اللفظ ثم اجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يتقدم مع ان ذلك التقديم جائز القسم الثاني وهو ان يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه القسم الثالث وهو ان يكون الضمير متقدما لفظا متأخرا معنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لان المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا القسم الرابع ان يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذ ابتلى رب ابراهيم ابراهيم الا ان الامر وان كان بحسب المعنى كذلك لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا لا جرم كان جائزا حسنا المسألة الرابعة قرأ ابن عامر ابراهام بالف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما لغتان وكذلك ابو حاتم وقرأ ابن عباس وابو حنيفة ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن ام لا المسألة الخامسة اختلفوا في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات ام لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بابعاث محمد صلى الله عليه وسلم [illegible]

التكليف

التكليف وهو ما كان على الوجه احدها قال ابن عباس رضي الله عنهما هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد اما التي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الرأس وقص الشارب والسواك واما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة التائبون الى آخر الآية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخرها وعشر في المؤمنين قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروي وعشر في سأل سائل الى قوله والذين هم على صلاتهم يحافظون فجعلها اربعين سهما عن ابن عباس وثالثها امره بمناسك الحج كالطواف والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس ورابعها ابتلاه بسبعة اشياء بالشمس والقمر والكوكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال تعالى وابراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرة الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمروذ والصلوة والزكوة والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله كلفة ومشقة فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية وجب القول بالكل ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف المسألة السادسة قال القاضي هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لانه تعالى نبه على ان قيامه عليه الصلوة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها لا جرم اعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسألة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر فانه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه يروى انه عليه السلام ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة السمعية الباهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله فأتمهن انه سبحانه وتعالى علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه خلعة الامامة والنبوة المسألة السابعة الضمير المستكن في فأتمهن في احدى الروايتين لابراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التأدية من غير تفريط وتوان ونحوه وابراهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى بمعنى فاعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئا اما قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بك في دينك وفيه مسائل المسألة الاولى ذكر اهل التحقيق ان المراد من الامام ههنا النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه وجوه احدها ان قوله للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وان يكون نبيا وثالثها ان الانبياء عليهم السلام ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم [illegible] قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفاء ايضا ائمة لانهم رتبوا في المحل الذي يجب على الخلق اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ايضا ائمة لهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في صلوته لزمه الائتمام به قال النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا من يؤتم به في الباطل قال تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناول هذا الا على سبيل التقييد فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود بالحق فاما المعبود بالباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال تعالى فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال فانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في اعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وان تكون تلك النعمة من اعظم النعم ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة المسألة الثانية ان الله تعالى وعده بان يجعله اماما للناس وحقق الله تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة اختلافها ونهاية تنافيها يعظمون ابراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه السلام وقال الله تعالى في كتابه الكريم ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقال في آخر سورة الحج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في آخر صلوتهم وارحم محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وآل ابراهيم المسألة الثالثة القائلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلمنا ان المراد منها مطلق الامامة لكن الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه وانما النزاع في انه هل تثبت الامامة بغير النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالاثبات المسألة الرابعة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال اما قوله ومن ذريتي ففيه مسائل المسألة الاولى الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر وهو ان يكون منسوبة الى الذر المسألة الثانية قوله ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيدا المسألة الثالثة قال بعضهم انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبياء فاراد ان يعلم ان ذلك هل يكون في كلهم او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال آخرون انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام لما لم يعلم على وجه المسألة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا ينالها الظالمون منهم فان قيل

هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي او لم يكن مأذونا فيه فان اذن الله في هذا الدعاء فلم رد دعاءه وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا
قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلام طلب ان يكون بعض ذريته ائمة للناس وقد حقق الله اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحق
ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وايوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى عليهم الصلوة والسلام وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته
الذي هو افضل الانبياء والائمة عليهم السلام اما قوله تعالى قال لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة وحفص عهدي الظالمين باسكان الياء
والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك لا يناله عهدي المسئلة الثانية ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا
هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا والا فلا وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطاء وثالثها طاعتي عن الضحاك
ورابعها اماني عن ابي عبيد والقول الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا
عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة المسئلة الثالثة الآية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب
لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل اما كان ابراهيم عليه السلام عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين
الله ان فيهم من هذا حاله وان النبوة لا تحصل الا لمن ليس بظالم والله اعلم المسئلة الرابعة الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في
امامة ابي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما من ثلثة اوجه الاول ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين
فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت انهما لا ينالان عهد الامامة
البتة ولا في شيء من الاوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذا ما لم يعرف ان ابا بكر وعمر
ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب ان لا يحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين
بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الامامة فيلزم ان لا ينالهما
عهد الامامة واما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه
الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا من وجد منه الظلم اعم
من قولنا من هو موجد منه الظلم في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم مشترك بين
القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي
يدل عليه نظرا الى الادلة الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق وهو غير حاصل حال كونه نائما فدل على
انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون [illegible]
ظالما لظلم وجد من قبل وايضا الكلام عبارة عن حروف متوالية والمشي عبارة عن خطوات متوالية في احيان متعاقبة فمجموع تلك الاشياء
لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي ومثالهما حقيقة في شيء اصلا وانه
باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف انه لا يسلم
على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا
والتائب من المعصية لا يسمى عاصيا وكذا القول في نظائره الا ترى الى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم
على الظلم وقوله تعالى ما على المحسنين من سبيل معناه ما اقاموا على الاحسان على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الآية النبوة فمن كفر بالله
طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة المسئلة الخامسة قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفسق
الطاري هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح ان تعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول
ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله فوجب ان يكون المراد بهذا العهد
هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فيصير الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما
قلناه فان قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون
بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة
معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق
وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام الوجه الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا
الشيطان يعني الم آمركم وقال الله تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره فنقول
لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله ولما بطل الوجه
الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله وغير مقتدى بهم
فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق
ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلوة وان كان هو بحيث لو اقتدي به لا تفسد صلوته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب
ابي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط
كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد
اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا فلما خيف
عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور
الى مثل ذلك فعد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور وقصته في امر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرا في
وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة
ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان احكامه نافذة والصلوة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في
نفسه يمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة ولا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان

القاضي ان يكون عدلا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على
من امتنع من قبول احكامه لكانت قضاياه نافذة وان لم تكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان المسئلة السادسة الآية تدل على عصمة الانبياء
عليهم السلام من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك فاذا
دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان تدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي
الظالمين فهذا العهد ان كان نبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم
به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين المسئلة السابعة اعلم انه تعالى بين ان له معك عهدا ولك معه عهدا وبين
انك ان وفيت بعهدك فانه يفي بعهده فقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ثم في سائر الآيات افرد عهدك بالذكر وافرد عهده ايضا
بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين آمنوا اوفوا
بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده فقال ومن اوفى بعهده من الله
ثم بين كيفية عهده مع آدم عليه السلام فقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده لنا فقال الم اعهد
اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده مع الانبياء فقال وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ثم بين في هذه الآية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال
لا ينال عهدي الظالمين فهذه المعاهدات جرت بيننا وبينه ثم هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك
ليس الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذي التزمه الله من جهته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد
من نفسه الا نقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشرع في معاقد هذا الباب فنقول اول انعامه عليك انعام الخلق
والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وبين تعالى انه بريء من الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق
وقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل
التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك
وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا فاذا لم تشتغل بالخدمة والطاعة فقد نقضت عهد العبودية مع انه تعالى وفى بعهد الربوبية
وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه
ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها
انه تعالى اعطاك اعظم النعم وهي نعمة لو فاتتك لكنت شقي الاشقياء ابد الآبدين ثم هذه النعمة من الله لقوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان هو يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره
على ما اعطاك من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك
ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك ان يعطيك اصناف النعم وقد فعل وعهدك معه ان تصرف نعمه في سبيل مرضاته وانت
ما فعلت ذلك كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين
ثم انك توسلت بها الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على خدمته وانت
تخدم غيره فانظر الى السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك تحضر في خدمته وتبقى مشغولا بخدمة بعض السقاط كيف تستوجب
الادب والمقت فكذا ههنا والله اعلم واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه تعالى بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية
لما قدرنا على ذلك فانا من اول الخلقة الى آخر العمر ما انفككنا لحظة واحدة عن انواع نعمه على ظاهرنا وباطننا وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا
على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها بل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه مع غاية غفلتنا وتقصيرنا لم يقطع عنا انواع النعم
والكرم فكنا من اول عمرنا الى آخره لا نزال نتقلب في دركات النقصان والتقصير واستحقاق الذم وهو تعالى لا يزال يزيد في الاحسان واللطف والكرم
واستحقاق الحمد والثناء فاذا كلما كان تقصيرنا اشد كان انعامه علينا اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره
اقبح واسوأ فلا يزال يزداد قبائح افعالنا ومحاسن افعاله على سبيل الدوام بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم انه تعالى قال في هذه الآية لا ينال عهدي الظالمين
وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والعجز والتقصير
فلك بفضلك العميم ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة
وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه
اذ كانتا تدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم قوله البيت اراد نفس الكعبة
لانه وصفه بكونه مثابة وامنا وهذا يصف جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة
والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذا قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد منه
منعهم من الحج وحضورهم مواضع النسك وقال في آية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال حكاية عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا
فدل هذا على انه وصف البيت بالامن فاقتضى جميع الحرم والسبب فيه انه اطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله لان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت
جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله مثابة للناس ففيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال
ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب اليه عقله اي رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا اي عادوا جماعات والثواب من هذا اخذ كان ما اخرج
من ماله بعمله فقد رجع اليه والمثابة جمع الماء في سفلها قال القفال قيل ان مثابة ومثابا لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء
والزجاج وقيل الهاء انما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة مثوبة مفعلة المسئلة الثانية قال الحسن معناه
انهم يثوبون اليه كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى منه وطره فهم يعودون اليه قال الله فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل
مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله فما معنى قوله وجعلنا

البيت مثابة للناس قلنا اما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذا لا يتجه على قولنا فى هذه المسألة واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه
فى القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والاخرة اما منافع الدنيا فلان اهل الشرق
والغرب يجتمعون هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطريق والبلاد
ومشاهدة الاحوال المختلفة فى الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه فى النسك والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له
والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة فى ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه فيستوجب بذلك ثوابا عظيما والله اعلم المسألة الثالثة تمسك
بعض اصحابنا فى وجوب العمرة بقوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا ووجه الاستدلال به ان قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس
اخبار ومعناه الامر فوجب تحصيله بصفة كونه مثابة ولكن لا يمكن اجراء الاية على ظاهر المعنى لان كونه مثابة للناس صفة متعلقة باختيار الناس وما يتعلق
باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الاية على ظاهرها وجب حملها على الوجوب لانا ان حملناه على الوجوب كان
ذلك اقتضى المصير وتركه كرها ورغما وان حملناه على الندب فثبت انه تعالى اوجب العود اليه مرة بعد اخرى ودلت الاية على ان هذا الوجوب
لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحقيقه فى الطواف وجب القول بالعمرة لانه ليس الا هى واكثر من تكلم فى احكام القرآن طعن فى دلالة هذه الاية على هذا
المطلوب وتحرير بيان دلالتها عليه ما ذكرناه ههنا اما قوله وامنا اى موضع امن ثم لا شك ان قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا
خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه جعل اهل الحرم آمنين من القحط
والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شئ ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عن عدم
وقوع القتل فى الحرم لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى
يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثانى ان نحمله على الامر على سبيل التأويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان
يجعلوا ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل فكان البيت محرما بحكم الله وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يهيجون على احد التجأ اليه وكانوا يسمون
قريشا اهل الله تعظيما له ثم يعثر فيه على الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبى خارج الحرم فيفر الظبى منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبى الحرم لم يتبعه
الكلب وروت الاخبار فى تحريم مكة قال صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما احلت لى ساعة من
نهار وقد عادت حرمتها كما كانت ثم ذهب الشافعى رضى الله عنه الى ان المعنى انها لم تحل لاحد بان ينصب الحرب عليها وان ذلك احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فاما من دخل البيت ممن يجب عليه الحدود فقال الشافعى ان الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى الى خروجه من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد
فى الحل فان لم يخرج حتى قتل فى الحرم جاز وكذا من قاتل فى الحرم جاز قتاله فيه وقال ابو حنيفة لا يجوز احتج الشافعى بانه عليه السلام امر
بقتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بقتل ابى سفيان فى داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعى وهذا فى الوقت الذى كانت
مكة محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شئ وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة بهذه الاية وجوابه
عن قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا فيه وهذا ويمكن ان يكون امنا عن القحط وان يكون امنا عن نصب الحرب وان يكون امنا عن اقامة
الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل بل حمله على الامن من القحط والافات اولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ
الخبر على معنى الامر وفى سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان قول الشافعى اولى اما قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ففيه مسائل المسألة الاولى
قرأ ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائى واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر ونافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما القراءة الاولى فقوله
واتخذوا عطف على ماذا وفيه اقوال الاول انه عطف على قوله اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام
ابراهيم مصلى الثانى انه عطف على قوله انى جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك انى جاعلك
للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله وقال كقوله واذ رفعنا فوقكم الطور
خذوا ما اتيناكم بقوة الثالث ان هذا امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وهو كلام معترض فى خلال ذكر
قصة ابراهيم عليه السلام وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والتقرير انا لما شرفناه ووصفناه
بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما فى هذا الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرأ
واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابراهيم عليه السلام انهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على واذ جعلنا البيت مثابة واذ اتخذوه
مصلى المسألة الثانية ذكروا اقوالا فى ان مقام ابراهيم عليه السلام اى شئ هو القول الاول انه موضع الحجر الذى قام عليه ابراهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا
وجهين احدهما انه هو الحجر الذى كانت زوجة ابراهيم اسمعيل عليه السلام وضعته تحت قدم ابراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم
عليه الصلوة والسلام رجله عليه وهو راكب فغسلت احد شقى رأسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله فى الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى
فغاصت رجله ايضا فيه فجعله الله من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع بن انس وقتادة وثانيهما ما روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
ان ابراهيم عليه السلام كان يبنى البيت واسمعيل عليه الصلوة والسلام يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف
ابراهيم عليه السلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابراهيم عليه السلام القول الثانى ان مقام ابراهيم عليه السلام الحرم كله وهو قول مجاهد القول الثالث
انه عرفة ومزدلفة والجمار وهو قول عطاء القول الرابع الحج كله مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه
وجوه الاول ما روى جابر انه صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند
ذلك الموضع تدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا الثانى ان هذا الاسم فى العرف مختص بذلك الموضع والدليل عليه ان سائلا لو سأل
المكيين بمكة عن مقام ابراهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع الثالث ما روى انه صلى الله عليه وسلم مر بالمقام ومعه عمر رضى الله عنه فقال يا رسول الله
اليس هذا مقام ابينا ابراهيم قال بلى قال افلا نتخذه مصلى قال لم اومر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الاية الرابع ان الحجر صار تحت
قدميه فى رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابراهيم عليه السلام وذلك من اظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابراهيم عليه السلام فكان اختصاصه بابراهيم
اولى من اختصاص غيره به فكان اطلاق هذا الاسم عليه اولى الخامس انه تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وليس للصلوة تعلق بالحرم ولا بسائر
المواضع الا بهذا الموضع فوجب ان يكون مقام ابراهيم هو هذا الموضع والسادس ان مقام ابراهيم هو موضع قيامه وثبت بالاخبار انه قام على هذا
الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على مقام ابراهيم عليه السلام عليه يكون اولى ولهذا قال القفال ومن فسر مقام ابراهيم على الحجر

[illegible]

فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر فى ثوب ثم ترفع جميع القبائل كلهم فرفعوه ثم اخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهرى قال بلغنى انهم وجدوا
فى مقام ابراهيم عليه السلام ثلث صفوح فى كل صفح منها كتاب فى الصفح الاول انا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها
بسبعة املاك حنفا وباركت لاهلها فى اللحم واللبن وفى الصفح الثانى انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى من وصلها
وصلته ومن قطعها قطعته وفى الثالث انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه المسألة الخامسة
فى فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه قال قال النبى صلى الله عليه وسلم الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا
ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفى وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم انه كان
اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك وعن ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم ليأتين هذا الحجر يوم القيمة له عينان يبصر بهما
ولسان ينطق به ويشهد على من استلمه بحق وروى ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه انتهى الى الحجر الاسود فقال انى لاعلم انك حجر لا تضر
ولا تنفع ولولا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك اخرجاه فى الصحيح اما قوله وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل
[illegible] بها انا الزمناهما ذلك وامرناهما امرا وثقنا عليهما فيه وقد تقدم معنى العهد والميثاق اما قوله ان طهرا بيتى ففيه
ان يراد بالتطهير من كل امر لا يليق بالبيت فاذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار واذا كان موضع العبادة و
الاخلاص وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا بيتى ابنيا
وطهراه من الشرك واسساه على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على تقوى من الله وثانيها عرفا الناس ان بيتى طهرة لهم متى حجوه وزاروه وقاموا
به ومجاوره اجعلاه طاهرا عندهم كما قال الشافعى يطهره ابو حنيفة يجيئه وثالثها ابنياه ولا تدعا احدا من اهل الريب والشك

يزاحم الطائفين فيه بل اقرأه على طهارته من اهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذا التأويل مبنى على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع
تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فمعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات فكذا البيت المأمور بتطهيره
خلق طاهرا ورابعها معناه نظفا بيتى من الاوثان والشرك والمعاصى ليقتدى الناس بكما فى ذلك وخامسها قال بعضهم ان موضع البيت قبل
البناء كان يلقى فيه الجيف والاقذار فامر الله تعالى ابراهيم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهو ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير
تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن ان يجاب عنه بانه سماه بيتا لانه علم ان مآله الى ان يصير بيتا ولكنه مجاز اما قوله تعالى للطائفين والعاكفين
والركع السجود ففيه مسائل المسألة الاولى العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشىء واقام عليه فهو عاكف وقيل يعكف اذا اقبل
عليه لا يصرف عنه وجهه المسألة الثانية فى هذه الاوصاف الثلاثة قولان الاول وهو الاقرب ان يحمل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف ان يكون
غير المعطوف عليه فيجب ان يكون الطائفين غير العاكفين والعاكفين غير الركع السجود لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفين من يقصد البيت حاجا او معتمرا
فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقيم هناك ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلى هناك القول الثانى وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا
فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود المسألة الثالثة هذه الآية تدل على امور احدها انا اذا فسرنا الطائفين
بالغرباء فحينئذ تدل الآية على ان الطواف للغرباء افضل من الصلوة لانه تعالى خصهم بالطواف دل على ان لهم مزية فضل واختصاص وعن
ابن عباس ومجاهد وعطاء رضى الله عنهم ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلوة لاهل مكة افضل وثانيها تدل الآية على جواز الاعتكاف فى البيت
وثالثها تدل على جواز الصلوة فى البيت فرضا كانت او نفلا اذ لم تفرق الآية بين شىء منها وهو خلاف قول مالك فانه يمنع من جواز فعل الصلوة
المفروضة فى البيت فان قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك لانه تعالى لم يقل والركع السجود فى البيت كما لم تدل الآية على جواز فعل الطواف فى جوف البيت
وانما دلت على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعله الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت سواء كان
ذلك فى البيت او خارجا عنه وانما اوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو ان يطوف بالبيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف فى
جوفه والله تعالى انما امر بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وايضا المراد لو كان التوجه اليه للصلوة لما كان للامر بتطهير
البيت للركوع والسجود وجه اذا كان حاضرو البيت والغائبون عنه سواء فى الامر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من اجزائه والجواب ان المتوجه الواحد يستحيل ان يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وان يكون
متوجها الى جزء من اجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب ان يجزيه ورابعها ان قوله للطائفين يتناول مطلق
الطواف سواء كان منصوصا عليه فى كتاب الله كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق او ثبت حكمه بالسنة او كان من المندوبات والله اعلم بالصواب

قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم
اضطره الى عذاب النار وبئس المصير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال ابراهيم عليه السلام التى حكاها الله تعالى ههنا قال القاضى فى هذه الآيات تقديم
وتأخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن الا بعد دخول البيت فى الوجود والذى ذكره من بعد وهو قوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت وان كان
متأخرا فى التلاوة فهو متقدم فى المعنى وفى الآية مسائل المسألة الاولى ما المراد بدعاء ابراهيم عليه السلام للمؤمنين من سكانه بالامن
والتوسعة بما يجلب الى مكة لانه بلد لا زرع فيه ولا غرس فلولا الامن لم يجلب اليها من النواحى وتعذر العيش فيها ثم ان الله تعالى اجاب دعاءه وجعله
آمنا من الآفات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله كما فعل باصحاب الفيل وههنا سؤالات السؤال الاول اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب
الكعبة وقصد اهلها بكل سوء وتم له ذلك الجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا آخر السؤال الثانى
المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد آمنا كثير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها الجواب
عنه من وجوه احدها ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من اعظم اركان الدين فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهله
لطاعة الله تعالى واذا كان البلد بضد ذلك كانوا على ضد ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق آمنة و
الاقوات هناك رخيصة وثالثها لا يبعد ان يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف
المكرمة فيكون الامن والخصب سبب اتصاله بتلك الطاعة المسألة الثانية بلدا آمنا يحتمل وجهين احدهما مأمون فيه كقوله تعالى فى عيشة راضية اى مرضية
وثانيهما ان يكون المراد اهل البلد كقوله تعالى واسئل القرية اى اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد المسألة الثالثة اختلفوا
فى الامن المسئول فى هذه الآية على وجوه احدها سأل الامن من القحط لانه اسكن اهله بواد غير ذى زرع ولا ضرع وثانيها سأل الامن من الخسف والمسخ
وثالثها سأل الامن من القتل وهو قول ابى بكر الرازى واحتج عليه بانه عليه السلام سأل الامن اولا ثم سأل الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من
القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال فى هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق اهله من الثمرات وقال فى آية اخرى رب اجعل هذا البلد
آمنا ثم قال فى آخر القصة ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم ان هذه الحجة ضعيفة فان لقائل ان يقول
لعل الامن المسئول هو الامن من الخسف والمسخ او لعله الامن من القحط ثم الامن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو
بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال الثانى طلب التوسعة العظيمة المسألة الرابعة اختلفوا فى ان مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة
ابراهيم عليه السلام او انما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون انها كانت كذلك ابدا لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة يوم خلق السموات
والارض وايضا قال ابراهيم عليه السلام ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضى انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابراهيم
عليه السلام اكده بهذا الدعاء وقال آخرون انها صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم انى
حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة والقول الثالث انها كانت حرما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذى صارت به حرما بعد دعوة ابراهيم فالاول بمنع الله من
الاصطلام وبما جعل فى النفوس من التعظيم والثانى بالامر على السنة الرسل صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين المسألة الخامسة قال فى هذه السورة
بلدا آمنا على التنكير وقال فى سورة ابراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا
فكانه قال اجعل هذا الوادى بلدا آمنا لانه تعالى حكى عنه انه قال رب انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادى
بلدا آمنا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذى صيرته بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل آمنا
والثانى ان يكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا آمنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما

حارا وهذا انما تذكره للمبالغة فى وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا بلدا آمنا معناه اجعله من البلدان الكاملة
فى الامن واما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة والله اعلم اما قوله وارزق اهله من الثمرات ففيه انه عليه السلام سأل ان يدر
على ساكنى مكة اقواتهم فاستجاب الله له فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شىء اما قوله تعالى من آمن منهم بالله فهو
بدل من قوله اهله يعنى وارزق المؤمنين من اهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى اعلمه
ان منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدى الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص
والقياس اما النص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الكافرين واما القياس فمن وجهين الاول انه لما سأل الله تعالى ان يجعل الامامة فى ذريته قال
الله لا ينال عهدى الظالمين فصار ذلك تأديبا له فى المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين فى باب الامامة لا جرم خصص المؤمنين بهذا
الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه
لا بد فى الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدى عن الله امره ونهيه ولا تأخذه فى الدين لومة لائم وسطوة جبار
اما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه الوجه الثانى
يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوى فى ظنه انه ان دعا للكل كثر فى البلد الكفار فيكون فى غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج
فخص المؤمنين بهذا السبب بالدعاء اما قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة
من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف المسألة الثانية امتعه قيل بالرزق وقيل
بالبقاء فى الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله او يخرجه عن هذه الديار ان قام على الكفر وقيل انه كان قال ان كنت خصصت
بدعائك المؤمنين فانا امتع الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا امتعهم كما اتفضل به على المؤمنين الى ان يتم عمره فاقبضه ثم اضطره فى
الآخرة الى عذاب النار ويجعل ما رزق الكافرين فى دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا فى مدة عمره وهى مدة واقعة فيما بين الاولى والابد وهو
بالنسبة اليها قليل والحاصل انه تعالى بين ان نعمة المؤمنين فى الدنيا موصولة بالنعمة فى الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته فى الدنيا تنقطع عند
الموت وتخلص منه الى الآخرة المسألة الثالثة ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان فى الاضطرار قولين احدهما ان تفعل به ما يتعذر عليه
الفكاك منه وههنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون فى النار على وجوههم يقال اضطرته الى الامر اى الجأته اليه وحملته
عليه من حيث كان يكرهه فقالوا ان اصله من الضر وهو ادناء الشىء من حضرة المرأة لدنوها وقربها وثانيهما ان الاضطرار هو ان يصير الكافر
بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك
الاكل فعله فيكون المعنى انه تعالى يلجئه الى ان يختار النار والاستقرار فيها بان يعلمه بانه لو رام التخلص منها لمنع منه لان من هذا حاله يحصل ملجأ الى الوقوع
فى النار ثم بين تعالى ان ذلك بئس المصير لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده والله اعلم قوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت
واسمعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا انك انت التواب الرحيم
ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التى حكاها الله تعالى
عن ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وهو انهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة انواع من الدعاء ثم هنا مسائل المسألة الاولى قوله تعالى واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد
جمع قاعدة وهى الاساس والاصل لما فوقه وهى صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه قعدك الله اى اسئل الله ان يقعدك اى يثبتك ورفع الاساس البناء عليها
لانها اذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان المراد بها ساقات البناء لان كل ساق قاعدة للذى يبنى عليه
ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع ساقا فوق ساق فقد رفع الساقات المسألة الثانية الاكثرون من اهل الاخبار على
ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روينا فيه من الاحاديث واحتج بقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت فان هذا صريح فى ان
تلك القواعد كانت موجودة متهدمة الا ان ابراهيم رفعها وعمرها المسألة الثالثة اختلفوا فى ان اسمعيل هل كان شريكا لابراهيم عليه السلام فى رفع قواعد
البيت وبنائه فقال الاكثرون انه كان شريكا له والتقدير واذ يرفع ابراهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسمعيل على ابراهيم فلا بد وان يكون
ذلك العطف فى فعل من الافعال التى سلف ذكرها ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون اسمعيل معطوفا على ابراهيم فى ذلك ثم اشتراكهما
فى ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يشتركا فى البناء ورفع الجدران وثانيهما ان يكون احدهما بانيا والآخر يرفع اليه الحجر والطين ويهيئ له الادوات والآلات وعلى
الوجهين يصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول ادخل فى الحقيقة ومنهم من قال ان اسمعيل عليه السلام كان فى ذلك الوقت طفلا صغيرا وروى عن
على كرم الله وجهه انه لما بنى البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا فقال الى الله فعطش اسمعيل عليه السلام فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام
فحفر الارض باصبعه فنبع زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأ واسمعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون
اسمعيل شريكا فى الدعاء لا فى البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على ان الله ما قبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت
فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بان يتقبله منه فاذا هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده المسألة الرابعة انما قال واذ يرفع ابراهيم القواعد من
البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان فى ابهام القواعد ثم تبيينها بعد الابهام من تفخيم الشأن ما ليس فى العبارة الاخرى واعلم انه تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة انواع
من الدعاء النوع الاول قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا فى تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو
يثيب صاحبه ويرضاه منه والذى لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الآخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب
والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل
فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان فى قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير فى العمل واعتراف بالعجز
والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم الذ عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب عليه وتمام تحقيقه سيأتى فى
تفسير المحبة فى قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله المسألة الثانية انهم بعد ان اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى فى قبولها وطلب الثواب عليها على ما قال
المتكلمون ولو كان ترتب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان فى هذا الدعاء والتضرع فائدة فانه يجرى مجرى ان الانسان يتضرع الى الله تعالى
فيقول يا الهى اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء احسن لانه لا استبعاد عند المتكلمين فى صيرورة النار حال بقائها على صورتها فى الاشراق والاشتعال
باردة وفى حصول الجمد باقيا على صورته فى الانجماد والابيضاض حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على مثل هذا العمل فوجب ان يكون الدعاء ههنا اقبح فاذا لم يكن

[illegible]

كذا كر علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء أصلا المسألة الثالثة انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كأنه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم
ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا عليما
[illegible] النوع الثاني من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا في
مسألة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين او الاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبنا
في ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام
مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه
باطل لكن المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهما لا يصلح الا بعد ان كانا مسلمين واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر
لم يجز التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير
قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا
الفرس [illegible]

انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس بعد ان كان في ظلمة فيرى محبوبه قد اشرف على الهلاك فيشتعل نيران الحب في قلبه فيتولد من تلك الحالة ارادة الانتهاض للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب الفعل على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالية عن المعاوق لابد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تألم القلب ضروري فان من تألم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه لابد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشي جالبا للمضار ودافعا للمنافع ضروري وكل هذه المراتب ضرورية فكيف يحصل تحت الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك الانتاج او ما كان فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا لان ما يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان ايضا خارجا وان لم يكن كافيا فلا بد من شي اخر فذلك الاخر ان كان من العلوم الضرورية فهو كان حاصلا قبل ذلك وقد فرضناه غير كاف فانه كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية الى علم نظري اخر قبله فلم يكن اول العلوم النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك الاخر كما في قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان اجراء قوله تعالى وتب علينا على ظاهره هو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر الايات المعارضة لهذه الاية اولى وجب التأويل اما قوله تعالى انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره من قبل النوع الثالث قوله تعالى ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فاعلم انه لا شبهة في ان قوله تعالى ربنا وابعث يريد من اراد بقوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصف ذريته بذلك لا يليق الا بامة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين احدهما ان يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على الاسلام والثاني ان يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه احدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف لطلبته اذا اجيب اليها وثانيها انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته وثالثها انه اذا كان منهم كان احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من الاجنبي لو ارسل اليهم اذا عرفت هذا فنقول اذا كان مراد ابراهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال والمستقبل وكان قد غلب على ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه سروره العظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف اعلى من هذه المرتبة فاما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه احدها اجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال انا دعوة ابراهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الاية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكره في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وثالثها ان ابراهيم عليه السلام انما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه وسلم وههنا سؤال وهو ان يقال ما الحكمة في ذكر ابراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في باب الصلوة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم والجواب عنه من وجوه اولها ان ابراهيم عليه السلام دعا لمحمد صلى الله عليه وسلم حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة وثانيها ان ابراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد صلى الله عليه وسلم فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته وثالثها ان ابراهيم عليه السلام كان ابا الملة لقوله ملة ابيكم ابراهيم ومحمد صلى الله عليه وسلم كان ابا الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وهو اب لهم وقال في صفته بالمؤمنين رءوف رحيم وقال صلى الله عليه وسلم انما انا لكم مثل الوالد يعني في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهما حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء في الصلوة ورابعها ان ابراهيم عليه السلام كان منادي الشريعة في قوله واذن في الناس بالحج وكان محمد صلى الله عليه وسلم منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للايمان فجمع بينهما في الذكر الجميل واعلم انه صلى الله عليه وسلم لما طلب بعثة الرسول منهم اليهم ذكر لذلك الرسول صفات واولها قوله يتلوا عليهم اياتك وفيه وجهان الاول انها الفرقان الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لان الذي كان يتلو عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه الثاني يجوز ان تكون الايات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته اياها عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف ومنها ان يكون لفظه ونظمه معجزا لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع طاعة فهذه حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب وثالثها قوله تعالى والحكمة اي ويعلمهم الحكمة واعلم ان الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شيء في موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة وقال اصحاب الشافعي والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا السنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر بمعنى الحكم كالقعدة والجلسة بهذا المعنى ويعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل اقضيتك واحكامك التي تعلمه اياها ومثال هذا الخبر والخبرة والعذر والمعذرة والغل والغلة والذل والذلة ورابعها ويعلمهم الكتاب اراد به الايات المحكمات والحكمة اراد بها الايات المتشابهات وخامسها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من الاحكام والحكمة اراد بها انه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال كل هذه الصفات للكتاب كانه تعالى وصفه بانه ايات وبانه كتاب وبانه حكمة الصفة الرابعة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ويزكيهم واعلم ان كمال حال الانسان في امرين احدهما ان يعرف الحق لذاته وثانيهما ان يعرف الخير لاجل العمل به فان اخل بشي من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذائل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال اردفها بذكر التزكية عن الرذائل والمعايب فقال ويزكيهم واعلم ان الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان يحصل

له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان ذلك المراد حاصلا منهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذا هذه التزكية لها تفسيران الاول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم من الوعد والايعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بامور الدنيا الى ان يؤمنوا ويصلحوا فقد كان صلى الله عليه وسلم يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة لتقوى بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق عظيم وانه بعث ليتمم مكارم الاخلاق الثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيمة اذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي الشهود والاول اجود لانه ادخل في مشاكلة مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الاية وللمفسرين فيها عبارات احدها قال الحسن يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الاية على انه سيكون في ذرية اسمعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم وثانيها التزكية هي الطاعة لله والاخلاص عن ابن عباس وثالثها ويزكيهم عن الشرك وسائر الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم انه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله فقال انك انت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا واذا كان قادرا عالما كان ما يفعله صوابا ومبرأ عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتب واعلم ان العزيز من صفات الذات فاذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه من الضيم والذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم يلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمتنع من مراده فيلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة واما حكيم فاذا اريد به معنى عليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد بالعزة افعال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل هو من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات من وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليست كذلك وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان يصدق نقائضها في شي من الاوقات وصفات الفعل ليس كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها صدور الاثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال لا شك انه يجب ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا والجواب انا لا نسلم ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو وجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه فيلزم ان لا يكون الا الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال اما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك بحسب معلوم بالبديهة واما انه يستلزم المنافي فمناف فمعلوم بالبديهة فاذا الالهية لا يمكن تقررها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور عليه فثبت انه لا فرق بين قولنا لا يفعل القبيح والجواب عنه ما علمنا فليس شي من الافعال سفها منه فزال السؤال والله اعلم قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين اعلم انه تعالى لما ذكر امر ابراهيم عليه السلام وما اجراه على يديه من شرائف شرعه التي ابتلاه بها ومن بناء بيته وامره بحج عباده اليه وما جبله الله عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير وغير ذلك من الامور التي سلف بيانها في هذه الايات عجب الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم والايمان بما في شرايعه فكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يفتخرون به ويوصلون بالوصلة التي بينهم وبينه من نسب اسرائيل والنصارى فافتخارهم ليس الا بعيسى وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل واما قريش فانهم انما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون الى الله وسائر العرب وهم العدنانيون فرجوعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون على القحطانيين بما اعطاه الله من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام ولما ثبت ان ابراهيم عليه السلام هو الذي طلب من الله بعثة هذا الرسول في اخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن اعظم مفاخره وفضائله الانتساب الى ابراهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة ابراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع ولا شك ان هذا مما يستحق ان يتعجب منه اما قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ففيه مسائل المسئلة الاولى يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه اذا اردته ومن الاول استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى النفي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك احد الا زيد المسئلة الثانية لقائل ان يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بملة ابراهيم هي الملة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم لان الملة من الكلام ان يرغب عن ملتنا فيقول هذا الدين فلو تعلمون ان هذه الملة هي ملة غير ملة ابراهيم عليه السلام في الفروع والاصول او يقال هذه الملة هي تلك الملة في الاصول اعني في التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق وحكينا باختلافهما في فروع الشرايع وكيفية الاعمال اما القول الاول فباطل لانه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان شرعه نسخ كل الشرايع فكيف يقال هذا الشرع عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يتمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسؤال اخر وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم اما ان يعترف بان شرع ابراهيم منسوخ او لا فان كان ناسخا لشرع ابراهيم فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم راغبا ايضا عن ملة ابراهيم عليه السلام فيلزم ما الزمه عليهم وجوابه انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه تضرع الى الله وطلب منه بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ونصرته وتأييده ونشر شريعته فمن خالف كان راغبا عن ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب ان ابراهيم عليه السلام كان محقا في مقاله وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب ابراهيم عليه السلام فان قال السائل ان القوم ما سلموا ان ابراهيم عليه السلام طلب مثل هذا الرسول من الله وانما محمد صلى الله عليه وسلم يروي هذا الخبر عن ابراهيم عليه السلام فيبني على صحة الرواية ثم انه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاذا لم يثبت نبوته ما لم يثبت صدق الرواية ولا تثبت صدق الرواية ما لم تثبت نبوته فيفضي الى الدور وهو ساقط قلنا ان القوم كانوا صدقوا هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابراهيم عليه السلام طلب من الله ان يبعث رسولا من ذرية ولد ابنه اسمعيل فكيف نقطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص اخر سيجيء بعد فان قالوا اجابه الله فيما اخرجا به هذا الدعاء بعد الفي سنة وحين زمان لكنه بين ابراهيم وبين محمد صلى الله عليه وسلم ولم لا يجوز ان يتأخر بعد ذلك حتى يحصل بعد الدعاء شخص اخر سوى هذا الشخص المعين وجوابه عن السؤال الاول لعل التوراة والانجيل شاهدة بصحة هذه الرواية فلولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مبادرة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد في اثبات نبوته صلى الله عليه وسلم ظهور المعجزة على يديه وهو القرآن والاخبار عن الغيوب التي لا تعلم الا بالوحي والمقصود من هذه الحكايات غير هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للحق المبطل المسئلة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول انه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول وجوه الاول امتهنها واستخف بها واصل السفه الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث الكبر ان تسفه الحق وتغمط الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب فيه عاقل قط فقد بالغ في اذلال نفسه وتعجيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة والثاني قال الكلبي اهلك نفسه وحقيقته ان من رغب عن ملة ابراهيم

الا من جهل نفسه فلم يفكر فيها فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
الثالث هلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة الرابع اضل نفسه القول الثاني انه نصب ليس بمفعول وذكروا على هذا القول وجوها الاول
انه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب على التمييز عن الفراء ومعناه سفه نفسا غير انه اضاف وتقديره الا
السفيه وذكر النفس تأكيد كما يقال هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في تسفيهه الثالث الا من سفه بنفسه ... ثم انه تعالى لما ذكر ان
من يرغب عن ملة ابراهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه الملة
التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى يوم القيامة حتى اضيفت اليه خلة الله ... فهو في نهاية الجلالة
نالها من ملوك البشر فكيف من ملوك الملائكة والشرائع فيحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته سفيه ثم بين انه في الآخرة عظيم
المنزلة لمن رغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم وتأخير وتقديره ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وانه في الآخرة لمن
الصالحين واذا صح الكلام من غير تقديم وتأخير كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى قوله تعالى
اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل المسألة الاولى
موضع اذ نصب وفي عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه
بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله وخضع لها وانقاد وعلم تعالى من حاله انه لا يتغير في الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة
وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدء والعاقبة
فاسلامه لله تعالى واجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف
يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه
المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملته المسألة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الخلاف ان قوله اسلم انما يقال لمن في زمان
لا يكون فيه مسلما فهل كان ابراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة
وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها في الجسمية
وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقال له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله
اسلم قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر
امتلأ الحوض وقال قطني ... مهلا رويدا قد ملأت بطني ... واصدق دلالة منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا
به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما وان كان من قال بهذا بعد النبوة فقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور اخر احدها الانقياد
لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص
عبادتك واجعلها سالمة من الشرك وملاحظة الاغيار وثالثها استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ورابعها
ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابراهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء
بقوله اسلم قوله تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم
ان هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن عامر واوصى بالالف
وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون بغير الف بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان في وصى دليل مبالغة وتكثير
المسألة الثانية الضمير في بها الى اي شيء يعود فيه قولان الاول انها عائدة الى قوله اسلمت لرب العالمين على تأويل الكلمة والجملة ونحوه رجوع
الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على ان التأنيث على تأويل الكلمة القول
الثاني انها عائدة الى الملة في قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم قال القاضي وهذا القول اولى من الاول من وجهين الاول انه ذكر صريحا وعود الضمير الى
المصرح بذكره اذا امكن اولى من عوده الى المدلول والمفهوم الثاني ان الملة اجمع من تلك الكلمة ومعلوم انه ما وصى ولده الا بما يجمع فيه الفلاح
والفوز بالآخرة والشهادة وحدها لا تقتضي ذلك المسألة الثالثة اعلم ان هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغبة في قبول الدين احدها
انه تعالى لم يقل وامر ابراهيم بنيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط
الانسان لدينه اشد واتم فاذا عرف انه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القول الى القبول اقرب وثانيها انه عليه السلام
خصص بنيه بذلك وذلك لان الشفقة على الاولاد اكثر من الشفقة على غيرهم فلما خصهم بذلك في آخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد
من اهتمامه بغيره وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص احدا منهم بهذه الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه
عليه السلام اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل ايضا على شدة الاهتمام
بهذا الامر وخامسها انه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى وهذا ايضا يدل على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له
بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ ان هذا الامر اولى الامور بالاهتمام واحراها
بالرعاية فهذا هو السبب في انه خص اهله وابناءه بهذه الوصية والا فمعلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل ابدا الى الاسلام والدين اما قوله تعالى
ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابراهيم والمعنى انه وصى كوصيته والثاني قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه
ومعناه ووصى بها ابراهيم بنيه ونافلته يعقوب اما قوله يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة
ابي وابن مسعود ان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله
فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بحثهم على الاسلام وذلك لان الرجل اذا لم يأمن الموت في كل طرفة عين ثم انه امر بان يأتي بالشيء قبل الموت صار مأمورا به في
كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخولا في الخطر والغرور قوله تعالى ام كنتم
شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون
تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه بالدين
والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسائل المسألة الاولى قال ام معناها

معنى

[illegible]
في ذلك الوقت شرع بعد ذلك في كيفية تلك الوصية القول الثاني ان ام في هذه الآية متصلة وطريقه ان يقدر قبلها محذوف كانه قيل
اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا شاهدين له اذ دعا بنيه الى ملة الاسلام
والتوحيد وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه براء اما قوله اذ قال لبنيه ففيه مسألتان المسألة الاولى قال القفال قوله اذ حضر يعقوب
الموت اذ قال لبنيه اذ الاولى وقت الشهود والثانية وقت الحضور المسألة الثانية الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على اولادهم كانت في
باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره اما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسألتان المسألة الاولى لفظ ما لغير العقلاء فكيف اطلقه في المعبود الحق
جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شيء والمعنى اي شيء تعبدون والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان المسألة الثانية
قوله من بعدي اي من بعد موتي اما قوله قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق الها واحدا ففيه مسائل المسألة الاولى هذه الآية تمسك بها فريقان من اهل
الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلام ما انكره عليهم فدل ذلك على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا
لا طريق الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل عليه العقل بل قالوا نعبد الاله الذي
انت تعبده وآباؤك يعبدونه وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعليم والجواب كما انه ليس في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل
العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما عرفوا الاله الا على طريقة التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطلا بالدليل علمنا ان
ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما في الباب انه يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من
وجوه اولها ان ذلك اخصر في القول من شرح صفات الله تعالى وتوحيده وعلمه وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب الى سكون نفس يعقوب
فكانهم قالوا لسنا نجري الا على مثل طريقتك فلا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له وثالثها لعل فيه اشارة الى ذكر الدليل
على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في اول هذه السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم فههنا مرادهم بقوله
نعبد الهك واله آبائك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود آبائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد
المسألة الثانية قال القفال وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه
بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلام جمع اليه بنيه عند الوفاة وهم
كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله آبائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين احدهما
انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين وثانيهما انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب
وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بحالهم المسألة الثالثة قوله ابراهيم واسماعيل واسحق عطف بيان لآبائك قال القفال وقيل
انه قدم ذكر اسماعيل على اسحق لان اسماعيل كان اسن من اسحق المسألة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام لا يسقطون بالجد
وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وبه قال مالك وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انهم يسقطون بالجد وهو قول ابي بكر
الصديق وابن عباس وعائشة ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء اما الاولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان
احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معهم او ثلث جميع المال والباقي بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهو مذهب زيد بن ثابت
وقول الشافعي وثانيهما انه يعد كاحد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه شيء وهو قول علي
احتج ابو حنيفة على قوله بان الجد اب فيحجب الاخوة والاخوات كالاب انما قلنا ان الجد اب بالآية والاثر اما الآية فاثنان احداهما هذه الآية
وهي قوله نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق فاطلق لفظ الاب على الجد فان قيل انه اطلقه على العم وهو اسماعيل مع انه بالاتفاق ليس بأب
قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى في الباقي حجة الآية الثانية قوله تعالى حكاية عن يوسف واتبعت ملة آبائي
ابراهيم واسحق ويعقوب واما الاثر فما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب والله ما جعل الله
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يحجب الاخوة لقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فاستحقاق الجد الثلثين دون
الاخوة كما يستحق الاب دونهم اذا كان باقيا قلنا انا لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه احدها انه لو كان الجد ابا حقيقة لكان نفيه عنه كذبا ...

نسبته على أنه ليس بأب بقوله تعالى ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب ولكنه ما أدخل يعقوب في بنيه لأنه ميزه عنهم فلو كان لفظ الابن في الأبوة أبا لكان لفظ البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت أن الجد ليس بأب وثانيها لو كان الجد أبا على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حي أن ينفي أن له أبا كما لا يصح في الأب القريب ولما صح ذلك علمنا أنه ليس بأب في الحقيقة فإن قيل اسم الأبوة وإن حصل في الكل إلا أن رتبة الأدنى أقرب من رتبة الأبعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي الاسم عنه وثالثها لو كان الجد أبا على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف آباء كثيرين وذلك مما لا يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد أبا لما أشكل على الصحابة وهم عارفون باللغة ولما اختلفوا في ميراث الجد ولو كان الجد أبا لكانت الجدة أما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه إلى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على أن الجد ليس بأب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فلو كان الجد أبا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا أن الجد ليس بأب وأما الآيات التي تمسكوا بها فالجواب عنها أن ... وجه التمسك بها من وجوه أولها أنه قرأ أبي وإله إبراهيم بطرح آبائك إلا أن هذا لا يقدح في الغرض لأن القراءة الشاذة لا ترفع القراءة المتواترة بل الجواب أن يقال إنه أطلق لفظ الأب على الجد وعلى العم وكذلك وسمى النبي عليه السلام العباس بقية آبائي وقال ردوا علي أبي وذلك على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا أنه يصح نفي اسم الأب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك وأما قول ابن عباس فإنما أطلق اسم الأب على الجد نظرا إلى الحكم الشرعي لا إلى الاسم اللغوي لأن اللغات لا يقع فيها بين أرباب الشرائع أما قوله تعالى إلها واحدا ففيه وجهان الأول أنه بدل من إله آبائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة والثاني على الاختصاص أي نريد بإله آبائك إلها واحدا أما قوله تعالى ونحن له مسلمون ففيه وجوه أحدها أنه حال من فاعل نعبد أو من مفعوله لرجوع الهاء إليه في له وثانيها يجوز أن يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها أن يكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا أنا له مسلمون مخلصون للتوحيد أو مذعنون أما قوله تعالى تلك أمة قد خلت فتلك إشارة إلى الأمة المذكورة التي هي إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والأمة الصنف تقدمت وتعرفت والمعنى إني اقتصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الإسلام والدعوة إلى الإسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه فإن أنتم فعلتم ذلك انتفعتم وإن أبيتم فلا تنتفعون بأفعالهم والآية دالة على مسائل المسألة الأولى الآية دالة على بطلان التقليد لأن قوله لها ما كسبت يدل على أن كسب كل أحد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكأنه قال إني ما ذكرت حكاية أحوالهم طلبا منكم أن تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا أن ما كانوا عليه من الملة هو الحق المسألة الثانية الآية دالة على الترغيب في الإيمان واتباع محمد صلى الله عليه وسلم والتحذير من مخالفته المسألة الثالثة الآية دالة على أن الأبناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود إن صلاح آبائهم ينفعهم وتحقيقه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ائتوني يوم القيامة بأعمالكم لا بأنسابكم فإني لا أغني عنكم من الله شيئا وقال صلى الله عليه وسلم من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وقوله تعالى فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم المسألة الرابعة الآية تدل على بطلان قول من يقول الأبناء يعذبون بكفر آبائهم وكان اليهود يقولون إنهم يعذبون في النار بكفر آبائهم باتخاذهم العجل وهو قولهم لن تمسنا النار إلا أياما معدودة وهي أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك المسألة الخامسة الآية دالة على أن العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء من الأعراض بقدرته من العدم إلى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الأصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفاسير أحدها وهو قول الأشعري أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما أن العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله وهو متعلق بالقدرة الحادثة هو الكسب وثانيها أن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول أبي بكر الباقلاني وثالثها أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما فكأن فعل العبد وقع بإعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا يعزى إلى أبي إسحق الإسفرائني لأنه يروى عنه أنه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين وأما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان الأول الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي توجب الفعل فالله هو الخالق للكل بمعنى أنه سبحانه هو الذي وضع الأسباب المؤدية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى أن المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب إمام الحرمين رحمه الله اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول أبي الحسين البصري منه وإن كان لا يصرح به الفريق الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما إن شاء فعل وإن شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للأشعري إذا كان مقدور العبد واقعا بقدرة الله تعالى فإذا خلقه فيه استحال من العبد أن لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل وإذا لم يخلقه فيه استحال منه في ذلك الوقت أن يتصف به وإذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر إلا ذلك فالعبد البتة غير قادر وأيضا فهذا الذي هو مكتسب العبد إما أن يكون واقعا بقدرة الله تعالى أو لم يقع البتة بقدرة الله أو وقع بالقدرتين معا فإن وقع بقدرة الله لم يكن للعبد فيه أثر فكيف يكون مكتسبا له وإن كان لم يقع إلا بقدرة العبد فهذا هو الحق وإن وقع بالقدرتين معا فهو محال لأن قدرة الله مستقلة بالإيقاع فعند تعلق قدرة الله به كيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر وأما قول الباقلاني فضعيف لأن الحركة من حيث هي في الدار المغصوبة ليس إلا شغل تلك الأحياز وهذا الشغل إن حصل بخلق الله تعالى بعين الذي نهى عنه قد خلقه الله فيه وهذا عين تكليف ما لا يطاق وإن حصل بقدرة العبد فهو المطلوب وأما قول الإسفرائني فضعيف لما ثبت أن قدرة الله مستقلة فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة قال أهل السنة لو كان العبد مستقلا بالإيجاد لكان خالقا بحجة وجوه الأول أن العبد لو كان موجدا لأفعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها والثاني لو كان العبد موجدا للفعل لنفسه لوقع ما أراده العبد وليس كذلك لأن الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل إلا الجهل والثالث لو كان العبد موجدا لفعل نفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل زائدا على ذات الفعل وذات القدرة لأنا يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير المغفول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فإن كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها إلى موجدية أخرى ولزم التسلسل وهو محال وإن كان بالله فلا ثم وجب حصوله عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل إلى الله تعالى ولا يلزم ذلك في موجدية الله لأنه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية

إلى موجدية أخرى فهذا منتهى الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في هذا الباب طويلة كثيرة والله أعلم قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم أنه تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الإسلام حكى بعدها أنواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الإسلام الشبهة الأولى حكي عنهم أنهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة بل أصروا على التقليد فأجابهم الله عن هذه الشبهة من وجوه الأول ذكر جوابا إلزاميا وهو قوله قل بل ملة إبراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب أنه إن كان طريق الدين التقليد فالأولى في ذلك اتباع ملة إبراهيم لأن هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين إبراهيم والأخذ بالمتفق عليه أولى من الأخذ بالمختلف إن كان المعول في الدين على التقليد فكأنه تعالى قال إن كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل وإن كان المعول على التقليد فالرجوع إلى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى فإن قيل أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعي أنه على دين إبراهيم قلنا لما ثبت أن إبراهيم عليه السلام كان قائلا بالتوحيد وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه ثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم عليه السلام وأن محمدا صلى الله عليه وسلم لما دعا إلى التوحيد كان هو على دين إبراهيم ولنرجع إلى تفسير الألفاظ أما قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير إذ المعلوم من حال اليهود أنها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم أنه كفر والمعلوم من حال النصارى كذلك بل المراد أن اليهود يدعون إلى اليهودية والنصارى يدعون إلى النصرانية وكل فريق يدعو إلى دينه ويزعم أنه الحق فهذا معنى قوله تهتدوا أي إنكم إن فعلتم ذلك اهتديتم وحصلتم على سنن الاستقامة أما قوله تعالى بل ملة إبراهيم ففي انتصاب ملة أربعة أقوال الأول أنه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا أو نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل ملة إبراهيم الثاني على الحذف تقديره بل نتبع ملة إبراهيم الثالث تقديره بل نكون أهل ملة إبراهيم فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه كقوله تعالى واسأل القرية أي أهلها والرابع التقدير بل اتبعوا ملة إبراهيم وقرأ الأعرج ملة إبراهيم بالرفع أي ملته ملتنا أو ديننا ملة إبراهيم وبالجملة فأنت بالخيار بين أن تجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله تعالى حنيفا ففيه مسئلتان المسألة الأولى لأهل اللغة في الحنيف قولان الأول أن الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للأعرج أحنف تفاؤلا بالسلامة كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي الثاني أن الحنيف المائل لأن الأحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها وتحنف إذا مال فالمعنى أن إبراهيم حنيفا إلى دين الله أي مائلا إليه فقوله ملة إبراهيم حنيفا أي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما وأما المفسرون فذكروا عبارات أحدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت وثانيها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع إبراهيم في شرائعه التي هي شرائع الإسلام ورابعها إخلاص الدين وتقريره بل نتبع ملة إبراهيم التي هي التوحيد عن الأصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالإسلام كسائر ألقاب الديانات وأصله من إبراهيم عليه السلام المسألة الثانية في نصب حنيفا قولان أحدهما قول الزجاج أنه نصب على الحال من إبراهيم كقولك رأيت وجه هند قائمة الثاني أنه نصب على القطع أراد بل ملة إبراهيم الحنيف فلما أسقطت الألف واللام لم يتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة أما قوله تعالى وما كان من المشركين ففيه وجوه أحدها أنه تنبيه على أن في دين اليهود والنصارى شركا على ما بيناه ولأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله وعن النصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ومعلوم أنه أتى بشرائع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكانت العرب تدين بهذه الأشياء ثم كانت تشرك فقيل من أجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون قال القاضي الآية تدل على أن المرء إن كان يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقول الخصم إلا أنه لم يكن ذلك حجة في نفسه لأن المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحتج على نبوته بأمثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه صلى الله عليه وسلم لما كان قد قام الحجة بها وأزاح العلة ثم وجد معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك أورد عليهم الحجج بما يجانس ما كانوا عليه فقال إن كان طريق الدين الاتباع فالمتفق عليه وهو ملة إبراهيم أولى بالاتباع والقائلون بمقالة اليهود والنصارى إن كانوا معترفين بفضل إبراهيم ومقرين بأن إبراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع أن يقولوا ذلك بل لا بد أن يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم إليه فائدة وإن كانوا منكرين فضل إبراهيم وكانوا معترفين به لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح إلزام القوم بأن هذا متفق عليه فكان الأخذ به أولى والجواب أنه كان معلوما بالتواتر أن إبراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى أنهم قالوا بذلك ثبت بذلك أن طريقتهم مخالفة لطريقة إبراهيم عليه السلام قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلي أولا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الآية وهو أن الطريق إلى معرفة الأنبياء ظهور المعجزة عليهم ولما ظهرت المعجزة على محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والإيمان برسالته فإن تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وأنه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا إلى آخر الآية وهذا هو الغرض الأصلي من ذكر هذه الآية فإن قيل كيف يجوز الإيمان بإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام مع القول بأن شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقا في زمانه فلا يلزمنا المناقضة أما اليهود والنصارى فلما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجزة عليه وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجزة على يده فقد لزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول إن الله تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا كونوا هودا أو نصارى ذكر في مقابلته للرسول صلى الله عليه وسلم قل بل ملة إبراهيم حنيفا ثم قال للأمة قولوا آمنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا آمنا بالله يتناول جميع المكلفين أعني النبي صلى الله عليه وسلم وأمته والدليل عليه وجهان أحدهما أن قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل الثاني أن قوله وما أنزل إلينا لا يليق إلا بالنبي صلى الله عليه وسلم فلا أقل من أن يكون هو داخلا فيه واحتج الحسن على قوله بوجهين الأول أنه صلى الله عليه وسلم أمر من قبل بقوله قل بل ملة إبراهيم الثاني أنه صلى الله عليه وسلم في غاية الشرف والظاهر إفراده بالخطاب والجواب أن هذه القرائن وإن كانت محتملة إلا أنها لا تبلغ في القوة إلى حيث يقتضي تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله وإنما قدمه لأن الإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع فمن لم يعرفه يستحيل أن يعرف نبيا أو كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله الكتاب والسنة أما قوله تعالى والأسباط فقال الخليل السبط من اليهود كالقبيلة من العرب وقال صاحب الكشاف السبط الحافد وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله عليه الصلاة والسلام والأسباط حفدة يعقوب عليه السلام ذراري أبنائه الاثني عشر أما قوله تعالى لا نفرق بين أحد منهم ففيه وجهان الأول أنا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فإنا لو فعلنا ذلك لكانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز الثاني

لا نفرق بين احد منهم اي لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اما قوله تع ونحن له مسلمون ففي المعنى انا سلمنا لله لاجل طاعة الله لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهذا يقتضي ان من ظهر المعجز وجب الايمان به اما تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المطلوب من دين الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم واعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا اما قوله تع بمثل ما امنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي امن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه احدها [illegible] ان حصلوا دينا اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لا احتمال ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الراي الصواب فان كان عندك راي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب من رايك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على انه ما رايت الا راي وراءه وثانيها انه يستحيل ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته فكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمناقض يستحيل ان يكون مساويا لغير المناقض في السداد والصحة وثالثها ان مثل صلة في الكلام قال تعالى ليس كمثله شيء اي ليس هو كشيء وقال الشاعر [illegible] مكان هذا امنكم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان امنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورابعها ان يكون قوله فان امنوا بمثل ما امنتم به اي فان صاروا مومنين بمثل ما به صرتم مومنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الاية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري ان ابن عباس قال لا تقولوا فان امنوا بمثل ما امنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان امنوا بالذي امنتم به قال القاضي لا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان جاز لزمه ان يغير تلاوة كل الايات المتشابهة وذلك محظور [illegible] اما قوله تع فقد اهتدوا ظاهره فقد اهتدوا اليه وقيل ومن يكن هذا حاله يكون وليا لله داخلا في اهل رضوانه والاية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصبها الله [illegible] وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق وجهان الاول قال بعض اهل اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة ومنه شق عصا المسلمين اذا فارق جماعتهم ونظيره المحادة وهي ان يكون هذا في حد وذاك في حد اخر والمعاداة ومثل كان هذا يكون في عدوة وذاك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذاك في جانب اخر وقال اخرون انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويوذيه قال تع وان خفتم شقاق بينهما اي فرقة بينهما في الاختلاف حتى يشق احدهما على الاخر الثاني قوله وان تولوا فانما هم في شقاق اي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا انه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات احدها قال ابن عباس فانما هم في شقاق في خلاف فمن فارق الحق وتمسك بالباطل فصار مخالفا لله وثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق اي في ضلال وثالثها قال ابن زيد منازعة ومحاربة ورابعها قال الحسن عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق او في المخالفة التي لا تكون معصية انه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنته وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تع لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم معادون للرسول صلى الله عليه وسلم مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا امنه الله تع من كيدهم وامن المؤمنين من شرهم ومكرهم فقال فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تع اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به قال المتكلمون فهذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب فيكون معجزا وذلك لانا وجدنا المخبر بهذا القول على ما اخبر لانه تع كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون وغزوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلاء في ايديهم يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان المخبر عنه بمثل هذا على التفصيل قال الملحدون [illegible] هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان من كان مبتلى بايذاء غيره فانه يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع اخرى واذا كان معتادا فكيف يقال انه معجز وايضا فلعله توسل الى ذلك [illegible] وان المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه ياتي بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا والجواب انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القران مشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الغيوب الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتاتى من المتخرصين الكاذبين ثم انه تع لما وعده النصرة والمعونة اتبعه بما يدل على انه ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تع فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الاول انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون ويضمرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم ان يقع منهم مولاة وهو قادر على كفاية ايذائهم فيه الثاني انه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم يعني يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو مستجيب لك وموصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليم يفيد المبالغة [illegible] وكونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه سميعا امرا زائدا على وصفه بكونه عليما

قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون اعلم انه تع لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جلية فقال صبغة الله ثم في الاية مسئلتان المسئلة الاولى الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلث لغات صبغا وصبغا بفتح الصاد وكسرها [illegible] والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا في تسمية دين الله بصبغة الله وجوها احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الان صار نصرانيا فقال الله اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد ان تامره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله

انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها [illegible] وثانيها اليهود تصبغ اولادها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى يعني يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد ثعلب شعر

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا ... اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ

وثالثها سمي الدين صبغة لانه هيئة تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلوة قال الله سيماهم في وجوههم من اثر السجود ورابعها قال القاضي صبغة الله يتعلق بقوله قولوا امنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه صبغة الله ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لذي الحس السليم القول الثاني ان صبغة الله هي فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان بنية الانسان [illegible] في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والاثار شاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الاثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي وجهوا اليها هي التي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بيناه هو الذي وصفوا انفسهم به فكانه تع قال امنا بالله [illegible] فالنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة [illegible] لم يكن للفظ [illegible] فانما ذكر للعادة الجارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى الا ان الكلام اذا استقام على حسن الوجوه بعينه فلا فائدة فيه ولنذكر الان بقية اقوال المفسرين القول الثالث ان صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير كما ان [illegible] للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان الذي هو تطهير للمسلمين عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة [illegible] المسئلة الثانية في نصب صبغة الله اقوال احدها انه بدل من ملة وتفسير لها وثانيها انه اغراء اي اتبعوا صبغة الله وثالثها قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله امنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه اما قوله تع ومن احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغة الله اما قوله تع ونحن له عابدون قال صاحب الكشاف انه عطف على امنا وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله بدل من ملة ابراهيم او نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام قوله تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون اعلم ان في الاية مسئلتين المسئلة الاولى اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى رسولا من العرب لا منكم وتقولون لو انزل الله على احد لانزل عليكم وترون انكم احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن احق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان وثالثها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن ورابعها اتحاجوننا في الله اي في دين الله المسئلة الثانية هذه المحاجة كانت مع من فذكروا فيه وجوها احدها انه خطاب لليهود والنصارى وثانيها انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق وثالثها انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الاية اما قوله تعالى وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية اليه الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تع الا بالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التاويل اقرب اما قوله تع لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد النصيحة في الدين كانه تع قال للنبي قل لهم بهذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصدي من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالكلام انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه الوعيد والزجر ما يبعث على النظر ويحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق واما معنى الاخلاص فقد تقدم قوله تعالى ام يقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة كانه قال اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان يكون ام متصلة وتقديره باي الحجتين تتعلقون في امرنا بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار ايضا وعلى الثاني تكون منقطعة معناه الانتقال لحجاج اخر على الاول كانه قيل اتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التورية والانجيل هودا او نصارى المسئلة الثانية انما انكر تع ذلك القول عليهم لوجوه الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه والثاني شهادة التورية والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية والثالث ان التورية والانجيل انزلا بعدهم والرابع انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورده الله تع الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وان يقرر في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون اما قوله تع قل انتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره اصدق وقد اخبر في التورية والانجيل والقران على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال اانتم اعلم فيمن لا يعلم وهم علموا وكتموا فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله اخبر به فلا ينفع ذلك مع اقراره بان الله اعلم اما قوله تعالى ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة وجوه احدها ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ومن اظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك وثانيها ومن اظلم منكم معشر اليهود والنصارى اذا كتمتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول الاول وفي الثاني على القول الثاني كانه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من في قوله من الله صلة للشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فحرفها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك

ولا تسئلون عما كانوا يعملون

ومن عندك اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فهو كلام جامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره وعلانيته لا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين الا وهو حاذر وجل خائف لو تصور ان احدنا لو كان عليه رقيب من جهة السلطان يعلم ما يأتيه في انفاسه لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يرى الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر واخفى اذا اعتقده وعن بعض الجنس من العقلاء قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الاية لوجوه احدها ليكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الانبياء فكل واحد يؤخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انهم متى استنكروا ان يكون في حكمه غرضهم لاختلاف المصالح لم يستنكروا ان يختلف المصالح فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة اخرى وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الايات بين ان الدليل لا يتغير وكذلك فان كل انسان مسئول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان توهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم اصابوا او اخطأوا فلا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد فان قيل لم كررت الاية قلنا فيه قولان احدها انه عني بالاية الاولى ابراهيم عليه السلام ومن ذكر معه وثانيهما اسلاف اليهود قال الجبائي ثم قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم مصرحا وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابراهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة سلفنا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابراهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون عائدا اليهم والقول الثاني انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا وكأنه تعالى قال ما هؤلاء الانبياء وصفتهم فهم مع فضلهم عليه من الدين ولا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسئلون الا عن عملكم قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد اللادوام واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الا مرة واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه نسخا وان كان مقيدا بقيد اللادوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما ثم انه رفع بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى ثم انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما فان ذلك تجهيل فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل او التجهيل وهما محالان على الله فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توسلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في انها لله ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغيير ليس من الله فتوسلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله في كتابه الكريم اما قوله تعالى سيقول السفهاء ففيه قولان احدهما وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم سيطعنون علي فيما فعلت ومجاز هذا ان يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرات اخر فصح على هذا التأويل ان يقول سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الاية القول الثاني ان الله اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد احدها انه صلى الله عليه وسلم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام اقل مما اذا سمعه منهم اولا وثالثها ان الله تعالى اذا اسمعه ذكره اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا اما السفه فاصل اللغة فيه ما شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا انؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ما له وما عليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين اعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول صلى الله عليه وسلم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما يدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة آبائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التورية فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الاية وثانيها قال ابن عباس رضي الله عنه والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان اولى به وثالثها انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم لانه تعالى قال الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص ايضا يدل عليه وهو قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل قال القاضي الاقرب في الاية انها نزلت بعد هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يمكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قالوا ذلك لان الاعداء يجتمعون

على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة اما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل المسألة الاولى ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وقوله تعالى ما ولاهم استفهام على وجه الاستهزاء والتعجب المسألة الثانية في هذا التولي وجهان الاول وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما تحولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالمضمر في قوله ما ولاهم الرسول والمؤمنون والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس واختلفت الروايات في انه عليه الصلوة والسلام متى حولت القبلة الى الكعبة بعد قدومه الى المدينة فعن انس بن مالك بتسعة اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلثة عشر شهرا وعن قتادة بستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بسبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من قدومه قالوا ولكن صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه لما صح الخبر بان التحول عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الاية ان يراد بقوله كانوا عليها اي السفهاء كانوا عليها اي ما الذي صرف الرسول والمؤمنين عن القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى فالاولى الى المغرب والثانية الى المشرق والمغرب وما جرت عادتهم بالصلوة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما راوا الرسول صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله رادا عليهم قل لله المشرق والمغرب وعلى ان ابا مسلم صدق في انه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا المسألة الثالثة قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وكانت العرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة يأوي اليها وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة الاخر وقال بعض المفسرين جعلت لله قبلة اي قوله تعالى وقبلة حيثما كانت اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملكا فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة بل انما تصير قبلة لان الله جعلها قبلة فاذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة اخرى فان قيل ما الحكمة اولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسألة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده او لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحال ان يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله على السوية او ليس الامر كذلك فحينئذ يعود التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله محال وثالثها انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على غرض آخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختصت بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض وخامسها ما سبق من الدلائل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه ابد الاباد وسادسها ان تعلق قدرة الله وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل افعال الله واحكامه بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كان فاعلا بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب ولكن يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما يقوله المعتزلة فكانت هذه الاية دالة صريحا على قولنا ومذهبنا اما المعتزلة فقد قالوا ثبت بالدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون فعله خاليا عن الاغراض فعلمنا ان لله في كل افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام المسألة الرابعة الكلام في تقرير الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها ان تكون امورا احتمالية اما تعيين القبلة في الصلوة ففيه وجوه احدها ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك المعظم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلوة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود تجري مجرى الخدمة وثانيها ان المقصود من الصلوة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جميع صلوته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاعتقاد كان استقبال تلك الجهة اولى وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلوته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة

في وجه تسمية القبلة قبلة

بسبب ذكره وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير وثانيها انه تعالى خص الكعبة باضافتها اليه في قوله بيتي وخص
المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن انت عبدي والكعبة بيتي والصلاة
خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقلبك الي وخامسها قال بعضهم ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاء منه
لقوله تعالى وما كنت بجانب الغربي الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم عليها السلام من جانب الشرق
لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله
وهي موضع حرم الله فكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا فيها من مطلع الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم
فمن نوره خلقت الانوار جميعا وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة
الى انه يجب العدل في كل شيء ولاجله جعل وسط الارض قبلة الخلق وسابعها انه تعالى اظهر حب محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال الكعبة
وذلك انه عليه السلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الآية [illegible]
آخر قالوا فلا يحول القبلة لاجل [illegible] فانه تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم على جهة التحقيق قال الله تعالى فلنولينك
قبلة ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه انه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضائي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهذا الذي ذكرنا
واما في الآخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو انه تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة
فقال في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين
فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتي فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون وتاسعها
العرش قبلة الحملة والكرسي قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله فالعرش مخلوق من النور والكرسي من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة طور سينا وطور زيتا والجودي
ولبنان وحرا والاشارة فيه كانه تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فاتيت الكعبة حاجا او توجهت نحوها مصليا كفرتها
عنك وغفرتها لك فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب والتحقيق هو الاول المسألة الخامسة في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة وقد ذكرنا
شبهة القوم في انكارهم التحويل وهي ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون
ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان
الاول انه لا يبعد اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا ترسخ في اوهام بعض الناس ان هذه الجهة اشرف من غيرها
بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها انه تعالى لما كان
بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه اشد وثالثها ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند انحرافهم الى هذا
البيت المقدس ويقولون لولا انا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع
فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة منشأ محمد عليه الصلاة والسلام فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد صلى الله عليه وسلم
وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسرع واسهل والمفضي الى المطلوب مطلوب
فكان تحويل القبلة مناسبا وخامسها انه تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول
ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها
اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا عن اليهود اما قوله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة
انها هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد اصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية
اما ان يكون المراد منها الدعوة او الدلالة او تحصيل العلم فيه والاول والثاني باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك
يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اعلم
ان في الآية مسائل المسألة الاولى الكاف في كذلك كاف التشبيه والمشبه به اي شيء هو فيه وجوه احدها انه راجع الى معنى يهدي اي كما انعمنا
عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقديره ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وكما هديناكم الى قبلة هي اوسط
القبل كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الآخرة اي فكما اصطفيناه
في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له
خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد
الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا وخامسها انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن المضمر مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه
في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه تعالى هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال من يشاء فقوله وكذلك جعلناكم اي ومثل ذلك الجعل العجيب
الذي لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم امة وسطا المسألة الثانية اعلم انه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقوله امة وسطا والظرف مخفف تقول
جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الآية فقوله تعالى
قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم امة وسطا قال عدولا وقال عليه الصلاة والسلام
خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا وقال عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول
زهير شعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك
جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل وقطرب واما المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك
ان طرفي الافراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها انما سمي العدل وسطا لانه
لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين وثالثها لا شك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة
المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت
ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب

ان يكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسا
رع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة
القول الثاني ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير اولى من الاول من وجوه الاول ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال صاحب الكشاف
اكتريت جملا من اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاتهن اراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لا يوجد في الجمادات فكان هذا
التفسير اولى الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال فلان وسط نسبا فالمعنى انه من اوسط
[illegible]
القول الثالث يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الاشياء لانهم لم يغلوا
كما غلت النصارى فجعلوا ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه
الاقوال الثلاثة متقاربة غير متنافية والله اعلم المسألة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة
على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله انه
متى فعلها بهم اختاروا عندها الصواب في القول والفعل اجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا ترك للظاهر وذلك لا يجوز الا بدليل
[illegible] اقصى ما للمعتزلة
في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على اصولهم بمسائل العلم
ومسألة الداعي والكلام المنقوض لا التفات اليه الوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه الآية ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة
هذه الآية على قولنا فانه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب ان تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون
الاخرى الوجه الثالث ان فعل اللطف مفعول في حق الكل فلا يكون لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الوجه الرابع
وهو انه تعالى ذكره في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان المسألة الرابعة احتج جمهور الاصحاب
وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات
لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة
بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين
سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره [illegible] الاول ان عدالة الرجل
عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحظورات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا
من فعل الله وذلك يقتضي ان يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال الثاني ان الوسط اسم
لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة او الخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية لكن لم لا يكفي
في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح
ذلك في خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا
اجتنابهم عن الصغائر والكبائر لكن الله تعالى بين انه اتصفهم بذلك لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما
تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع
فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب
هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة اولئك الذين
كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع اولئك حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا
حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من اولئك الاقوام باعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى حين حصول الاجماع
[illegible] في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع [illegible]
قلنا لا نسلم ان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم [illegible]
[illegible]
[illegible]
البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقي وهذا معنى ما قاله العلماء [illegible]
فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون فيه
مثاله ان الرسول عليه الصلاة والسلام اذا قال ان واحدا من اولاد فلان لا بد وان يكون مصيبا في الرأي فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا
اولاده مجتمعين على رأي علمنا انه حق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
عن الصغائر وكذا [illegible]
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا خطابا لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى يوم

السامعة بحال قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذا سائر
التكاليف من الاوامر والنواهي خطاب لجميع الامة فان قيل فلو كان الامر كما ذكرتم من ان هذا خطاب لجميعهم لوجب ان يعلم السامع
فاذا حكم لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس
فلو اعتبرنا اول الامة وآخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة اذ لم يبق بعدها من يكون الامة حجة عليه فعلمنا
ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه
تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر المسألة الخامسة اختلفوا في ان هذه الشهادة المذكورة في قوله
لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الدنيا او في الآخرة فالقول الاول انها تقع في الآخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان الاول وهو الذي
عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على اممهم الذين كذبوهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله الانبياء بالبينة على انهم قد
بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فيقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله في كتابه الناطق على لسان نبيه
الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك
على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه اولها ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون انبياءهم وهذا بناء على ان اهل القيامة
قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي الا انا سنتكلم في هذه المسألة في سورة الانعام في تفسير قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله
ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة الى شهادة الله تعالى على صدق
الانبياء فاذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة
الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم
على سائر الامم ولا يقبل شهادة سائر الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه الاخبار لا تسمى
شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشيء الذي اخبر الله عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة
عليه الوجه الثاني قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة اولها الملائكة الموكلون باثبات
اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما
كاتبين يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبياء وهو المراد بقوله حاكيا عن عيسى عليه الصلاة والسلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما
توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وامته في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال
فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وثالثها شهادة امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة قال تعالى وجيء بالنبيين والشهداء
وقال ويوم يقوم الاشهاد ورابعها شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما
كانوا يعملون وقال اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون والقول الثاني ان اداء هذه الشهادة انما يكون
في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته وابصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة
بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي بها
صار الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف
الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه
والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون في الآخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا
لاجل ان يكونوا شهداء وذلك يقتضي ان يكونوا شهداء في الدنيا فلما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم وهذا
اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء رتب
كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل
تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الآية
هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضي كون
الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا
فثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القول الاول لانا بينا بهذه
الدلالة ان الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيمة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار فيه فاما قال ان
ان قوله لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى
ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم
يثبتون الحق فيه وعنده من القائل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك
عند الحاكم المسألة السادسة دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله تعالى انما
جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف ذلك بكفر وفسق وكفر بتقليد وفعل وغير كفر برد النص وكفر بالتأويل المسألة السابعة
انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليهم لا لهم فيكون كالحاكم فان قيل
لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت اخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الاخر اختصاصه بكون
الرسول عليهم شهيدا قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على
عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤوف رحيم اعلم
ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها
اي كنت معتقدا لاستقبالها كقول القائل كان زيد على دينه وقوله التي كنت عليها ليست بصفة للقبلة انما هي ثاني مفعولي
جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم هاهنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك

لانه عليه السلام كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فيقول وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء الثاني يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان
اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك
هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وهاهنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات
لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة وقد يقال كان بمعنى لم يزل كقوله تعالى
وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا
اما قوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل المسألة الاولى اللام في قوله لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل
يصح الغرض على الله او لا يصح وبتقدير ان لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام قد تقدم معناه المسألة الثانية ما فعلنا كذا وكذا الا
لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا فهو تعالى انما فعل الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي بان الله تعالى لم يكن عالما
بالاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله وليعلم الله الذين صدقوا وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم
ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسألة قد مر مستقصى في قوله واذا
ابتلى [illegible] وقد اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية
معناه فتحها اولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه السلام حكاية عن الله استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن ينبغي له ان
يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد بارزني وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا ثم اذا صار موجودا
علم الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلم موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم
قلنا اختلفوا في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور وثالثها الا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف
ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالونه ومن يعادونه فسمي التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ورابعها الا لنعلم
معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورأيت وعلمت وشهدت الفاظ متعاقبة
وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل
الحطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق صاحبه معناه لنعلم اينا الجاهل فكذلك قوله الا لنعلم
اي الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى فاضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه
ترقيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك وسابعها
ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك
في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله المسألة الثالثة اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت
بسبب تعيين القبلة او بسبب تحويلها فقال بعضهم انها حصلت بسبب تعيين القبلة لانه عليه السلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء الى المدينة
صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم
واما الاكثرون من اهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا لو كان على يقين من امره لما تغير رأيه
وروى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة هاهنا ومرة هاهنا وقال السدي لما توجه النبي عليه السلام نحو
المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون ليتنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم
يصلون نحو بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان
الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله بالكبيرة فقال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله
فكان حمله عليه اولى المسألة الرابعة قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على
عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال
ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله وان كانت ففيه مسألتان المسألة الاولى ان ان المكسورة الخفيفة معناها
على اربعة اوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائدة اما الجزاء فهي تفيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى فالملزوم هو الشرط واللازم
هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم
قال تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ان يليها
من الفعل وانما لزمتها اللام لان هذه المخففة للعوض مما حذف منها والفرق بينها وبين ان التي للجحد في قوله ان الكافرون الا في غرور وقوله
ان يتبعون الا ما يوحى اذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما التي للجحد فكقوله ان الحكم الا لله وقوله ان يتبعون
الا الظن وقال ان امسكهما اي ما يمسكهما واما الرابعة وهي الزائدة فكقولك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في
قوله وان كانت هي المخففة التي تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة المسألة الثانية الضمير في قوله كانت الى اي شيء يعود فيه وجهان
الاول انها تعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها والثاني انها عائدة الى
ما دل عليه الكلام السابق وهو مفارقة القبلة والتانيث للتولية لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت
لكبيرة اي وان كانت التولية لان قوله ما ولاهم يدل على التولية كما قيل في قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون
المعنى وان كانت هذه الفعلة نظير قولهم فعلتها واعلم ان هذا البحث متفرع على المسألة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بتعيين
القبلة او بتحويلها وقد بينا ان الثاني اولى لان الشبهة الحاصلة بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب التعيين وقد وصف الله ذلك بالكبيرة في قوله
لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم وقال
ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض

عن طريقة الاباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحويل القبلة قلنا انها لثقلة من حيث ان كل مالا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق لا بعد ان عرف مسالة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر ثقيل صعب الا على من هداه الله حتى عرف انه لا يستنكر نقل القبلة من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقل الايام من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى به فلا ينظر الا اذا بصيرة ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسالة اما قوله الا على الذين هدى الله فقد احتج الاصحاب بهذه الاية في مسالة خلق الاعمال قالوا المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان باطلان ههنا وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين هدى الله والذي يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم قالت المعتزلة الجواب من ثلثة اوجه احدها ان الله ذكرهم على طريق المدح لهم بذلك وثانيها اراد به الاهتداء وثالثها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فيهم فكانه لم يعتد بهم والجواب عن الكل انه ترك الظاهر فيكون على خلاف الاصل اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل المسالة الاولى في هذه الاية قولان احدها ان رجالا من المسلمين كابي امامة اسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشايرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الاية فعلى هذا لا بد من هذا السبب والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لا يجوزون النسخ الا مع البدا يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي اتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فعرفهم الله انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى والقول الثاني ان ذلك انما وقع من تحويل البراء على الله فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان ذلك انما وقع لمنافق فذكر الله ذلك ليذكره المسلمون جوابا للسؤال وذكر المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلوة الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادركه ذلك فذكر الله هذا الكلام جوابا عن ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم والقول الثاني وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو قررتم على الصلوة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلوتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضايعة والله تعالى لا يفعل ذلك والقول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة والمنة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب فانه لا يضيع ما عملوه والقول الرابع وهو قول الحسن انه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلذلك وفقكم لقبول هذا التكليف واعانكم عليه المسالة الثانية اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين الاول انه مع المؤمنين وذكروا في ذلك على هذا القول وجوها اربعة الاول انه تعالى خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذكر جواب عما سئلوا من قبل الثاني انهم سئلوا عمن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي اذا كان ايمانكم الذي قبل النسخ لا يضيعه فكذلك ايمان من مات قبل النسخ الثالث يجوز ان يكون للاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان يخفى به بعد النسخ من الصلوة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن امر انفسهم لهذا الضرب من التاويل فسئلوا عن اخوانهم الذين ماتوا فلم يوتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمن محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر الرابع يجوز ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا بان اشفقوا على ما كان من صلوتهم ان يبطل ثوابها وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات من شان العرب اذا اخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت انت وفلان الغائب فعلتما القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلوتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ لما احتاج الى هذا القول لتاويله وهو انكار النسخ في شرعنا المسالة الثالثة استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان ههنا الصلوة والصلوة فعل الجوارح لا نسلم ان المراد من الايمان ههنا الصلوة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلوة سلمنا ان المراد من الايمان ههنا الصلوة ولكن الصلوة اعظم آثار الايمان واشرف نتايجه وفوائده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلوة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة المسالة الرابعة قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي ليضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل المسالة الاولى قال القفال الفرق بين الرحمة والرافة ان الرافة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله اي لا ترافوا بهما فتدفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله المطر رحمة فقال يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الله الرافة اولا بمعنى انه تعالى لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عليهم ثم ذكر الرحمة ليكون اعم واشمل ولا يختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار الذي هو الرافة وجالب للمنافع معا المسالة الثانية ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال انه رؤف رحيم والرؤف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة وثانيها انه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آخر هو اصلح لكم وانفع في الدين والدنيا وثالثها قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم المسالة الثالثة قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم رؤف مهموز غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات [illegible] على وزن فعل المسالة الرابعة استدلت المعتزلة بهذه الاية على انه تعالى لا يخلق الكفر والفساد قالوا لانه تعالى بين انه بالناس رؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم الى العذاب الدائم والعقاب السرمدي ولم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى اي طريق يتصور ان لا يكون رؤفا رحيما فعلم ان الكلام قد تقدم عليه مرارا والله اعلم قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد

الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون اعلم ان في الاية مسائل [illegible]

الوحي لانه عليه السلام علم ان الله لا يؤخر بعض صلوة فاتاه جبريل عليه السلام فامره ان يصلي الى الكعبة ثم قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يتبين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلوة ولم تظهر له القبلة فتاخر صلوته فلذلك كان يقلب وجهه وعن الاصم وذلك الخوض ان لا وعد بان يحوله الى الكعبة وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلوة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق عن المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا التوجه الى المكانات للقبلة الثانية كان لاجل الوحي بل كانت بشرة ذلك وقد اجمعوا على انه كان ينتظر الوحي ولانه لا يجوز ان يؤمر بالصلوة الا مع بيان موضع التوجه الرابع ان يقلب وجهه في السماء اهو للدعاء والقول الثاني وهو قول ابي مسلم الاصفهاني انه لولا الاخبار التي دلت على القول الاول والا فلفظ الاية يحتمل وجها آخر وهو انه يحتمل انه عليه السلام انما كان يقلب وجهه في اول مقدمه الى المدينة فقد روي انه عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهو صلوة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة لم يعلم اين يتوجه فانتظر امر الله حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام المسالة الثانية اختلفوا في صلوته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار الى المدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس الا انه جعل الكعبة بينه وبينها وقال قوم بل كان يصلي الى بيت المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امره الله بالتوجه الى الكعبة لما فيه من الصلاح المسالة الثالثة في توجه النبي عليه السلام الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان النبي عليه السلام مخيرا في توجهه اليه فقال الربيع بن انس بل كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا بلا تخيير والذي يدل على انه عليه السلام كان فقد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى اي جهة شاء واما الخبر فما رواه ابو بكر الرازي في كتاب احكام القرآن ان نفرا قصدوا الرسول صلى الله عليه وسلم من المدينة الى المكة للبيعة قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلوته الى الكعبة في طريقه وابى الآخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سالوا النبي عليه السلام فقال قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزاك ولم يامره باستيناف الصلوة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثاني بانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل انه عليه السلام ما كان يرتضي القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع انه ما كان يرتضيها علمنا انه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة المسالة الرابعة المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فهو انه تعالى ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه ولو قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام لم يبق لقوله ولله المشرق ولا لقوله سيقول السفهاء اما ناخر في النظم والدرجة عن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يبقى تقديم عليه في الترتيب خاطئا فثبت ما قلناه واما الخبر فما روي عن ابن عباس ان امر القبلة اول ما نسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القرآن انما المذكور في القرآن ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا الامر بتوجه بيت المقدس واما قوله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسائل المسالة الاولى فلنولينك فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليا له او فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس المسالة الثانية قوله ترضاها اي تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال ان يقول تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف ويقرع في حال النبي عليه السلام فيما يريده في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله انا حولنا الى القبلة التي مال طبعك اليها فاما ان قال انا حولناك الى القبلة التي مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة اوجبت ميل طبعك فاي ضرر يلزم منه وقال عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلوة فكان طبعه يميل الى الصلوة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على مصالح الدين وثالثها قال الاصم اي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضا لا يجوز ان تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل المسالة الاولى المراد من الوجه

جلا بد في المسألة أن الواجب على الإنسان أن يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء لأن الوجه أشرف الأعضاء ولأن
بالوجه يميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه المسألة الثانية قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين أحدهما
النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره أي نصفه والثاني نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي رحمه الله
في كتاب الرسالة على هذا بأبيات أربعة قال خفاف بن ندبة ألا من مبلغ عمرا رسولا وما تغني الرسالة شطر عمرو وقال ساعدة بن جؤية
أقول لأم زنباع أقيمي صدور العيس شطر بني تميم وقال لقيط الإيادي وقد أظلكم من شطر ثغركم هول له ظلم يغشاكم قطعا وقال الآخر
إن العسير بها داء مخامرها فشطرها بصر العينين مسجور قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصر العينين ونحوها إذا عرفت هذا فنقول في
الآية قولان الأول وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي في كتاب الرسالة أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه
وقرأ أبي بن كعب تلقاء المسجد الحرام القول الثاني وهو قول الجبائي واختيار القاضي أن المراد من الشطر هاهنا وسط المسجد ومنتصفه لأن الشطر هو النصف والكعبة
واقعة في النصف من المسجد من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه إلى الكعبة وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول فول وجهك شطر المسجد
الحرام يعني النصف من كل جهة وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على أن المراد ما ذكرناه وجهان الأول أن المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث
يكون متوجها إلى المسجد ولكن لا يكون متوجها إلى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته الثاني أنا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة
لأنك إذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما لو فسرنا الشطر بما ذكرنا كان لذكره فائدة زائدة فإنه لو قيل فول وجهك
المسجد الحرام لم يفهم منه وجوب التوجه إلى منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حمل
اللفظ على هذا المحمل أولى فإن قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدة زائدة وهي أنه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق
لأن من هو في أقصى المشرق والمغرب لا يمكنه أن يولي وجهه المسجد أما إذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضر والغائب قلنا هذه
الفائدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلو لم يبق لفظ الشطر من زيادة فائدة هذا تقرير الوجه وفيه إشكال لأنه يقتضي التقدير
فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لأن هذا التكليف إنما تعلق به بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقع النصف والكلام إنما
يستقيم لو حمل على أن اللفظ دال عليه وقد اختلفوا في أن المراد من المسجد الحرام أي شيء هو فحكى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس أنه قال البيت قبلة
لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة أهل المشرق والمغرب هذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما أخرج في الصحيحين
عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي عليه السلام البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه
فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الأخبار الكثيرة في صرف القبلة إلى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب
ثم صرف إلى الكعبة وكان يحب أن يتوجه إلى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة أهل قباء فأتاهم آت فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمر أن يستقبل الكعبة وفي
رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس جاء منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن القبلة حولت إلى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام
كله قالوا لأن الكلام يجب إجراؤه على ظاهر اللفظ إلا إذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله سبحانه سبحان الذي أسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو عليه السلام إنما أسري به خارج المسجد فدل هذا على أن الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام المسألة الثالثة قال أصحابنا يستحب
للجماعة إذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الإمام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فإن كان بعضهم أقرب إلى البيت من الإمام
جاز ولو امتد الصف في آخر المسجد فإنه لا تصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند أبي حنيفة يصح لأن عنده الجهة كافية وهو اختيار الشيخ الغزالي
رحمه الله في كتاب الإحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والمعقول والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لأنا دللنا على أن المراد من
شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته والدليل عليه أنه إنما يقال إن زيدا ولى وجهه إلى جانب عمرو ولو
قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى أنه لو كان وجه كل منهما إلى جانب المشرق إلا أنه لا يكون وجه أحدهما محاذيا للوجه الآخر لا يقال إنه ولى
وجهه إلى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فما روينا عن أسامة أنه لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في
قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت أنه لا قبلة إلا عين الكعبة وكذا سائر الأخبار التي رويناها في أن القبلة هي الكعبة
وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة أمر بالغ مبلغ التواتر والصلاة من أعظم شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال
عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف للكعبة فوجب أن يكون مشروعا ولأن كون الكعبة قبلة أمر معلوم وكون غيرها قبلة أمر مشكوك ورعاية
الاحتياط في الصلاة توجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج أبو حنيفة بأمور الأول ظاهر هذه الآية وذلك لأنه تعالى أوجب على المكلف
أن يولي وجهه إلى جانب المسجد الحرام فإذا ولى وجهه إلى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلا للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة
وأما الخبر فما روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه ويحتمل أن يكون مراده من هذا الحديث أن كل
ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لأن جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد أن الشيء الذي يكون
مشرقه معينا ومغربه معينا قبلة ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشتوي والمغرب الصيفي فإن ذلك قبلة وذلك لأن المشرق الشتوي جنوبي
متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما الفعل
فمن وجهين الأول أن أهل قباء كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين بيت المقدس مستدبرين للكعبة لأن المدينة بينهما فقيل لهم ألا
إن القبلة قد حولت إلى الكعبة فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي عليه السلام وسمي مسجدهم ذا القبلتين ومقابلة العين
من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل الثاني أن الناس من
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الإسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك إلا بدقيق
النظر الهندسي وأما القياس فمن وجوه الأول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا إما علما أو ظنا وجب أن لا تصح صلاة أحد قط لأنه إذا كان محاذاة
الكعبة مقدار شبر وعشرين ذراعا فإنا نعلم أن أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يحصل في محاذاة هذا القدر بل المصلون الذين يقع منهم في
محاذاة هذا القدر قليل بالنسبة إلى الكثير ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب والنادر يلحق به فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم لا سيما
وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها وحيث أجمعت الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذاة غير معتبرة فإن قيل
الدائرة وإن كانت عظيمة إلا أن جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم بأسرها كأنها دائرة

والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء

محيطة بالكعبة [illegible]

[illegible]

في دلائل القبلة

[illegible]

أو لم يكن الحاجبين ولتكن من ذلك فإن لم تشتمل في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يعرف موقع الشمس وقت العصر
وأما وقت المغرب فإنما يعرف ذلك بموضع الغروب وهو أن يعرف أن الشمس تغرب عن يمين المستقبل وهي مائلة إلى وجهه أو قفاه وكذلك
يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكأن الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس
ولكن يختلف ذلك بالشتاء والصيف فإن المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا بحسب اختلاف البلاد وأما
الليلة فإنه يستدل فيها على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فإنه كوكب ثابت لا تظهر حركته من موضعه وذلك إما أن يكون على قفا
المستقبل أو على منكبه الأيمن من ظهره أو منكبه الأيسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وما والاها فيقع في مقابلة
المستقبل فليتعلم ذلك وما عرف في بلده فليعمل عليه في الطريق كله إلا إذا طال السفر فإن المسافة إذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب
ومواقع المشارق والمغارب إلا أن ينتهي في أثناء سفره إلى بلد فينبغي أن يسأل أهل البصيرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب
جامع البلد حتى يتضح له ذلك فمن تعلم هذه الدلالة فلا بأس أن يعول عليها وأما النظر الحقيقي وهو الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت
القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الأفق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤوس أهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة
الأفق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة
سمت القبلة إلى تقدم معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فإن كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها يخالف
عرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار وإن كان البلد شماليا فإلى الجنوب وإن كان جنوبيا فإلى الشمال وإن كان عرض البلد
مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن أن سمت قبلته على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وكيف يكون البلدان طولهما
وعرضهما مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه وإذا كان كذلك فلا بد من تحصيل مقدار الانحراف ولذلك
طرق أسهلها أن تعرف الجزء الذي يسامت رؤوس أهل مكة من فلك البروج وهو ن كان من الجوزاء وكب لط من السرطان فنضع ذلك الجزء
على خط وسط السماء في الأسطرلاب المعمول لعرض البلد ونعلم على المري علامة ثم ندير العنكبوت إلى ناحية المغرب إن كان البلد شرقيا عن مكة
كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الحجرة ثم ننظر أين وقع الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان ارتفاع الجزء عنه
ذكرنا الجزء في سمت أهل مكة ثم نرصد مسامتة الشمس لذلك الجزء فإذا انتهى ارتفاعها إلى ذلك الارتفاع فهو مسامتة الشمس سمت أهل مكة فتستقبلها
ونخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود إلى طرف الظل فذلك الخط خط القبلة فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة المسألة الخامسة في أنه فرض
على الأعيان أم فرض على الكفاية فيه وجهان أصحهما أنه فرض على الأعيان لأن كل مكلف مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال إلا بواسطة معرفة دلائل
القبلة وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب المسألة السادسة علم أن قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في كل الأشخاص في كل الأحوال إلا أنا
أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل هو مستحب لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي أن وجوب الاستقبال مخصوص بالصلاة
ثم نقول الرجل إما أن يكون معاينا للقبلة أو غائبا عنها أما المعاين فقد أجمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال وأما الغائب فإما أن يكون قادرا على تحصيل
اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة القسم الأول القادر على
تحصيل العلم فيه بحثان البحث الأول قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا يحصل له اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل إليه إلا به وما لا يتأدى
الواجب إلا به فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد إلا أن الفقهاء قالوا إن تعلمها غير واجب بل ربما قالوا إن
تعلمها مكروه أو محرم ولا أدري ما عذرهم في هذا القول البحث الثاني المصلي إذا كان بأرض مكة وبينه وبين الكعبة حائل أو ما أشبهه فهل له أن يجتهد [illegible]

التهذيب ينظر ان كان الحائل اصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن اصليا كالابنية ففيه وجهين احدهما الاجتهاد ولان بينه
وبينها حائلا يمنع المشاهدة فكان كالحائل الاصلي ولنا انه ليس له الاجتهاد لانه فرضه الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين
فوجب ان لا يكتفي فيه بالظن وهل الوجه هل للاعمى بمساواته لانها لما دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل
العلم بالمكلف به لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين القسم الثالث القادر على تحصيل الظن دون اليقين وفي جواز تحصيل
هذا الظن طرق الطريق الاول الاجتهاد وظاهر قول الشافعي يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه
احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يثبت له الامر وثانيها
ان ذلك الغير ان وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ايضا يلزم التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من انتهاء
اخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى ام تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاولى ان يأتي بالاجتهاد فلا يتطرق
اليه احتمال الخطأ الا من جهة واحدة واذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق اليه احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض
بين طريقين فاقلهما خطأ اولى بالرعاية وثالثها قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وههنا امر بالاستقبال وهو قادر
على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل السؤال ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى
جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة فان هذه العلامات
كالنص فلا الانحراف يمنة او يسرة فيجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه عن الحج تياسروا يا اهل مرو
وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رأيت جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من اهل الحذق
وهو ما اذا اخبره عدل اني رأيت النجوم قد طلع والشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كلام صاحب التهذيب واعلم ان الكلام مشكل من وجوه
احدها انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير وعملنا في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا لا محالة
قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد لا يجوز له ان يكون مأمورا بالاجتهاد وثانيها انه يجوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على
الاجتهاد فهو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد لكن يتولاه بنفسه فوجب ان يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار وثالثها
انه اما ان يكون ممنوعا عن الاجتهاد او من لم يعتقل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد برأيي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل
على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني ايضا باطل لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب
لكان قد ترجح التقليد على الاستدلال وفيه خطأ ورابعها ان مذهب الشافعي انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة
القبلة بالامارات كيف يجوز تقليد محاريب البلد واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار على الاجتهاد من وجوه الاول انها لا تنصب
مع الاجتهاد فوجب ان يكون عليه الثاني ان الرجل اذا دخل المسجد بعد فراغ الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت
فكذا ههنا الثالث ان اهل البلد صلوا به والظاهر انه لو كان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما صلوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين
الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهل يفيد ظن ان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من
شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في ذلك بقول الكافر والمجنون واما البلوغ والعدالة والعدد ففي اشتراطها خلاف اولها البلوغ وحكي الخبر في نصها عن
الشافعي انه لا يقبل وحكى ابو زيد نصا عن الشافعي انه يقبل وثانيها العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها
العدد فمنهم من اعتبره كما في الشهادة لا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية ايضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام اولها
ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ به مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف عندنا لان تقليد المتيقن راجح على التقليد
للظان اولى من تقليد من قلد غيره وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى
يصلي الصلوة قضاء او تقليد الغير حتى يصلي الصلوة اداء فيه تردد وثالثها ان من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير بل يجب
الطريق الثالث ان يشاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا فله ان يتوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق
يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها او رأى محرابا في قرية ولا يدري انه بناه المسلمون
او المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كونهم مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد الطريق الرابع
ما تركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره ثقة ان موضع الكوكب كان هو كذا فيستدل به على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما سمع
اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه القسم الثالث الذي يعجز عن تحصيل العلم والظن وهو كما في الظلمة التي خفيت الامارات
بأسرها عليه والاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه بحثان البحث الاول انه هل يتحقق ان يكون
مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف بما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف
بالصلوة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا يجب عليه الصلوة او يقال شرط الاستقبال قد سقط
عن المكلف لتعذره كما في حال المسايفة فيسقط ههنا ايضا فيجب عليه ان يأتي بالصلوة الى اي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال
او يقال انه يأتي بتلك الصلوة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلوة عنه فذلك باطل بالاجماع
وايضا فقد بينا فيما سبق ان الصلوة صحت بدون الاستقبال في حال المسايفة فالثالث واما ايجاب الصلوة الى جميع الجهات
فهو ايضا باطل بقياس الدلالة على انه لم يوجب عليه الا صلوة واحدة ولقائل ان يقال الناسي من نسي صلوة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها
فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك قلنا الوجه لما بطل القسمان تعين
الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان تكون قبلة من سائر الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح
مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف يكلف بان يعول عليه من الاولى
ان يكون ذلك معتبرا [illegible] ولانه سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر
البحث الثالث اذا ادى هذه الصلوة فالظاهر يقتضي انه لا يجب القضاء لانه ادى وظيفة الوقت وقد خرج عن العهدة وقيل يجب عليه الاعادة
وظاهر قول الشافعي انه يجب الاعادة سواء بان صوابه او خطاؤه المسألة السابعة تجوز الصلوة في جوف الكعبة عند عامة اهل العلم ونحو

٢ اجماع المسلمين صح

٢ الظان وتقليد صح

الى اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لانه ان كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض
اجزائها ومستدبرا الى بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب ان لا تصح صلوته لانه تعالى امر باستقبال
البيت قال علماؤنا النافلة جائزة لان استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين وروى الشافعي رضي الله عنه
عن مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبي عليه السلام دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها
قال عبد الله بن عمر فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة
اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه اولها ان خبر الواحد لا يعارض
ظاهر القرآن وثانيها لعل تلك الصلوة كانت نافلة وقد ذكرنا انه جائز وثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كان لا يوجب
الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خال عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن ورابعها ان الشيخين
اوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل
حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة واذا تعارضا وهو حاصل من وجهين الاول ان النفي والاثبات
يتعارضان والثاني قوله هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلوة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال
ذلك الموضع بل يجوز استدباره والجواب عن استدلال مالك رحمه الله ان يقول قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم اما ان يكون صيغة عموم
او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول المتنازع الذي يكون في البيت فكانه تعالى قال وان كان في البيت ان يتوجه اليه فالذي يكون خارج
عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم يكن للاية حجة ولا تعلق بهذه المسألة البتة فلا يدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في هذه
المسألة ان مقتضى الوجه لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزاء البيت والكائن في البيت متوجه الى
جزء من اجزاء البيت فكان آتيا بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة المسألة الثامنة اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام مخصوصة وهي السقف
والحيطان [illegible] ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام فقط
او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز ان يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة
وما فيها من اثاثها من الاحجار والخشب الى موضع آخر وبني بيت وتوجه اليه احد في الصلوة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال انها تلك الاجسام
بشرط كونها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وازيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت
العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلوتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الا ان يقال
القبلة هي ذلك الخلاء الذي حصلت فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا منطبق على الاية
لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والقرار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك
الاجسام فاذا امر الله بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول
قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلوته لانه لا يكون مستقبل البيت والقبلة
وذكر ابن سريج انه تصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله والاختيار والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء
فالواقف في العرصة مستقبل الجزء من اجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلوته وقالوا ايضا لو وقف
على سطح الكعبة من غير ان يكون بين يديه جدار لا تصح صلوته الا على قول ابن سريج وهو المختار عندنا لانه مستقبل لذلك الخلاء
والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلوته المسألة التاسعة لما دلت الاية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل
انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب
الاجتهاد والاجتهاد لا بد ان يكون مبنيا على الظن فكانت الاية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا ان
التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رحمه الله بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف
لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه المسألة العاشرة الظاهر انه لا يجب نية استقبال القبلة لان الاية دلت
على وجوب الاستقبال فالآتي به آت بما دلت عليه فوجب ان لا يجب عليه نية شيء آخر كما في ستر العورة وطهارة المكان
والثوب المسألة الحادية عشر استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة ويلتحق به الخوف على النفس من العدو
او من السبع ومن الجمل الصؤول او عند الخطأ في القبلة بسبب التيامن او التياسر او في اداء النوافل وهذا يقتضي ان العاجز عن
تحصيل العلم او الظن اذا ادى الصلوة ان يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له في نفس الخطأ المسألة الثانية عشر اذا توجه
الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلوة فتكلف ان ينحرف ويتحول ويبني لان تغير الاجتهاد لا يبطل السابقة وكذا لو قيل صلى
بخبر ثم جاء آخر وخبره بخلافه لم يسكن فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الاية في حكم الاستقبال والله اعلم اما قوله وحيث ما
كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه مسألتان المسألة الاولى هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين احدهما ان قوله فول وجهك شطر المسجد
الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما ان المراد بالاول مخاطبتهم
وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاقتصار عليه ان يظن ان هذه القبلة قبلة اهل المدينة خاصة فبين الله انهم اينما حصلوا
من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة المسألة الثانية قوله وحيثما كنتم يعني وايما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كان قيل
حيثما تكونوا والفاء جواب قوله تعالى وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسائل المسألة الاولى المراد بقوله ان الذين
اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب التوراة عن السدي وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب
التورية والانجيل ولا بد ان يكون فيه عدد قليل لان الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان المسألة الثانية الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور
سابق وقد تقدم ذكر النبي كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان العلم بنبوته حق ويحتمل ان يكون المراد ان امر القبلة حق
ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه اليق بالكلام اذ المقصود بالاية ذكره دون غيره
ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها احدها ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي

٢ عند مالك صح

فالكعبة عبارة عن تلك الاجسام في تلك الاحياز

ظ والمقدار

ظ مستقبله

الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله قبلة لابراهيم عليه السلام واسمعيل عليه السلام وثالثها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به حق فكان هذا التحويل حقا قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي تعملون بالتاء على خطاب المسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود المسئلة الثانية انا ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة اي لا يخفى علي جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار قوله تعالى ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب يعلمون ان هذه القبلة حق ثم بين بعده ان صفتهم لم تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله عنهم في الاية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق واحتج عليه بوجوه احدها قوله ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه حق فانه لا يكون متبعا هوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهدى واما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرونه بالسنتهم فهم المتبعون للهوى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية المتوسطة وثالثها ان الله اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند اللجوج لا شأن العامي المتحير ورابعها انا لو حملناه على الكل لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى بان صاحب الشبهة صاحب الهوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع ان يراد في الاية الاولى بعضهم وفي الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون يغاير قولنا ان احدا منهم لا يؤمن المسئلة الثانية احتج الكعبي بهذه الاية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان علم الله في عباده وما يفعلونه ليس بمجبر فيما يكونون وانهم مستطيعون لان يفعلوا الامر الذي اتوا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه وصح اصحابنا به على تكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو تبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال والمستلزم للمحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا بالمحال وتمام التقرير فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسئلة الرابعة انما حكم الله بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذكر ان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد وذلك لا يزول بايراد الدلائل المسئلة الخامسة في قوله تعالى ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن وهو كما قال القاضي ان اريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تاويل الحسن وان اريد به العلماء نظر فان كان في علماء المخاطبين بهذه الاية من قد آمن وجب ايضا ذلك التاويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراؤه على ظاهره في وجوب النفي في كل واحد منهم لان ذلك اليق بالظاهر اذ لا فرق بين قولنا ما تبعوا قبلتك وبين قولنا ما تبع احد منهم قبلتك المسئلة السادسة لئن يجيء بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر وجعل جوابه نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا فقال لظلوا فاجاب بجواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة فاجاب بجواب لئن وذلك ان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحد منهما على موضعها وانما الحق في جواب هذا لتدخل الدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بجواب القسم المسئلة السابعة الاية منها فعلة اصلها اية فاستثقلوا التشديد في الياء فابدلوا من الاولى الفا لانفتاح ما قبلها والاية الحجة والعلامة واية الرجل شخصه وخرج القوم باياتهم اي بجماعتهم وسميت اية القرآن آية لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى المسئلة الثامنة ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله هذه الاية والاقرب ان هذه ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية احكام القبلة اما قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم ففيه قولان الاول انه دفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسم اطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقك الرابع اراد انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية الخامس ما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فاليهود بيت المقدس والنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم اما قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض فقال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها الثاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون الثالث ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز ان يختلف قبلتاهما للمصلحة جاز ان يكون للمصلحة قبلة ثالثة واما حمل الاية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي ان يكون احد منهم قد تبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص واما قوله ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسائل المسئلة الاولى الهوى مقصور هو ما يميل اليه الطبع والهواء ممدود هو ما بين الخلو المسئلة الثانية اختلفوا في

المخاطب بهذا الخطاب فقال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ لان كل ما اوعد عليه من الرسول القبيح والالجاء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله وجب ان ينهاه عنه ويتوعد عليه وجوه احدها انه لو كان كلما علم انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان كلما علم انه يفعله وجب ان لا ينهاه عنه وذلك يقتضي ان لا يكون النبي مأمورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه باطل بالاتفاق وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي عليه السلام عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض من النهي والوعيد ان يتأكد قبحه ذكرا في الفعل فيكون الغرض منه التأكيد وما احسن ما قيل التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد تقررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ههنا ورابعها قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك فمن جملة ما يدل على انه عليه السلام ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تشرك بالله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرناه انه عليه السلام منهي عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول فبقي ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه احدها ان كل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب منه اقبح ولا شك ان نعم الله على الرسول اكثر فكان صدور الذنب منه اقبح فكان اولى بالتخصيص وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير وثالثها ان الرجل الحازم اذا اقبل على اولاده واصلحهم فوجه عتابه بحضرة جماعة اولاده فانه يخص منهم بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وان يكونوا في عادة الكامل ان يوجه خطابه ومنهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة مقررة في امثال هذه الآيات القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم في كل الامور فلعله عليه السلام كان في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه عليه السلام في استمالتهم فنهاه الله عن ذلك القدر ايضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد امته وهو كما اذا عاتب انسان انسانا اساء عبده الى عبده فيقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك عتابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يميل الى الخاطئ وتابعه احد من غلمانه اما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى لم يرد بذلك انه بعد ما جاءه العلم بل المراد الدلائل والايات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر وفائدته ان الغرض من هذه الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه تعالى بين ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة المسئلة الثانية دلت الاية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك اما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهييج والزجر قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز ان لا يلقاه احد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل المسئلة الثانية الضمير في قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم وعن عمر انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به مني بابني فقال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسئلة السؤال الاول ان هذا الكلام ما تعلق بما قبله من امر القبلة الجواب انه تعالى في الاية المتقدمة لما حذر امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين بحاله عليه السلام فقال في هذه الاية يا معشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا صلى الله عليه وسلم وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم السؤال الثاني ان هذه الاية نظيرها قوله يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقوله ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الا انا نقول من المستحيل ان يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة وهذا الوصف لا يجوز مع هذا النوع من التفصيل فان كان الامر كذلك وجب ان يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل الشرق والغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين اهل الشرق والغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من النصارى واليهود من انكار ذلك واما القسم الثاني فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد التعيين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن هذا السؤال انما يتوجه لو قلنا بان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزات على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم برهانيا غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا ابني وذاك ابن ليس علما يقينيا بل ظن محتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة السؤال الرابع لم خص الابناء بالذكور قلنا لان الذكور اعرف واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اي ان علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون ابناءهم

وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير راجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها ان الله تعالى ما اخبر في القرآن ان امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكور في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى النبوة اولى وثالثها ان المعجزات لا تدل اولا دلالتها الا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فاما امر القبلة فذلك انما يثبت لانه مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب عرفوا الرسول فمنهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقا منهم فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره ثم اختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة اما قوله الحق من ربك ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدأ محذوف اي هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ علي رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق الحق من ربك المسئلة الثانية الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى الحق الذي في قوله ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله كالذي انت عليه وما لم يثبت انه من الله كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل اما قوله فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ولا تكونن من الممترين فيما اختلفوا فيه على اقوال احدها فلا تكونن من الممترين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها بل يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه المسئلة الثانية انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة

قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شيء قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ولكل ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انه قال ولكل وجهة ولم يقل ولكل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المسئلة الثانية ذكروا فيه وجوها احدها انه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال ان في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله كما حكى الله عنهم في قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وثانيها وهو قول اكثر علماء التابعين ان المراد اهل الكتاب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخل فيه وثالثها قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة اي جهة من الكعبة يصلي اليها جنوبية او شمالية شرقية او غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين الاول قوله تعالى هو موليها يعني الله موليها وتولية الله لم تحصل الا في الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان الثاني ان الله عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر ان المراد من هذه الخيرات ما لكل احد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الا جهات الكعبة ورابعها قال آخرون ولكل اي ولكل احد من الرسل واصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسي وقبلة الكروبيين البيت المعمور وقبلة الانبياء الذين قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة اما قوله وجهة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد ابوه ضاربه المسئلة الثانية قال الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله لكل امة جعلنا منسكا ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه ان الشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد ايضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه امر القبلة لانه تقدم قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب ان تكون محمولة على ذلك اما قوله هو ففيه وجهان الاول انه عائد الى الكل اي ولكل احد وجهة هو مولي وجهه اليها الثاني انه عائد الى اسم الله تعالى اي الله يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان لكل منهم وجهة اي جهة من القبلة هو موليها اي مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التي هو يتقرب بها الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزومهم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات اي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلشرفكم بقبلة ابرهيم واما في الاخرة فللثواب العظيم الذي يأخذونه عن انقيادكم لامره فان الى الله مرجعكم واينما تكونوا من جهات الارض يأت بكم الله جميعا في صعيد القيمة فيفصل بين المحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن المخطئ انه على ذلك قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد ان لكل من اهل الملل من وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهوى فلستم تؤتون بفعل غيركم فانما عليهم ما عليهم ولكم ما عليكم واما تقدير الكلام على الوجه الثاني على ان يكون الضمير في قوله هو موليها عائدا الى الله فههنا وجهان الاول ان الله عرفنا ان كل واحدة من هاتين القبلتين اعني بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله عباده اذا شاء يفعل على حسب ما يعلمه صلاحا فالجهتان من الله هو الذي ولى وجوه عباده اليهما فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله في الحالين فان انقيادكم خير لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما وليهم فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في عرصة القيمة فيفصل بينكم الثاني انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة من جهات الكعبة فمعنى يوليها ان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تؤدي الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتكم فهو يحشركم جميعا ويثيبكم على اعمالكم اما قوله هو موليها اي هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد وليتها وتوليتها اي تبعتها ورضيتها وقرأ عبد الله بن عامر النخعي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر وقراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته اي جعلته بحيث تليه فاذا صار هو بحيث يلي ذلك فذلك ايضا يلي هذا فاذن قد ولى كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدي الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء والثاني هو مولاها اي قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه اي صيرت بحيث يحبها ويرضاها اما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلاة في اول الوقت عند الشافعي رضي الله عنه افضل خلافا لابي حنيفة رحمه الله تعالى

واحتج الشافعي بوجوه اولها ان الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمها افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل من الندب وثانيها قوله تعالى وسابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون المسابقة مندوبة وثالثها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك ولا شك ان المراد منه السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله تعالى اولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه انه لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على ان الفضل منوط بالمسارعة ورابعها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مأمورة وخامسها انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام الصلاة خير موضوع وسادسها انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة موجبة للذم وسابعها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال وثامنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وتاسعها قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد فبين ان السابق بسبب المسابقة في الفضل فكذا في هذه الصورة وعاشرها ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله قال الصديق رضي الله عنه رضوان الله احب الينا من عفوه قال الشافعي رضي الله عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه يقتضي ان يأثم بالتأخير واجمعنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة واذا كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون تأخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد الثاني ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك اسقط ذلك الاقتضاء الثالث ان تفسير الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التأويل الذي ذكره الحادي عشر ما روي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الثاني عشر عن ابن مسعود رضي الله عنه انه سأل الرسول عليه السلام اي الاعمال افضل فقال الصلاة لميقاتها الاول الثالث عشر روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الرجل ليصلي الصلاة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الرابع عشر قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتأخر الخامس عشر انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر اسبق اسلاما ام عليا وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا السادس عشر قوله عليه السلام في خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة السابع عشر ان تعجيل حقوق الآدميين افضل من تأخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حقوق الله كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم الثامن عشر ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول اولى التاسع عشر ان الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا اداها في اول الوقت تفرغت ذمته فاذا اخرها فربما عرض له شغل فيمنعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته والوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك انه اولى العشرون انا اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصوم افضل على ما قال وان تصوموا خير لكم فوجب ايضا ان يكون التعجيل في الصلاة اولى فان قيل ينتقض ما ذكرتم من الدلائل القياسية بالظهر في شدة الحر وبما اذا حصل له ادراك رجاء الجماعة ووجود الماء قلنا التأخير ثبت في هذه المواضع لامور عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل الحادي والعشرون ان المسارعة الى الامتثال احسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثاني والعشرون صلوة كملت شرائطها فوجب اداؤها في اول الوقت كالمغرب فقيل احتراز عن الظهر في شدة الحر لانه انما يجب التأخير اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع واما اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عن مدافعة الاخبثين وحضرة الطعام وبه وجوع هذا المعنى ايضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحدة من الصلوات اما صلوة الفجر فقال ابو حنيفة رحمه الله المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان اراد الاختصار على احد الوقتين فالاسفار افضل وقال الشافعي التغليس افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وبه قال مالك واحتج الشافعي بعد الدلائل السالفة بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن اي متجللات بأكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعة فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعة ترك ذلك قلنا الاصل في الرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا لكان لكل احد ان يدفع كل شيء من الدلائل الشرعية وثانيها ما خرج في الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا ايضا يدل على التغليس وثالثها ما روي عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرائض افضل لقوله عليه السلام لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون التغليس افضل وخامسها ان النوم في ذلك الوقت اطيب

فيكون تركا للسبق فوجب ان يكون قوله اكبر لقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها قوله عليه الصلوة والسلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وثانيها روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الا لميقاتها الا صلوة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها وثالثها عن ابن مسعود قال ما رأيت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا على شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر ورابعها عن ابي بكر رضي الله عنه انه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر رضي الله عنه انه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وخامسها ان تأخير الصلوة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه الصلوة والسلام المنتظر للصلوة كمن هو في الصلوة فمن اخر الصلوة عن اول وقتها فقد انتظر الصلوة اولا ثم اداها ثانيا ومن صلاها في اول الوقت فقد فاته فضل الانتظار وسادسها ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا للفضل وسابعها ان التغليس تضييق على الناس لانه اذا كانت الصلوة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلوة بعد طلوع الفجر والحرج منفي شرعا وثامنها انه تكره الصلوة بعد صلوة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهية واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا فاما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيه اظهر فكان قوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر فهو اكثر ثوابا وعند هذا يتبين ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان اداء الصلوة في ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تأخير الصلوة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يقول الشارع ان الكسل افضل من الجد في الطاعة والجواب عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فانه لا يسمى فجرا واما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله اعلم اما قوله تعالى اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ففيه وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الى الخيرات وتحملوا ايها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه تعالى حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الاية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون اعلم ان اول ما في هذه الاية من البحث انه تعالى قال في الاية الاولى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وذكر ههنا ثانيا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل في هذا التكرير فائدة ام لا والعلماء فيه اقوال احدها ان الاحوال ثلاثة اولها ان يكون الانسان في المسجد الحرام وثانيها ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد وثالثها ان يخرج عن البلد الى اقطار الارض فالاية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الايات والجواب الثاني انه تعالى انما اعاد ذكر ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل واما في المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا واما في المرة الثالثة فبين انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل ان يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال في الاية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما يخطر بالبال انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضى محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله هذا الوهم بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي نحن ما حولناك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا عنها فيصير ذلك التولي سببا لطعنهم في دينكم والحاصل ان الاية السالفة امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة ابيهم ابراهيم عليه السلام والثاني مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود في امر القبلة فكانت هذه علل ثلاثا قرن بكل واحدة منها امر بالتزام القبلة ونظيره ان يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك فهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان وكذلك لانه ذكر نعما عددها ثم قرن بكل واحدة منها قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى

ان في ذلك لاية وما كان اكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة اول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التاكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البينات اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعني ايها المؤمنون هؤلاء الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويلقون الشبه على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا فدل انها باطلة وكشف وهنه وضعفه اما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا الكلام يوجب محاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة عن القوم فاراد الله تعالى ان يبين ان تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات احدها ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا وثانيها قالوا لم يدع محمد دين قومه فصلاته حتى هديناه وثالثها ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرع محمد عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك اوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا ان قبل ذلك المصالح وهي تمييز من اتبعه بمكة ممن اقام على التكذيب فان ذلك على الوجه الذي كان لا يطلع الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والتعويل عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر لكان ظلما على النفس على ما قال ان الشرك لظلم عظيم فلاجرم قال تعالى الا الذين ظلموا منهم المسألة الثانية قرأ نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل المسألة الثالثة لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا اي ولوا وقال الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة المسألة الرابعة قيل الناس هم اهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم المسألة الخامسة هنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا انفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال الاول انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه الاول ان الحجة كما انها قد تكون حقة وقد تكون ايضا باطلة قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها ماخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات او ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوا في كتابهم انه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن ابي روق الوجه الثالث انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله حجة بناء على معتقدهم ولعله تعالى سماها حجة تهكما بهم الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل القول الثاني انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع الظن وقال النابغة شعر

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن بسيوفهم فلول من قراع الكتائب وليس بعيب ويقال ما له علي حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى انه لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب القول الثالث زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو كانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا وانشد شعر

وكل اخ مفارقه اخوه ... لعمر ابيك الا الفرقدان

يعني والفرقدان القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان اما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الاية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله وتروكه ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وان يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وان لا يكون مشتغل القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم اما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه احدها انه راجع الى قوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين احدهما لانقطاع حجتهم عنه والثاني لتمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم عليه السلام في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمامي النعمة عليكم ولارادتي اهتداءكم امرتكم بذلك وثالثها ان يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم وهذا القول اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الاية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي كرم الله وجهه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم جواب عن التشكيك في صلوة الرسول وصلوة امته الى بيت المقدس وان كان مراده ان الفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد صار الى ان تشكل الفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فيفسر لان الاضافة في ذكر هذه الى المتواتر ... لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على ظاهر الوعد اما قوله تعالى كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انا قد بينا ان الله استدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم بوجوه بعضها

الرامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه
وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط
ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم احدهما قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية استدلالهم
بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله
في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انكار النسخ فلا جرم
اطنب الله في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة
تنبيها على عظم نعم الله ولا شك ان ذلك اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويدعو الى الحق مرغوب فيه
ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية
في هذا الباب اما قوله تعالى كما ارسلنا ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا الكاف اما ان يتعلق بما قبله او بما بعده فان قلنا انه متعلق
بما قبله ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم اي في الدنيا بحصول الشرف وفي الآخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها
عليكم في الدنيا بارسال الرسول الثاني ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكيهم
وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتي ببيان الشرائع واهديكم الى
الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما ارسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير الثالث قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان
التقدير وكذلك جعلناكم امة وسطا كما ارسلنا فيكم رسولا اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا فكذلك
جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذكروني
اذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم
ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم باعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على
دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفيه كلما اعظم البرهان على صدقه فقال
كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي ويؤكده قوله تعالى لقد من الله
على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم بهذه النعمة والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز ان
يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل لاذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك انه وجب عليهم الذكر ليذكرهم الله
برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول اولى لان قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى المسئلة
الثانية في وجه التشبيه فان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه
تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكروني ففي دلالة على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة المسئلة
الثالثة ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان يكون كافة اما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك
قوله منكم وفي ارسال الله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد
للغير فبعثه الله من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة
باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق
الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال احدها انه عليه الصلوة والسلام
يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن وثانيها يزكيهم بالثناء والمدح اي يعلمهم ما انتم عليه من محاسن الاخلاق
فيصفكم به كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اي وصفه بالزكاء وثالثها ان التزكية عبارة عن التنمية كأنه قال
يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه
الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن
عليهم غير تعليمه اياهم واما الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه
الحكمة هي سنة الرسول اما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة
من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين فارشدهم الله بانه بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه
في دينهم وذلك من اعظم انواع النعم قوله تعالى فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون اعلم ان الله تعالى كلفنا في هذه
الآية بامرين الذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان
ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرأوا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلثة انواع احدها ان يتفكروا في الدلائل الدالة
على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبه القادحة في تلك الدلائل وثانيها ان يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه
ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم وثالثها
ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد
اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو ان تكون جوارحهم
مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلوة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر
الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات فلهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى
يدخل الكل فيه اما قوله اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي يليق بالموضع الثواب والمدح واظهار الرضاء والاكرام و
ايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للمفسرين في هذه الآية عبارات الاولى اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي الثاني
اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم الثالث قال ابو مسلم انه امر الخلق بان يذكروه
راغبين راهبين راجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم

بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة الثالث اذكروني بالثناء والطاعة اذكركم بالثناء والنعمة الرابع اذكروني في الدنيا اذكركم في الآخرة
الخامس اذكروني في الخلوات اذكركم في الفلوات السادس اذكروني في الرخاء اذكركم في البلاء السابع اذكروني بطاعتي اذكركم بمعونتي الثامن
اذكروني بمجاهدتي اذكركم بهدايتي التاسع اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص العاشر اذكروني بالربوبية في الفاتحة
اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله
فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلوة وانما خصهما بذلك
لما فيهما من المعونة على العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه
على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى
ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلوة اي في الدعاء
فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول ما اخترناه اولى لعموم
اللفظ وعدم تقييده اما الاستعانة بالصلوة فلانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب ان يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما
يأتي فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلوة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها
من العبادات ولذلك قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى اهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلوة وروي انه عليه السلام
كان اذا حزبه امر فزع الى الصلوة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم
اذا هم استعانوا على طاعاتهم بالصبر والصلوة ان يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى قوله تعالى
ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون اعلم ان هذه الآية نظير قوله في آل عمران بل احياء عند ربهم يرزقون
ووجه تعلق الآية بما قبلها كانه قيل استعينوا بالصبر والصلوة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وابدانكم
ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وههنا مسائل المسئلة الاولى قال ابن
عباس رضي الله عنهما نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة
بن الحارث بن عبد المطلب وعمر بن ابي وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعيد بن
خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفراء وعوف بن عفراء
وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن آخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم
طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية المسئلة الثانية اموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم اموات المسئلة الثالثة
في الآية اقوال الاول انهم في الوقت احياء كأن الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم
اليهم وهم في القبور فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحيوة ولا امتناع
في ان يعيد الله الحيوة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله الحيوة
الى الاجزاء التي لابد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم اذا لم يشاهدوا القول الثاني قال الاصم يعني لا تسموهم
بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم اموات في الدين كما قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه فقال ولا تقولوا للشهداء ما قال
المشركون ولكن قولوا هم احياء في الدين ولكن لا تشعرون يعني المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد صلى الله عليه وسلم حي في الدين وعلى هذا الوجه
كما روي في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثل هذا الولد وحكي عن بقراط انه كان يقول للتلامذة موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة اي بالروح
القول الثالث ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون انفسهم ويخرجون عن الحياة فيخرجون عن الدنيا بلا فائدة ويضيعون اعمارهم
الخير فنهى الله عن ذلك القول قال القاضي يحتمل انهم كانوا دهرية منكرين للمعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه السلام
فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله ولا تقولوا كما قال المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا ولكن اعلموا انهم احياء
اي سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء انهم سيحيون قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال احاط بهم
سرادقها وقال في المنافقين ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فجنات على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا
القول اختيار الكعبي وابي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الاول ويدل عليه وجوه احدها الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله
قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحيوة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا
لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق العبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى القيمة بل حققه في القبر
كان ان لا يسقط الثواب اولى وثانيها ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا
يعلمون انهم سيحيون يوم القيمة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلناه من ان الله تعالى احياهم في قبورهم وثالثها ان قوله ويستبشرون
بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحيوة في البرزخ قبل البعث ورابعها قوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
في اخبار كثيرة عنه كالمتواترة وكان عليه السلام يقول في آخر صلوته واعوذ بك من عذاب القبر وخامسها انه لو كان المراد من قوله انهم سيحيون فحينئذ
لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة اجاب عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن
يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فافردهم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك
لان منزلة النبيين والصديقين اعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر وسادسها ان الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من
بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج ابو مسلم على قوله بانه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست
بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيمة والجواب انا لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات
وايصال البشارات اليه وهو في القبر او في موضع آخر واعلم ان في الآية قولا آخر وهو ان ثواب القبر وعذاب القبر للروح لا للقالب وهذا القول بناء
على معرفة الروح ولنشرح ذلك بطريق الخلاصة فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا يجوز ان يكون

عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين الأول أن أجزاء هذا الهيكل أبدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان
ولا شك أن الإنسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره إلى آخر عمره وغير الباقي غير ما هو باق فالمشار إليه عند كل أحد بقوله أنا وجب
أن يكون مغايرا لهذا الهيكل الثاني أني أكون عالما بأني أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائي وأبعاضي والمعلوم غير ما هو غير معلوم
فالذي أشير إليه بقولي أنا مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض وأما الذين قالوا الإنسان غير محسوس فلأن المحسوس إنما هو السطح واللون
ولا شك أن الإنسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله أنا أي شيء هو والأقوال فيه
كثيرة إلا أن أشهرها تلخيصا وتحصيلا وجهان أحدهما أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن
في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان أحدهما الذين اعتقدوا مماثلة الأجسام فقالوا إن تلك الأجسام
مماثلة لسائر الأجزاء التي عنها يتألف هذا الهيكل إلا أن القادر المختار سبحانه يبقي بعض الأجزاء من أول العمر إلى آخره فتلك الأجزاء
هي التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا ثم إن تلك الأجزاء حية بحياة يخلقها الله فيها فإذا زال الحياة مات وهذا قول أكثر المتكلمين
وثانيهما الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام فقالوا إن الأجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره أجسام مخالفة بالماهية والحقيقة
للأجسام التي منها يتألف هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فإذا خالطت هذا البدن وصارت
سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه ثم إن هذا الهيكل أبدا في الذوبان
والتحلل والتبدل إلا أن تلك الأجزاء باقية بحالها وإنما لا يعرض لها التحلل لأنها مخالفة بالماهية لهذه الأجسام القابلة للتحلل فإذا فسد
هذا القالب انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورانية إلى عالم السموات والقدس والطهارة إن كانت من جملة السعداء أو إلى الجحيم وعالم
الآفات إن كانت من جملة الأشقياء والقول الثاني أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وأنه ليس
داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثلا لله تعالى لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك
في الماهية واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا
حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فالذي يصح عليه أن يعلم هذه المفردات وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا
أما أن في المعلومات ما هو فرد حقا فلأنه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود إن كان فردا حقا فهو المطلوب وإن كان مركبا فالمركب
عن الفرد فلا بد من الفرد على كل حال وأما أنه إذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في العلوم ما هو فرد لأن العلم المتعلق بذلك الفرد
إن كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه إما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال لأنه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو
محال وإما أن لا يكون شيء من أجزائه علما بذلك المعلوم الفرد فهذه الكيفية الحادثة لا تلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه
الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما أنه إذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف
به أيضا كذلك فلأن الموصوف به لو كان قابلا للقسمة لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيء منها إن كان موصوفا به بتمامه فحينئذ
يكون العرض الواحد حالا في أشياء كثيرة وهو محال أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فيقتضي انقسام الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم وإن لم يتصف
بشيء من أجزاء المحل لا بتمام الحال ولا بشيء من أجزائه فذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به وهذا
خلف وأما أن كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا وثبت أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله أنا موجود
ليس بمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد أن يكون مدركا للجزئيات لأنه يمكنني أن أحكم على هذا الشخص المشار إليه بأنه إنسان وليس
بفرس والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضره المقضي عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي والإنسان الكلي حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي
على هذا الجزئي والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات أيضا هو النفس فكان مدركا للجزئيات فإنه لا [illegible]
وبالألم قالوا إذا ثبت هذا فنقول هذه الأرواح بعد المفارقة تتألم وتتلذذ إلى أن يردها الله تعالى إلى الأبدان يوم القيامة فهناك
يحصل الالتذاذ والتألم للأبدان وهذا قال به عالم من [illegible] لم يقم برهان قاطع على [illegible] ولكن لم يقم دليل على
فساده فإنه مما يؤيده الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب
المصير إليه فهذا هو الإشارة المختصرة في توجيه القول الذي يعول عليه أهل العلم بحقائق الأمور وقالوا ومما يؤكد هذا القول وجوه إثبات
ثواب وعذاب إما أن يصل إلى هذه البنية أو إلى جزء من أجزائها والأول مكابرة لأنا نجد هذه البنية متفرقة ممزقة فكيف
يمكن القول بوصول الثواب والعقاب إليها فلم يبق إلا أن يقال إن الله يحيي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل
الثواب والعقاب إليها وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الإنسان هو الروح فإنه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم
يصل إليه الألم واللذة ثم إنه تعالى يرد الروح إلى البدن يوم القيامة الكبرى حتى تنضم الأحوال الجسمانية إلى الأحوال الروحانية

قوله تعالى ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين اعلم أن القفال
رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فإنا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل المسألة الأولى قال
إنه تعالى قال اذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون وذلك يوجب المزيد على ما قال ولئن شكرتم لأزيدنكم فكيف أردفه بقوله ولنبلونكم
بشيء من الخوف والجواب من وجهين الأول أنه تعالى أخبر أن إكمال الشرائع إتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر أن القيام
بتلك الشرائع لا يمكن إلا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيها بالصبر الثاني أنه تعالى أنعم أولا فأمر بالشكر ثم ابتلى وأمر بالصبر لينال
الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل إيمانه على ما قال عليه السلام الإيمان نصفان نصف صبر ونصف شكر
المسألة الثانية روي عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهؤلاء أصحاب النبي عليه السلام بعد الهجرة المسألة الثالثة أما الابتلاء كيف يصح
على الله تعالى فقد تقدم في تفسير قوله وإذ ابتلى إبراهيم ربه وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه أحدها
ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت فيكون ذلك أبعد لهم من الجزع وأسهل عليهم بعد الورود وثانيها أنهم إذا علموا
أنه سيصل إليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب وثالثها أن الكفار إذا شاهدوا
محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين على ما كانوا عليه مع نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون أن القوم إنما اختاروا هذا الدين

[illegible]

مثاله أن المراهق يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ولو فعله غيره به لكان له أن يمانع بل يحارب وكذلك العبد مع
مولاه فيما يجري عليه من [illegible] عباده عليه ليس في ذلك إلا الحكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم المسألة الثانية الخطاب
في وبشر الصابرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولكل من تأتي منه البشارة المسألة الثالثة قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم أن الصبر
من خواص الإنسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة أما في البهائم فلنقصانها وأما في الملائكة فلكمالها بيانه أن البهائم سلطت
عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا وأما الملائكة فإنهم
جردوا للشوق إلى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج إلى مصادمة
ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر وأما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء
الذي هو محتاج إليه ثم تظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة إذ الصبر عبارة عن ثبات جند في
مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فإن فيه شهوة تدعوه إلى طلب اللذات العاجلة والإعراض عن الدار الآخرة
وعقلا يدعوه إلى الإعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فإذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول
إلى تلك اللذات الباقية صارت داعية صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا ثم اعلم أن الصبر ضربان أحدهما
بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو إما بالفعل كتعاطي الأعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم
والثاني هو الصبر النفساني في منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب إن كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمي
عفة وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فإن كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر
ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو إطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وإن كان في حال الغنى سمي
ضبط النفس ويضاده حالة تسمى البطر وإن كان في حرب ومقاتلة سمي شجاعة ويضاده الجبن وإن كان في كظم الغيظ والغضب سمي حلما ويضاده
الطيش والسفه وإن كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر ويضاده الضجر والتبرم وضيق الصدر وإن كان في إخفاء كلام
سمي كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وإن كان عن فضول العيش سمي زهدا ويضاده الحرص وإن كان على قدر يسير من المال سمي قناعة ويضاده
الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء أي المصيبة والضراء أي الفقر وحين البأس أي المحاربة
أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون قال القفال ليس الصبر أن لا يجد الإنسان ألم المكروه ولا أن يكره ذلك لأن ذلك غير ممكن إنما
الصبر هو حمل النفس على ترك إظهار الجزع فإذا كظم الحزن وكف النفس عن إبراز آثاره كان صاحبه صابرا وإن ظهر دمع عين أو تغير لون
قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الأولى وهو كذلك لأن من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه
قال الحسن لو كلف الناس إدامة الجزع لم يقدروا عليه المسألة الرابعة في فضيلة الصبر قد وصف الله الصابرين بأوصاف وذكر الصبر في القرآن

في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال الصوم لي فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون فاما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان وتقديره ان الايمان لا يتم الا بعدم ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وبحصول ما ينبغي فالصبر على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال الايمان هو الصبر وهذا شبيه قوله عليه السلام الحج عرفة **المسئلة الخامسة** في بيان ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي دلالة الاخبار على فضيلة الصبر قال عليه الصلوة والسلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال له اترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول الله تعالى انعمت عليك فشكرت وابتليناك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين وقال عليه الصلوة والسلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وكذا ان سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه واخر اصحابه دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء امامهم ايوب عليه السلام **المسئلة السابعة** دلت هذه الاية على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول واصحابه وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر صارت عبادة للدين وثالثها ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها ورابعها يدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وعدم الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بخلق الله تعالى عادة فعند هذا قال الاتقياء قوله ولنبلونكم صريح في اضافة الامور الى الله تعالى وقول من قال ان فعلها خلق اسبابها صحيح هذا القول ضعيف لان العدول الى المجاز لا يكون الا بعد تعذر الحقيقة **قوله تعالى** الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون **اعلم** انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان من يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذه المحنة قد تكون من فعل الله وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والصاعقة وغيرهما والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف اموالهم وقد يكون من العدو بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم بالجهاد لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله تعالى بالاماتة ومن العبد بالقتل **المسئلة الثانية** قال الكعبي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالهم من الله تعالى وينالهم من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك بآدابه فالذي يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضاء به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقراره بالعبودية تفويض الامور اليه والرضاء بقضائه فيما يبتليه به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء واما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له في شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لان الكل انما يسلك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره فكانه يقول في الاول انا لله يدبرنا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله ينصف لنا كيف يشاء **المسئلة الثالثة** امال الكسائي في بعض الروايات النون في انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف لكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الكل اصل حروف ومجاري مجراها امتناع الامالة وكذلك لا يجوز امالة الا ولكن في قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على نفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان او جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الاخرة لان عند ذلك لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة **المسئلة الثانية** هذا يدل على انه كالاقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين **المسئلة الثالثة** قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما كان منه ومن تفويض الامر اليه في الانتصاف ممن ظلمه فيكون من ذلك نفسه راضيا بما يعوده به من الاجر **المسئلة الرابعة** الاخبار في هذا الباب كثيرة احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه وثانيها روي انه طفئ سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة انه عليه الصلوة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فاجرني فيها وعوضني خيرا منها الا اجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت في هذا القول فعوضني الله محمدا عليه السلام ورابعها قال ابن عباس اخبر الله ان المؤمن اذا سلم الامر الى الله ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله له ثلاث خصال الصلوة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى وخامسها عن عمر رضي الله عنه قال نعم العدلان وهما انا لله وانا

اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعم العلاوة وهي قوله واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله ليته لم يكن اما قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلوات من الله هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم التي انزلها الله به عاجلا ثم آجلا واما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه احدها انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم والاقوى فيه ان يحمل على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان كان لا يمتنع ارادة ذلك لانهم المتأدبون بادب الله المتمسكون بما لزمهم وامر قال ابو بكر الوراق اشتملت الاية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضاء بقضائه والصبر على اداء فرائضه لا يصرفه عنها مصائب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا تحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضاء عن الله ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ولنختم تفسير هذه الاية ببيان ان الرضاء بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف او بطريق الجذب اما طريق التصرف فمن وجوه احدها انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشأ للآفات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعل الجنة عليه محنة حتى زالت الجنة فبقي آدم مع ذكر ربه ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام وقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد صلى الله عليه وسلم في اهل مكة في النصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت وثانيها ان لا يجعل في ذلك الشيء بلاء ولكن يرفعه عن القلب حتى لا يبقى البلاء ولا الرغبة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيء اعطاه الله تعالى بلاء وسخطا من متوقعه فيستحيي العبد فيرجع الى باب رحمة الله واما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز والباطل والغالب يجعل المغلوب من صفته الى صفة تليق به والعبد اذا دخل ظل السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل فكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف لمن له حضرة السلطان كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا باقضية الحق سبحانه واحكامه من غير ان يبقى في طاعته شبهة المنازعة **قوله تعالى** ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم **اعلم** ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ان تعلق الاية بما قبلها من وجوه احدها ان الله تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وامته باحياء شرائع ابراهيم عليه السلام ودينه كما قال ولأتم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر شرائع ابراهيم عليه السلام على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الاية وثانيها انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر واسمعيل مما جرى عليهما من البلوى استدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد ان يصل الى اعظم الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكاليف الله تعالى ثلثة احدها ما يحكم العقل بحسنه في اول الامر فذكر هذا القسم اولا وهو قوله فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول وثانيها ما يحكم العقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الآلام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لانه تعالى لا ينتفع به ولا [illegible] العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا وثالثها الامر الذي لا يهتدي العقل لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام تكاليفه وطاعاته سواء كان على سبيل الاستيفاء او الانتقاص او بتمامه **المسئلة الثانية** اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الكلام في اصل اشتقاقهما قال القفال قيل ان الصفا في الاصل جمع صفاة وهي [illegible] والصفا كما يقال عصي وعصا ورحي ورحا قال الراجز:

كان متنيه من النفي ... مواقع الطير على الصفي

وقيل انه اسم مفرد وجمعه صفي واصفاء وقال الجرير:

انا فرع العدو صفاتنا ... لاقت لنا حجرا اصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفوا واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب يتصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان ابيض املس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هي الحجارة الصغيرة والجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو وقال ابو ذويب:

حتى كاني للحوادث مروة ... بصفا المشرق كل يوم تقرع

واما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتعارف بها اهل [illegible] والشعائر جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت **المسئلة الثالثة** الشعائر اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين امكن ان يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابراهيم عليه السلام

بالجهاد

لا بالعدم

المشاعر

قبل ذلك وهو المناسك كذا حكي أنه قيل لإبراهيم عليه السلام قال أرنا مناسكنا وعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل إنما يصير عبادة
إذا صار بعضاً من أبعاض الحج فلهذا السبب بين الله الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن
يطوف بهما. المسألة الرابعة: الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة أن هاجر أم إسمعيل حين ضاق بهما الأمر في عطشهما في عطش
ابنها إسمعيل عليه السلام أغاثهما الله بالماء الذي أنبعه لهما وأنبعها من زمزم حتى يعلم الخلق أنه تعالى وإن كان لا يخلي أولياءه في دار
الدنيا من أنواع المحن إلا أن فرجه قريب ممن دعاه فإنه غياث المستغيثين فانظر إلى حال هاجر وإسمعيل كيف أغاثهما وأجاب
دعوتهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكلفين إلى يوم القيمة وآثارهما قدوة للخلق أجمعين ليعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين
وكأنه لكي يحقق لما أخبره قبل ذلك أنه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات فإن من صبر على ذلك
نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الأقصى في المنزلتين. المسألة الخامسة: ذكر القفال في لفظ الحج أقوالاً الأول أن الحج في اللغة
كثرة الاختلاف إلى الشيء والتردد إليه فمن زار البيت للحج فإنه يأتيه أولاً ليعرفه ثم يعود إليه للطواف ثم ينصرف إلى منى ثم يعود إليه لطواف
الزيارة ثم يعود إليه لطواف الصدر. الثاني قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك أن يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المقدح
في الشجة فيقال حج فلان أي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين
أي حجاجاً وعماراً فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق. الثالث قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج وكأنه
محجوج إذا كان مقصوداً ومن ذلك محجة الطريق وكأن البيت لما كان مقصوداً بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجاً قال القفال
والقول الأول أشبه بالصواب لأن قولهم رجل محجوج إنما هو فيمن يختلف إليه مرة بعد أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذي كثر السير فيه
وأما العمرة فقال أهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الأعشى: وجاشت النفس لما جاء جمعهم ... وراكب جاء من تثليث معتمر
وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والأشبه أن العمرة إذا أضيفت إلى البيت أن تكون بمعنى
الزيارة لأن المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر ثم يعود فينصرف. أما الجناح من قولهم جنح إلى كذا أي مال إليه
قال الله وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة إذا لزقت بالماء فلم تمض وجنح الرجل إذا أقبل على الشيء بيده إذا مال إليه
صدره وقيل للأضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لأنه يميل في أحد شقيه ولا يطير على استواء خلقته فثبت أن الجناح
الميل ثم من الناس من قال إنه بقي في عرف القرآن كذلك أيضاً فمعنى لا جناح عليه لا ميل لأحد عليه بمطالبة شيء من الأشياء
ومنهم من قال بل هو مختص بالميل إلى المآثم كما في قوله أن يطوف بهما أي يتطوف فأدغمت التاء في الطاء كما قال يا أيها
المدثر يا أيها المزمل أي المتدثر والمتزمل ويقال طاف وأطاف بمعنى واحد. المسألة السادسة: ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه أنه لا إثم
عليه والذي يصدق عليه أنه لا إثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة
عن الآخر بقيد زائد فإذن ظاهر هذه الآية لا تدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب أو ليس بواجب لأن اللفظ

[illegible]

فضعيف لأن هذا إنما يقتضي أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولاً بل يجوز أن يكون المراد منه شيئاً آخر كقوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيراً فهو خير له فأوجب عليهم الطعام ثم ندبهم إلى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على
طعام مسكين كان خيراً فكذا هاهنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفاً إلى شيء آخر وهو من وجهين الأول أن يزيد في الطواف فيطوف
أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر والثاني أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفا
والمروة تطوعاً وأما الحديث الذي تمسكوا به فهو ذكر الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام. أما قوله تعالى ومن تطوع خيراً
ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع إلا أن التاء أدغمت في الطاء لتقاربهما وهذا
حسن لأن المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الأحسن فيهما الاستقبال وإن كان يجوز أن يقال إن أتيتني أكرمتك فيقع الماضي موقع المستقبل في الجزاء
إلا أن اللفظ إذا كان وفق المعنى كان أحسن وأما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على لفظ الماضي وهذه القراءة تحتمل أمرين أحدهما أن
يكون موضع تطوع جزماً والثاني أن لا يجعل من الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لكونه خبر المبتدأ
الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لأن هذه الفاء إذا دخلت في خبر الموصول والموصوفة أي النكرة الموصوفة أفادت أن الثاني إنما وجب
لوجوب الأول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدأ موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله الذين ينفقون أموالهم في
سبيل الله فلهم أجرهم وقوله إن الذين فتنوا المؤمنين إلى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فأمتعه
وقوله ومن جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسألة إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى
الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية. المسألة الثانية: قال أبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع
وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وصاف وتصيف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما تبرعت
به من ذات نفسك مما لا يجب عليك. المسألة الثالثة: الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الذي تبرع به من غير أن يجب ومنهم
من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن أراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لأنه أوفق لعموم اللفظ. أما قوله فإن
الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للإنعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي
على الطاعة وإنما سمي المجازاة على الطاعة شكراً لوجوه الأول أن اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الإحسان
إليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً وهو تعالى لا يستقرض من عوز لكنه تلطف بالاستدعاء كأنه قيل من الذي يعمل عمل المقرض
بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم. الثاني أن الشكر لما كان مقابلاً للإنعام أو الجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكراً على سبيل
التشبيه. الثالث كأنه يقول أنا وإن كنت غنياً عن طاعتك إلا أني أجعل لها من الموقع بحيث لو صح علي أن أنتفع بها لما ازددت على
ما أوصل إليك من الجزاء فالحق بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وأنها عنده بموقع يقتضي الفوز بأقصى الدرجات. أما قوله
عليم ففيه وجوه أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لأنه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو أليق بالكلام من
ليكون الوعد عليم يتعلق بالشاكر ويحتمل أنه يريد أنه عالم بما يأتي العبد به فيقوم بحقه من العبادة والإخلاص وما يفعله
لا على وجه العبادة بل كما يجب عليه من شروطه وهذا خلاف ذلك. قوله تعالى إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون. اعلم أن في تفسير قوله إن الذين يكتمون قولين
أحدهما أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئاً من الدين طالما أنه ليس يجري على ظاهره في اليوم فجر في هؤلاء من زعم أنه في
اليهود خاصة قال ابن عباس إن جماعة من الأنصار سألوا نفراً من اليهود عما في التوراة من صفته صلى الله عليه وسلم ومن
الأحكام فكتموا فنزلت الآية وقيل نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع
والسدي والأصم والأول أقرب إلى الصواب لوجوه أحدها أن اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين
لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وثانيها أنه ثبت أيضاً في
أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لا سيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ولا شك أن كتمان
الدين يناسب استحقاق اللعن من الله فإذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها أن جماعة
من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عائشة أنها قالت من زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم الفرية
على الله والله تعالى يقول إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات فحملت الآية على العموم وعن أبي هريرة أنه قال لولا آيتان
من كتاب الله ما حدثت حديثاً بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة وتلا إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات. واحتج من خص
الآية بأهل الكتاب أن الكتمان لا يصح إلا منهم في شرع نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فأما القرآن فإنه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القرآن
قبل صيرورته متواتراً يصح كتمانه والمجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد صح كتمانه وكذا القياس فيما يحتاج المكلف إليه من
الدلائل العقلية وفيه مسائل المسألة الثانية قال الكتمان ترك إظهار الشيء مع الحاجة إليه وحصول الداعي إلى إظهاره لأنه متى
لم يكن كذلك لا يعد كتماناً فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج إليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان
كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان إذا كانت مما تقوى الدواعي على إظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان
السر لأن الكتمان مما يشق على النفس. المسألة الثالثة: هذه الآية تدل على أن ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يكتم
ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الآية قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
وقريب منها أيضاً قوله تعالى إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً فهذه الآيات كلها موجبة لإظهار
علوم الدين وتنبيهاً للناس زاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان العلم وإن لم يكن فيه ذكر الوعيد للكاتم قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن
أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علماً يعلمه جاء يوم القيمة ملجماً بلجام من نار. وأما قوله ما أنزلنا من البينات
فالمراد كل ما أنزله على الأنبياء كتاباً ووحياً دون أدلة العقول وقوله والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لأنا

[illegible]

وظالما ان كان ممن لا يعلم من نفسه كونه كذلك كان لعنته على الجاهل الظالم تتناول نفسه عن السدى ومنها انه ما نحمل وقوع اللعن على تحقق اللعن وحينئذ يبيح ذلك المسألة الرابعة قال ابو بكر الرازي في الآية دلالة على ان على المسلمين لعنة من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه وذلك لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان كافرا لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من مات كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به المسألة الخامسة لقائل ان يقول ما الفائدة في تقييد الآية فقالوا على الكفر وجوب لعنته بان يموت على كفره فلو تحقق ذلك قبل الموت لم يبح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد الحقائق المدح اذا مات صاحبه عليه والجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع هو للعن وحده لم قلت انه لا يحصل الا فيه المسألة السادسة لقائل ان يقول بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة واحتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار فانه تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل فحق لمن لفاظ المسألة السابعة الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل المسألة الاولى الخلود هو اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه المسألة الثانية الهاء في خالدين فيها في كفرهم من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة وهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين المسألة الثالثة خالدين فيها في اللعنة وقيل في النار الا انها اضمرت تفخيما لشأنها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم سابق فرده اليه اولى من رده الى ما لم يذكر الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجاب في الدنيا اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ على هذا اولى الثالث قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه من التأويل كما ذكرنا ولي في الحال انه تعالى وصف هذا العذاب بامور ثلاثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا او المكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه الاول انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه الثاني انه تعالى يزيد عليهم ما فات وقت العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث انهم حين ما يخاطبون بقوله اخسؤوا فيها ولا تكلمون ولا شك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت والجواب عنه ان التفاوت في هذه الامور قليلة فالمستغرق بالعذاب الشديد لا يتنبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا وهذا دلت الآية على ان عذاب العقاب متشابه وجب ان يكون دائما لانه لو جوزنا انقطاعه لكان ذلك من اعظم التخفيف لانهم اذا تصوروا بعد ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح ويسهل ويسهل موقع تلك المحنة وكل ما كانت المحنة عظيمة كان ما يحصل من الفرح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر الصفة الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التأجيل كما قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله كانه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب خلاف حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى آجال قدرها انتهت وفي الآخرة لا امهال البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله منه واعلم ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دالة على انه كاف في من الانقطاع والتخفيف والتأخير

قوله تعالى وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم اعلم ان الكلام في تفسير الآية قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما الواحد ففيه مسائل المسألة الاولى قال ابو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين احدهما ان يكون اسما والآخر ان يكون صفة فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فاذا اجري هذا الاسم على الحق سبحانه جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم القادر وجاز ان يكون هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الاول قوله والهكم اله واحد واقول تحقيق هذا الكلام في العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الواحدية ومختلفة في خصوصيات ماهياتها اعني كونها جوهرا او عرضا وجسما او مجردا او غيرها ايضا فحمل كل واحد منها اعني ماهيته وكونه واحدا مغاير للاخر فلا شك ان كون الجوهر جوهرا امر مغاير لكونه واحدا او المركب منهما مغاير فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشيء آخر وهذا معنى كونه نعتا المسألة الثانية الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات ام لا اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرا غير المفهوم من كونه واحدا بدليل ان الجوهر يشارك العرض في كونه واحدا ولا يشاركه في كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فغاير المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جائز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة فالكثرة اما ان تكون سلبيا او ثبوتيا فان كانت الكثرة سلبية كانت الوحدة سلبا للسلب فكان السلب ثبوتا فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية والوحدة سلب للكثرة لا لمجموع الوحدات فان كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية كان مجموع العدميات امرا موجودا وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم ان هذه الصفة الزائدة اما ان يقال انه لا تحقق لها الا في الذهن او لها تحقق خارج الذهن والاول باطل لانه لم يكن الذهن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان يكون الشيء في نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه بانه واحد لو كان واحدا في نفسه قبل ان وجد

ذهنيا وفرضيا واعتباريا فثبت ان كون الشي واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من قال كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدات تتساوى في ماهية كونها واحدة ومباينة بتعيين بعينها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى ويتجر ذلك الى ما لا نهاية لها وهو محال المسئلة الثالثة الواحد هو الشي الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالاثنان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث هو اثنان الا ان الاثنين الواحد يستحيل ان ينقسم الى ثنائيين بلى قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شي من الموجودات ينفك عن الوحدة ولهذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود يصدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته وظن انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى قسمين مغاير لما به الانقسام المسئلة الرابعة الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين احدهما انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه موجدا جميع الممكنات والجوهر الفرد يعني من حيث واحد بالتفسير الاول وليس بواحد بالتفسير الثاني فالبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته واجب بغيره وكل مركب مفتقر الى الغير وممكن لذاته فلا يكون كذلك استحال ان يكون مركبا فاذن حقيقته حقيقة احدية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الفصل والجنس والشخص المركب من الماهية والتشخص الا انه قد يصعب ذلك على اقوام وذلك لانه تعالى عالم قادر حي مريد فالمفهوم من هذه الصفات هل هو نفس المفهوم من ذاته وليس كذلك لما دل بطلان الاول انا نعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يكن كذلك فلا شك انا نعقل كل واحد من الصفات مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جاريا مجرى قولنا الذات ذات ومعلوم انه يستحيل ان يكون حمل الشي على نفسه ولما ثبت ان قولنا الذات ذات علم كل احد صحته بالضرورة وكان قولنا الذات ليست بذات علم كل احد بالضرورة كذبه وما كان قولنا الذات عالمة او ليست بعالمة بمثابة قولنا الذات ذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثالثها انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شي واحد فكان يجب ان يكون دلالة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقر في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات واذا ثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان يكون سلبية او ثبوتية لا جائز ان يكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصيص فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر او يكون المرجع الى امر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال البنية فان كان الاول لكان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته والالهية عبارة عن مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله ان حقيقة الاله مركبة من امور كثيرة فكيف القول فيه والاشكال اقوى من هذا وهو انا قلنا ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق واحدة فهنا امور ثلثة تلك الحقيقة وتلك الوحدة وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الوحدة فيكون ثلثة فاين التوحيد والاشكال الثالث هو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة واجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهيتها تباينها فيلزم ان يحصل فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم يكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود بذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلو نفي صفته ذلك الانتساب مغايرة لهما اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجبية امرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ونحمله على نفسه محال فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فيعود التثليث والاشكال الرابع هو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا فان لم يمكن الاخبار عنها يكون بشي عن شي فالخبر غير المخبر عنه فهما امران لا واحد وان لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذه جملة ما في المقام من السؤال والجواب عن الاول انه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات والشك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه لان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجودها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا لا امتناع فيه في العقل واما الاشكال الثاني فجوابه ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد والجواب ان ذلك كذلك حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة وههنا حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سره وهذا بعينه هو الجواب عن اشكال الوجود وعن اشكال الوجوب واما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك مهما عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد اما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى حياض عالم التوحيد ثم ان الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم موقع هذه الكلمة عند ارباب الغوص في بحار التوحيد كما ستذكر شرحها بيانا في تفسير هذه الاية بعون الله اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شي يشاركه في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبرهانه ما ذكر مذكور في تفسير قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الوحدة بالتفسير الاول فلنبين من خصوصيات الحق انه لا شك في وجود موجودات فهذه الموجودات اما مفردات او مركبات فان كانت

[illegible]

ذاته مستكملة بها الا انا بينا ان الذات مع تلك الصفات لو كان لها مستكملة بالصفات لكان في ذاته ناقصا لذاته مستكملا به بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته وهي لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه لا ان التفسير يقتضي في تفصيل الاستكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به وخامسها انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه امر لاجله ظهور الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه امر ما لا ندري انه ما هو ولكن نعلم منه انه يلزم هذا الاثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا حيا فسبحان من دوخ نور عزته انوار العقول والافهام وسادسها انه تعالى واحد في افعاله فالواحد ظاهر لان الوجود اما واجب وممكن والواجب هو الله والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لا يترجح الا بتحصيل الواجب فلا يختلف هذا الحكم باختلاف الاجسام من اقسام الممكنات سواء كان فعلا لله او كان فعلا للعباد او كان غيره فلما ثبت ان كل ما عداه فهو ممكن وممكنه تحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا تندك شبهة من يعلم بسر القضاء والقدر ويلوح لك شي من حقائق قوله انا كل شي خلقناه بقدر ومعرفة الموجود ليس الا انه ما هو والا هو ولا هو ولا اذا وقعت سفينة الفكر في هذه اللجة فلو سار الى الابد لم تقف لان السير الى الابد في ميدان هذا العالم فكيف لو وقف مع ذلك الصمد وكيف تحرك لان السير انما يكون من شي الى شي فاذ الشي الا هو منه والى شي انما في مطالب وجمعها ذاتي بعد خارج من عالم الفردانية الوحدانية واذا دخلت الى برزخ عالم الفكر والحدوث فهناك تنقطع الحركات وتضمحل العلوم والامارات [illegible] بيان ان المسئلة السادسة ان ما معنى اضافة بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق ام [illegible] ان الله هو الذي يستحق ان يكون معبودا ولكن يليق بان يكون معبود الخلق فهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله فان هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين ولكل من تصح صيرورته مكلفا تعبدا لله المسئلة السابعة والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح ان تضاف الاضافة ولو كان معنى الاله القادر لصار المعنى [illegible] ان الاله هو المعبود المسئلة الثامنة قوله والهكم اله واحد معناه شي واحد لا الهية الا من جهة لفظ الواحد الا انه يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم للرجل بانه شيخ واحد في عالم واحد [illegible] ان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو [illegible] قولنا لا رجل يقتضي نفي الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها ولو حصل فرد من افرادها لحصل ذلك الفرد فيقع حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعد ذلك الا زيد افاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة بحث وهو ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف والتقدير لا اله لنا او لا في الوجود الا الله قال العلماء ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير ان لا اله لنا الا الله كان هذا توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز واما اذا قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك في الاشكال [illegible] وذلك لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني اما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا للماهية ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد ليس بسواد وهو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول مستقيم قلنا ان القول بنفي الماهية امر لابد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود فالوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا ولما عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود لكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية والوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها فحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية امرا منفصلا عنهما استحال توجيه النفي اما الى الماهية او الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت ان قولنا لا اله الا هو حق وصدق

من غير حاجة الى الاضمار البتة البحث الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متاخر عن تصور الاثبات فانت ما لم تتصور الوجود لا يمكنك ان تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غني عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدم فيها النفي واخر عنها الاثبات والجواب ان [illegible] في العقل على ما ذكرتم الا ان تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد البحث الثالث في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بهذه قد تقدمت في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان واما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو ولذلك [illegible] هو ان تعيين المتصور لنفسي من حيث انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري ويشتبه غيري بي بخلاف انت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانت اعرف من هو فاذن اشرف المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما اذا تأملت التام يكشف عن صدق هذه القضية وهو انا اذا نظرنا الى الضمائر نجد ان قولي انا للمتكلم جعل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل وكذا عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل فقولك ضربنا واما في المنفصل فقولك نحن وانما كان كذلك لان اللبس زائل واما المخاطب فانه فصل بين لفظ مذكره ومؤنثه وفي تثنيته وجمعه لانه قد يكون بحضرة المتكلم مذكر ومؤنث وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة ولان الحاضر اعرف من الغائب فهذا امر كالمفروغ اذا عرفنا هذا فنقول ظهر ان عرفان كل شيء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غائبا فالعرفان التام [illegible] هو كذا يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فظهر انه لا يمكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضمائر وهو قوله انا الا الله سبحانه علمنا ان العرفان التام بحقيقته ليس الا لله تعالى [illegible] الاتحاد فيقولون [illegible] نوار [illegible] تلك الحقيقة تجردت لها بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان [illegible] اثنان فليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد [illegible] هو اكمل العارف في الاشارة [illegible] وهو انت وهو انما يستعمل الحاضرين في مقام المكاشفات والمشاهدات [illegible] عن جميع حظوظ البشرية [illegible] عليه السلام [illegible] في ظلمات عالم الحروف [illegible] فقال في الظلمات ان لا اله الا انت فهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما هو فللغائبين ثم ههنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه احدها ان [illegible] ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة [illegible] ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك ليس هو الحق سبحانه وتعالى لانه لما كان المفهوم منه كليا قابلا للشركة وذاته المعين سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الكلي ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن الرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليه بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو فاذا كان العلم قائما مقام الاشارة والعلم فرع وتبع للاشارة اصل فكان الاشرف من الفرع فقولنا يا انت ويا هو اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظة يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو ان هو انما يصح التعبير به اذا احضر في العقل صورة ذلك الشيء وتلك الهوية يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فكان [illegible] ان هو ايضا يتناول الحاضر وثانيها انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعن حصول [illegible] لا ينبغي الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي المخبر عنه والمخبر به وذلك ينافي الفردية فثبت ان جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظة هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة هي الموصلة الى كنه الحقيقة فوجب ان يكون اشرف من سائر الالفاظ التي يمتنع وصولها الى تلك الحقيقة وثالثها ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق غير معلومة الا بآثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف منها الا انه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام والاتقان [illegible] الا انه الامر الذي باعتباره يصح منه صحة الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكن تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده من وجه بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا وقاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة تفيد [illegible] الاستغراق في كمال المعرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب واما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له الاضافة او النسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو اشرف ورابعها ان [illegible] قد دلت على منبع الجلال والعزة هو الذات فان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكنه كمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو هو الذات وسائر الالفاظ لا توقفك الا على مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف فهذه امور خطرت بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو ولعل الله سبحانه وتعالى يرزقنا الرغبة في [illegible] من لمعاتها ان نورها يصعد بارواحنا ويعرج بها عقولنا وارواحنا ويخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدس ويرتقي من حضيض ظلمات البشرية الى سماوات الانوار [illegible] المسألة التاسعة قال النحويون في قوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم [illegible] في نفي ما جاءني رجل الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول الى الاضرب بالثاني فكانك قلت ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الا عن زيد واما قوله جاءني القوم الا زيدا فههنا البدلية غير ممكن لانه يصير التقدير جاءني الا زيد وذلك يقتضي انه جاءه كل احد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم اما الرحمن الرحيم فقد تقدم في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه تعالى هي

النعمة وفاعلها هو الرحمن فاذا اردنا الافادة الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة التامة ليست الا لله تعالى قلنا الرحمن واعلم انه تعالى انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون اعلم انه تعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلائل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده تعالى اولا وعلى توحيده وبراءته عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل المسألة الاولى [illegible] ان الناس اختلفوا في الخلق هل هو المخلوق ام غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول اما الآية فهي هذه الآية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لآيات لقوم يعقلون ومعلوم ان الآيات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الآية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور احدها ان الخلق عبارة عن اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلو بد له ايضا من [illegible] يخرجه من العدم الى الوجود فلو بد له من اخراج آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وثانيها انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من عدمها الى وجودها ثم فيما لا يزال صار مخرجا فهل حدث امر او لم يحدث وان حدث امر فذلك الامر الحادث هو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى فعل لم يخلق شيئا وثالثها ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسبين فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال او في الاستقبال من لوازم صفة الصفة القديمة ولازم اللازم لازم فيلزم ان يكون العالم من لوازم ذات الله تعالى فلو يكون الله تعالى قادرا بل يكون مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القائلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه احدها ان [illegible] في ان الله تعالى موصوف بانه خالق المخلوق والخالق المخلوق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل وثانيها انا اذا رأينا حادثا حدث بعد ما لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا لان الله تعالى خلقه واوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق صواب ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر [illegible] تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير لحدوثه في نفسه وان الخلق غير المخلوق وثالثها انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى ونعرف مع ذلك [illegible] ان المؤثر في افعال العباد هو قدرة الله تعالى ام قدرة العبد فالمعلوم غير ما هو غير المعلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل ان يكون سلبا لانه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب ورابعها ان النحاة قالوا اذا قلنا الله خلق العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم وخامسها انه يصح ان يقال الخلق [illegible] وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر واحد في الكل مغاير لهذه المخلوقات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق فهذه جملة ما في هذه المسألة المسألة الثانية قال ابو مسلم رحمه الله اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار في ذكر [illegible] اسمه لما كان جميعها صوابا قال الله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ويقول العاقل في كل امر محكم هو معمول على تقدير المسألة الثالثة دلت هذه الآية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض المسألة الرابعة ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه الى المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن ابي سعيد بن مسروق قال سألت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك فاوحى الله تعالى اليه ان يعطيهم ولكن ان كذبوا بعده عذبتهم عذابا لم اعذبه احدا من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي ادعوهم يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان اجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر اعظم واعلى من ذلك فهذه الانواع الثمانية من الدلائل اعظم على [illegible] فالقسم الاول في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاحوال السموات واعلم [illegible] ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا آخر من الكلام وهو ما روي عن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤنه فقال افسر آية من القرآن وهي قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا افسر كيفية بنائها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول الفصل الاول في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا البحث الاول ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة اوجه الاول الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وبهذا على ان القمر تحت الشمس لانكسافها به [illegible] الشمس فوق سائر الكواكب وتحتها الا ان الشمس لا ينكسف بشيء منها لان اضمحلالها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فقليل جدا [illegible] الشمس متوسطة بين القسمين [illegible] هذا الوجه الذي حكيناه فاما من لم يمارس [illegible] الصناعة ذكر في تلخيصه الفصل [illegible] الفرغاني ان اختلاف منظر [illegible]

الفصل الثالث قال بطلميوس إن زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس جميع الأبعاد وأما عطارد والزهرة فإنهما لا يبعدان عن الشمس إلا بعد التسديس فما دونه سائر الأبعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين الفريقين وهذا الدليل ضعيف فإنه منقوض بالقمر فإنه يبعد عن الشمس كل الأبعاد مع أنه تحت الكل البحث الثاني في أعداد الأفلاك قالوا إنها تسعة فقط والحق أن الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها فأما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لم نجزم لا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا في الشفاء أنه لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لأن الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة ومتى كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان أما المقدمة الأولى فلعل حركاتها وإن كانت في حسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لأنا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة والآخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن ينقص بمقدار قليل فإذا وزعنا ذلك القدر على أيام ستة وثلاثين ألف سنة لا شك أن حصة كل يوم بل كل ألف سنة مما لا يصير محسوسا وإذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت وأما المقدمة الثانية وهي أنها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها مركوزة في كرة واحدة فلأن هذه ليست يقينية فإن الأشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لأن الطريق إلى وحدة كل كرة ليس إلا ما ذكرناه وقد بيناه فإذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت أعمارنا وكذا القول في جميع الممثلات والحوامل ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واحتجوا عليه من وجوه أحدها أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده أقدم وجد الميل الأعظم أعظم فإن بطلميوس وجده كج يا ثم وجد في زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون وهو متناقص بدقيقة وذلك يقتضي أن يقبل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يكون إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى تدور قطباها حول قطبي حركة الكل ويكون كرة الثوابت تدور أيضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب وثانيها أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى أن بطلميوس حكى عن أبرخس أنه كان شاكا في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة ثم إن الناس ذكروا في سببه قولين أحدهما قول من يجعل أوج الشمس متحركا فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما عن الأوج فيختلف زمان سنة الشمس من أجله وثانيهما قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام أن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابن حسن أنه كان يعتقد هذا الرأي وحكى ثاودوسيوس الإسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضا وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت إلى الحمل وثالثها أن بطلميوس وجد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفا وهذا تفاوت عظيم يبعد إحالة التفاوت على الآلات التي تحذقها المهرة في الصناعة على سبيل الاقتصاد فلا بد من حملها على الدليل ونقصناه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على أن الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لهذه السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز أن تكون مركوزة في الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا إنها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لأن هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة يجب أن تكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ضعيف من وجوه أحدها أنا لا نسلم أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة فلكية وهم إنما بنوا على امتناع الخرق على الأفلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها سلمنا أنه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى لكن لم لا يجوز أن يقال إن كل كرة من هذه الكرات السبعة ينفصل إلى أقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وهذه الأفلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة وأما السيارات فإنها مركوزة في الحوامل التي هي أفلاك خارجة المركز فعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات كرات الثوابت وثالثها هب أنه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان إحداهما فوق كرة زحل والأخرى دون كرة القمر وذلك لأن هذه السيارات لا تمر إلا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات وأما الثوابت القريبة من القطبين فإن السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب أنا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل وأما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف يعلم أنها ليست دون السيارات فثبت أن كل ما قالوه غير برهاني بل احتمالي البحث الرابع زعموا أن الفلك الأعظم حركته أسرع الحركات فإنه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وإنه يتحرك من المشرق إلى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فإنه في نهاية البطء حتى أنه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطلميوس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وإنه يتحرك من المغرب إلى المشرق على عكس الحركة الأولى واحتجوا عليه بأنا لما رصدنا هذه الثوابت وجدناها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم أن هذا أيضا ضعيف فلم لا يجوز أن يقال إن الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة واحدة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دون دورة تامة إلا بمقدار نقصان بين أيام فلا جرم يرى الكوكب في الحس متخلفة عن الحركة الأولى بذلك القدر القليل فيظن أنه متحرك إلى خلاف الحركة الأولى فإذا اجتمعت تلك الأجزاء كان الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة إلى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال قائم وهم ما أقاموا الدلالة على إبطاله ثم الذي يدل على أنه هو الحق وجهان الأول وهو برهاني أن حركة الفلك الثامن لو كانت إلى خلاف حركة الفلك الأعظم لكان حين يتحرك بحركة الفلك الأعظم إلى جهة إما أن يتحرك بحركة نفسه إلى خلاف تلك الجهة أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فإن كان الأول لزم كون الشيء الواحد في آن واحد متحركا إلى جهتين والحركة إلى الجهتين يقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وإن كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يقولون بذلك الثاني أن نهاية الحركة حاصلة للفلك الأعظم ونهاية السكون حاصلة للأرض فالأقرب إلى العقول أن يقال كلما كان أقرب من الفلك الأعظم كان أسرع حركة وكلما كان أبعد كان أبطأ حركة ففلك الثوابت

أقرب الأفلاك إليه فلا جرم لا تتفاوت بين الحركتين إلا بقدر قليل هو الذي يحصل من اجتماع مقاديرها التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة وبعده فلك زحل فإنه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان يتخلف عن الفلك الأعظم أكثر مما تتخلف مقادير التفاوت إذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة إلى تمام الدور وعلى هذا القياس كلما كان أبعد عن الفلك الأعظم كان أبطأ حركة فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ إلى فلك القمر الذي هو أبطأ الكواكب حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الأعظم ثلاثة عشر درجة فلا جرم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي إلى الأرض التي هي أبعد الأشياء عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت أن كلامهم في هذه الأصول محتمل ضعيف والعقل لا سبيل له إلى الوصول إليها الفصل الأول في معرفة الأفلاك القوم وضعوا لأنفسهم مقدمتين كليتين إحداهما أن حركات الأجرام السماوية متساوية متصلة دائمة لا تبطئ مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهها والثانية أن الكواكب لا تتحرك بذواتها بل بحركة الفلك ثم إنهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكوكب إما أن يكون مركزه مركز الأرض أو لا يكون فإن كان مركزه مركز الأرض فإما أن يكون الكوكب مركوزا في جرمه في ثخنه وقد ذكر الفلك فإن كان أن لا وكذا يختلف قرب الكوكب وبعده من الأرض وأن يختلف قطعه للقسي من ذلك الفلك ولا عرض لاختلاف في حركة الفلك ولا في حركة الكوكب وقد فرضنا أنهما لا يوجدان البتة فبقي القسمان الآخران أحدهما أن يكون الكوكب مركوزا في جرم كرة مستديرة الحركة غير محيطة بالأرض في ثخن الفلك المحيط بالأرض ونسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة إلى الأرض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر وثانيهما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه مركز الأرض فهو الفلك الخارج المركز وحينئذ لا بد أن يكون الحاصل في نصفه في فلك البروج أعظم من النصف وفي نصفه الآخر أقل من النصف فلا جرم يحصل بسبب القرب والبعد من الأرض بأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه النصف الآخر فظهر اختلاف حال الكوكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطئها وقربها وبعدها من الأرض ولا يمكن حصول هذه الاختلافات إلا بأحد هذين الشيئين أعني فلك التدوير أو الفلك الخارج المركز إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفصيل قولهم في الأفلاك فقالوا جملة الأفلاك تسعة منها ما هي كرة واحدة وهو الفلك الأعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم إلى كرتين وهو فلك الشمس وذلك أنه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الأوج وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل ويماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الأقرب منه وهما في الحقيقة فلك وهو منفصل عنه فلك آخر إلا أنه يقال الفلكان يسميان بالمنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز ويسمى فلك الأوج وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم إلى ثلاث كرات وهي أفلاك الكواكب العلوية والزهرة فإن لكل واحد منها فلكين مثل فلكي الشمس وفلكا آخر موضعه من الخارج المركز مثل موضع جرم الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم إلى أربع كرات وهو فلك عطارد وذلك أن له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز من الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن مركزيهما ويبعد عن مركز الخارج مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل وفيه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الأربع وأما القمر ففلكه ينقسم إلى كرتين متوازيتين فالعليا تسمى الممثل الجوزهري والسفلى المائل وينفصل المائل إلى ثلاث كرات كما في الكواكب الأربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فلا بد أن يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن تسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الأفلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا فهذا ما توصلوا إلى معرفته من هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا شك أنها لو صحت لصح القول بهذه الأشياء إلا أن الشأن في إثبات تلك المقدمة والله أعلم الفصل الثالث في مقادير الحركات قال الجمهور إن جميع الأفلاك تتحرك من المغرب إلى المشرق سوى الفلك الأعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل للقمر والجوزهر فإن حركاتها إلى جهة تسمى الحركة إلى التوالي والغربية الخلاف فنقول إن الفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم وليلة دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الأفلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب ويسمى الحركة الأولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ستة وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى وهو يتحرك على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة وبهذه الحركة ينتقل الأوجات عن مواضعها من فلك البروج ويسمى الحركة الثانية وحركة الأوج وهي حركة الثوابت والثوابت إنما سميت ثوابت لسببين أحدهما كونها بطيئة لأنها بالنسبة إلى السيارة كأنها ساكنة وثانيهما أن السيارة تتحرك إليها وهي لا تتحرك إلى السيارة فكانت الثوابت ثابتة لا انتقال لها وثالثها أن أوضاعها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير ورابعها أبعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا يتغير الصور المتوهمة عليها من الصور الثمانية والأربعين وخامسها أن الأزمنة عند كثرة على ولاء منطقة بطلوعها وغروبها بحيث لا يتفاوت إلا في القرون والأحقاب وأما الأفلاك الخارجة المركز فإنها تتحرك في كل يوم هكذا زحل ح ب المشتري د يط المريخ لا كا الشمس نط ح الزهرة نط ح عطارد ا ح يو القمر يج كب ع ويسمى حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز أفلاك التداوير من كل الشمس وأفلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل نز يو ح مشتري نه يط مريخ كه لا يب زهرة لز يط عطارد ح ح وكذا قمر يج ح يو وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة تعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة أحدها أنه يحصل للقمر مثلا أبعاد مختلفة غير منضبطة بالنسبة إلى مركز العالم والأنواع المنضبطة منها أربعة الأول أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الأقرب وهو ثلث وثلثون مرة مثل نصف قطر الأرض بالتقريب الثاني إذا كان القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأقرب من الخارج المركز وهو البعد الأقرب الأبعد وهو ثلث وأربعون مرة مثل نصف قطر الأرض الثالث أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد الأقرب وهو ربع وخمسون مرة مثل نصف قطر الأرض الرابع أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد وهو أربعة وستون مرة مثل نصف قطر الأرض ثم إن ما بين هذه النقط الأربع المختلفة على ما فصل في شرحها إلى ما لا يحصر وثانيها أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فأما العلوية فإن بعض أحوالها غير ذي الأفلاك تداويرها إذ لا يكون عند بعد مركز الشمس عن مركز تداويرها فيلزم منها أنه كلما كانت في الذروة كانت الشمس في مقارنة مركز تداويرها وحيث تكون محترقة وكلما كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحين تكون في مقابلة الشمس وذلك يكون الشمس في منتصف الاستقامة ومقابلها في منتصف الرجوع وقيل أن نصف قطر فلك تداويرها

المريخ اعظم من نصف قطر فلك الحامل الشمسي فيلزم منه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها واما
السفليان فان مركزي تداويرهما ابدا يكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارنا الشمس في الذروة والحضيض في منتصفي الاستقامة والرجوع
وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس مقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه وللعطارد كه بالتقريب فهذا الوجه فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا
بين بعديهما الابعد وبين مركز تدويره وان ذكر يقال ان مركز تدويره عن البعد الابعد اضعاف ما ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم منه
متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى كان في البعد الاقرب يكون الشمس في تربيعه فلو كان يكون اجتماعه وتقابله
في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب **الفصل الرابع** في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه احدها النظر الى
مقادير اجرام الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية تختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وتوهمها على ازيد من ذلك
المقدار وانقص منه بذرة فهذا قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية فضلا باختصاصها في مقاديرها الى مخصص ومدبر ثانيها
النظر الى احيازها فان كل فلك عاش يحويه فلكا اخر فوقه ويحويه فلكا اخر تحته ثم ذكر الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء او ينتهي بالاخرة الى جسم
متشابه الاجزاء وفي كل الجسم المتشابه الاجزاء لا بد ان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه متساوية لطبيعة طرفه الاخر فكما صح على الجسم ان يلقى جسما
حيث يصح على مقعره ان يلاقي ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص
كل واحد منها بحيزه المعين امرا جائزا فيقتضي العقل بافتقاره الى المخصص وثالثها ان كل كوكب حصل في فلكه اختص بها احد جوانب ذلك الفلك
دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المستقر فيه لذلك الفلك مساو لسائر جوانبه لان الفلك عندهم جسم متشابه الاجزاء فاختصاص ذلك النقرة
بذلك الجانب دون سائر الجوانب يكون امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص ورابعها ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين
واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفروضة عليها متساوية وجميع الدوائر المفروضة عليها ايضا متساوية فاختصاص
النقطتين المعينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول
في تعيين دائرة معينة من دوائرها بان تكون منطقة وخامسها ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها اختص بنوع
معين من الحركة في البطوء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن لكن
هو اصغر منه ابطأ الدورة التامة الا في ستة وثلاثين الف سنة على ما هو قول الجمهور ثم الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلثين سنة فاختصاص
الفلك الاعظم بمزيد سرعة والاصغر بمزيد بطوء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاصح بطأ حركة العظم لمزيد دورة والاصغر اسرع
استدارة لصغر مداره يقتضي بان يكون كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم وسادسها ان الفلك الممثل اذا انفصل
عنه الفلك الخارج المركز بقي منه جرمان احدهما الحاوي والاخر المحوي له جرم متشابه الطبيعة ثم احد جزئيه في غاية الثخن والاخر في غاية الرقة
بالنسبة واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك الثخن والرقة بالنسبة الى الطبيعة على السوية فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لا بد ان يكون
بتخصيص المخصص المختار وسابعها انها مختلفة في جهة الحركة فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها
جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر وثامنها ان اجرامها الان متحركة فاما ان يقال انها كانت ازلا متحركة
او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة
والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا بان حركاتها اولية قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة وكانت ساكنة
او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه لو تركها بعد ان كانت
معدومة او بعد ان كانت ساكنة وهذا هو المطلوب الا ان احدا لو قال هل تسويها ان يقال ان حركاتها اما ان تكون لاجل ان جرمها ثقيل ان الجسم لا بد
كون كذلك فان كانت حركاتها لاجل انها جسم او جسميتها المعينة فهو محال لان كل ما كان لازما للشيء استحال انفكاكه الحق ومن غير ذلك اللازم لكننا نرى جسمية
المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك خارج وذلك هو
محرك الحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى وهذا من هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك واتقان حركاتها ترى انها
مبنية على حكمة امر تعجز واقعة بالجزاف والعبث الا ان النقائص التي فهم العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما
الى الاخر ثم تولد منهما لبنات ثم تركب تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقضي عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك
وما فيها من الكواكب والهام الحركات ليس باقل من ذلك البناء فتثبت بطلان من قال ان ذلك حصل لا بحكمة ثم لا يخلو اما ان يقال انها احياء ناطقة فهي تتحرك
بانفسها او يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما ان تكون لطلب استكمال او لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها التحصيل
كمال فهي ناقصة في ذاتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها الاستكمال فهي
عابثة في فعلها فيعود الامر الى ان يحكم العقول ان يكون مثل هذه الاجرام المستغرقة في الحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول
فسحة للقول بالذهاب اليه الا ان لها مدبرا قاهرا اعلى الباقي الى الدهر ولو ان في حركاتها اسرارا خفية وحكما لطيفة هو مستأثر بها ولم يطلع عليها احدا وليس
عندنا الا الايمان بها على الاجمال والا ما قال الله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والهادي يشير الى ان اهل الحكمة
في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكدورة زحل والاختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة
بطبع خاص ولون خاص وتركيب خاص وحرارتها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فترى اعطى الكواكب السيارة انحسها وترى صوى ربنا
اسعدها وترى سلطان الكواكب ... بحصل الاتصالات ... بعض وبراها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات والمذكورة في الحائق
وكون بعضها نهاريا وليليا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها باسرها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضي
العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وان يكون لتخصيص مخصص لكنا نعترف بان لهذه الكواكب لكن لها تاثير في هذا
العالم فهي اما ان يكون مترافقة او متعاوقة او لا مترافقة ولا متعاوقة فان كانت مترافقة فاما ان يكون بعضها اقوى من بعض او يكون متساوية
في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا ابدا والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه
ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي مترافقة وجب تعذر الفعل عليها باسرها فيكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها
فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاوقة لزم بقاء العالم ابدا على حالة واحدة من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاوقة

بقعر

في المقتضى سر

فالعقل يع

اخص ٢

وتارة مترافقة كان انتقالها من الحيثية الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها
بالقهر والتسخير وثالث عشرها انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل جسم فهو مفتقر الى غيره
وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وعلة الافتقار الى المؤثر اما ان يكون حال البقاء او حال الحدوث او حال العدم والاول
باطل لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الاخيران وهما يقتضيان الحدوث فدل على وجود الصانع ورابع عشرها ان الاجسام متساوية
في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين
كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن
كل ما يصح على جسم يصح على غيره واذا اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد وان يكون من الجائزات وذلك
يقتضي الافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من احوال السموات
والارض على اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله **النوع الثاني** من الدلائل احوال
الارض وفيه فصول **الاول** في بيان احوال الارض واعلم ان الاختلاف احوال الارض اسبابا السبب الاول اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك
وهي اقسام الاول ان المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء يرى فيها قطبا العالم فيسقط فيها معدل النهار على سمت الراس ويقطع جميع المدارات
اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية ولا يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولا يتصور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء بل يكون
كل نقطة سوى القطبين طالعة وغاربة ويمر فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت
الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغ الشمس نقطتي الاعتدالين القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها عن الافق وقطب
الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار ويقطع على نصفين فاما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منها في الشمالية
اعظم من الخفاء وفي الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية بالعكس فالحركة هنا تصير حمائلية ولا يستوي ليل
كوكب مع نهاره الا ما كان على معدل النهار ويصير المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدية الخفاء ويمر الشمس
بسمت الراس نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع القسم الثالث هو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم
وحينئذ يبطل الطلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا انهما على الافق ويمر فلك البروج بسمت الراس ويمر الشمس بسمت الراس الا
في الانقلاب الصيفي القسم الرابع هو ان يزداد العرض على ذلك وحينئذ يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير القطب الشمالي من
فلك البروج ابدي الظهور والاخر ابدي الخفاء القسم الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وحينئذ ينطبق عند غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي
لكنهما على الافق عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق وطرفي افق المغرب المنقلب الصيفي من جهة الشمال والشتوي من جهة الجنوب وحينئذ ينطبق
فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الحمل الى اول السرطان دفعة ويغرب مقابلته كذلك ثم يأخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في
الطلوع الى ان يعود الحالة المتقدمة ويتقدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي القسم السادس ان يزداد العرض
على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون
نهارا ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفاء ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج ان يطلع على
خلاف التوالي وذلك ان قطبي فلك البروج اذا في نصف الدور من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال وتقطعه
الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذا اقبل طلوع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا انحدر القطب فلا بد ان تطلع
بالضرورة آخر الحوت واوله تحت الارض فكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة تغيب نظائرها كذلك
القسم السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة حتى يكون هناك معدل منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع
والغروب عن المدارات ويكون النصف الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي ابدي الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها
نهارا والنعم السبب الثاني في اختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب البحار اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض بنصفين شمالي وجنوبي فاذا
فرضت دائرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا فالذي وجد معمورا من الارض هو احد الربعين الشماليين
مع ما فيه من الجبال والبحار والفيافي والتلال واعلم ان ثلثة الارباع ماء في الموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء تسمى قبة الارض
ويحكى عن الهند ان هناك اطما شاهقة في جزيرة مستقر الشياطين فيسمى لاجلها قبة ثم جعل اول العمارة قريبا من نصف البحر المحيط الذي
كان عليه واتفقوا على ان مبدأ العمارة من جهة المغرب لانهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو جزاير خالدات
وبعضهم يأخذه من جزاير في الغلانية تسمى جزاير الخالدات ذكر الدواوين انها كانت عامرة فغرقت في البحر وبعضها من الساحل عشرة اجزاء
قيل من هذا وقع الاختلاف في الانتهاء ايضا ولم يوجد عرض العمارة الا في ستة وستين من خط الاستواء الا ان بطلميوس زعم
ان وراء خط الاستواء عمارة الى ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور
سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وسموها الاقاليم وابتداؤها من خط الاستواء وبعضهم يأخذ اول الاقاليم من عند قريب من
عشرين درجة من خط الاستواء واخر الاقاليم السابع الى خمسين درجة وما بعد وراء الاقاليم لقلة ما وجد فيها من العمارة السبب الثالث
احوال الارض بكون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وحجريا ورمليا وطينيا ونحو ذلك يتركب بعضها من الاقسام مع بعض فيختلف
احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله الذي جعل لكم الارض فراشا ومما يتعلق باحوال الارض
انها كرة ويعرف ذلك بان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول الارض اما ان يكون مستقيما او
محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما عند غيبتها ولكان ليل الامكنة كلها واحدا
والتوحش في جنوبيه وغير ذلك مما هو ظاهر ان الاوقات الى هي اوائل الكسوف وتمامه واوائل انجلائه وتمامه لم يوجد في البلاد المختلفة
الطول في وقت واحد بعينه بل ماخوذ من الليل في البلاد التي هي منها اكثر في البلاد الغربية والثاني ايضا باطل والا لوجب ان يكون ما من الليل في البلاد الغربية الذي منتهى البلد
الشرقي لان الاول يحصل الغروب المعمور والثاني في الشرق ثانيا فلما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم ان طول المحدب اما ان يكون كرويا او
فلما ثبت ان بطلانا بجعل التفاوت بين ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في اقصى عمارة الشرق في اول الليل يوجب

العرض

النهارين

طول

دفعة واحدة

في أقصى عمارة المغرب فإذا ثبت أنها كرة في الطول فأما عرضا فلأن الأرض لو كانت مسطحة أو مقعرة أو محدبة في الأول بطل فلما كان السالك من الجنوب
على سمت القطب يرى ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الأبدية الظهور ما لم يكن كذلك لما بينا أن حاله مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني
أيضا باطل لأن المساكن الأبدية الظهور خفية [illegible] الجميع
[illegible] بحسب اختلاف عروض البلاد وهذه الحجة على حسن تقريرها إقناعية الحجة الثانية ظل الأرض مستدير فوجب كون الأرض مستديرة بيان الأول أن
انخساف القمر نفس ظل الأرض لأنه لا معنى للانخساف إلا زوال النور عن جرمه عند توسط الأرض بينه وبين الشمس ونحن نقول انخساف القمر مستدير
لأنا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون الأرض مستديرة لأن استدارة الظل يدل على شكل الفصل المشترك بين القطعة
المستضيئة بإشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فإذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الظل مثل شكله مستديرا
فثبت أن الأرض مستديرة ثم إن هذا الحكم غير مختص بجانب واحد من جوانب الأرض لأن المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع أجزاء فلك البروج مع أن شكل
المنخسف أبدا على الاستدارة فإذا الأرض مستديرة الشكل من كل الجوانب الحجة الثالثة أن الأرض طالبة للبعد عن الفلك ومتى كان حال الأرض جميع أجزائها
كذلك وجب أن يكون كرة واحتج من قدح في كرية الأرض بأمرين أحدهما أن الأرض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء
محيطا بها من كل الجوانب لأن طبيعة الماء يقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الأرض والثاني ما نشاهد في الأرض من الجبال والتلول العظيمة والتلول
المقعرة جدا والجواب عن الأول بأن العناية الإلهية اقتضت خروج جانب من الأرض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر ليكون مستقر الحيوانات الأرضية ويبعد
سيلان الماء من بعض جوانب الأرض إلى مواضع غائرة منها ويخرج بعض جوانب الأرض من الماء وعن الثاني أن هذه التضاريس لا تخرج الأرض عن كريتها
فإنا لو تخيلنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها أمثالها فإنها لا تخرجها عن الكرية
ونسبة الجبال والغيران إلى الأرض دون نسبة تلك الشعيرات إلى الكرة الصغيرة الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الصانع اعلم
أن الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ما ذكرنا أن الخصم يدعي أن السموات بمقاديرها وأحيازها
وأوضاعها أمر واجب لذاته ممتنع التغيير فيستغني عن المؤثر فيحتاج في إبطال ذلك إلى إقامة الدلالة على تماثل الأجسام الأرضية فإنا نشاهد
تغيرها في جميع صفاتها عن حصول حالة في أحيازها وألوانها وطعومها وطبائعها ونشاهد من كل واحد من أجزاء الجبال والحصى والصم يمكن كسرها إلى
ومن وضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن اختصاص كل واحد من أجزاء الأرض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض
الأجسام والبعد عن بعضها ممكن التغيير والتبدل وإذا ثبت أن اختصاص تلك الأجزاء ببعض تلك الأمور جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص إلى مدبر قديم
عليم بجهات ومتى عرفت الطالبين فإذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل المسألة الأولى
ذكروا في الاختلاف تفسيرين أحدهما أنه افتعال من قولهم خلفه يخلفه إذا ذهب الأول وجاء الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب ومنه يقال ويجيء ع
فلان يختلف إلى فلان إذا كان يذهب إليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله
وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة وثانيهما أن يراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيئين
اختلفا هما خلفان وعندي فيه وجه ثالث وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الأزمنة فهما يختلفان في الأمكنة فإن عند من يقول الأرض
كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الأرض صبح وفي موضع آخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم جرا هذا
إذا اعتبرنا البلاد المختلفة في الطول أما البلاد المختلفة في العرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ولياليه الصيفية أقصر يكون ع
وأيامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الأحوال المختلفة في الأيام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلاد وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد كرر الله تعالى
أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال في سورة فاطر الملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص قل أرأيتم إن جعل في العمران قال اللهم ع
الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم
بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وقال في الروم ومن آياته منامكم بالليل
والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون وقال في لقمان ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر
كل يجري إلى أجل مسمى وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل إلى أجل
وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى وفي المؤمن الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا
وفي عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن يقال اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على وجود الصانع
من وجوه الأول أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهي من الآيات العظام الثاني ما يحصل بسبب طول الأيام تارة وطول الليالي أخرى
من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء من الآيات العظام الثالث أن انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الأيام
وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات العظام الرابع أن كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الآيات بفنائه ع
العظام فإن مقتضى التضاد بين الشيئين أن يتعاندا لا أن يتعاونا على تحصيل المصالح الخامس أن إقبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق
إلا عند النفخة الأولى في الصور وتيقظهم عند طلوع الشمس شبيه بعود الحياة إليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام السادس أن انشقاق
ظلمة الليل بنور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كأنه جدول ماء صاف يسيل في بحر كدر لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد البحر ع
بقوله فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا السابع أن تقدير الليل والنهار بالقدر المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بيناه في المنهج ظ
[illegible] يجري ع

في البحور وأقسامها

فلكا لأنها تدور بالماء أسهل دوران قال الفلك واحد وجمع فإذا أريد به الواحد ذكر وإذا أريد به الجمع أنث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان
ودرع دلاص وأدرع دلاص قال سيبويه الفلك إذا أريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة باء برد وخاء خرج وإذا أريد به الجمع فضمة الفاء
بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وإن اتفقتا في اللفظ فإنهما مختلفان في المعنى المسألة الثانية قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره
وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم إذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا لأنه شق في الأرض
والبحر الشق ومنه البحيرة المسألة الثالثة ذكر الجاحظ وغيره من العلماء بمواضع البحور أن البحور المعروفة خمسة أحدها بحر الهند وهو الذي يقال له أيضا بحر الصين
والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطس والخامس بحر جرجان فأما بحر الهند فإنه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق
من أقصى أرض الحبشة إلى أقصى أرض الهند والصين ويكون مقداره ثمانية آلاف ميل وعرضه ألفين وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفا
وسبعمائة ميل ويخرج من هذا البحر خلجان الأول خليج عند أرض الحبشة ويمتد إلى ناحية البربر ويسمى ذلك الخليج البربري طوله خمسمائة
ميل وعرضه مائة ميل الثاني خليج بحر أيلة وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه إلى البحر الذي يسمى البحر
الأخضر وعلى طرفه القلزم ولذلك سمي وعلى شرقيه أرض اليمن وعدن وعلى غربيه أرض الحبشة الثالث خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج الفارسي
وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين
الخليجين أعني خليج أيلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مقدار ألف وخمسمائة ميل الرابع يخرج منه خليج
آخر إلى أقصى أرض الهند ويسمى الخليج الأخضر وطوله ألف وخمسمائة ميل قالوا وفي بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة ألف وثلاثمائة و
وسبعون جزيرة منها جزيرة عظيمة في أقصى البحر مقابل أرض الهند في ناحية الشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف عامرة ع
ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الأحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن وقرى كثيرة ومن
ومن جزائر هذا البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور وأما بحر المغرب فهو الذي يسمى
بالمحيط ويسميه اليونانيون أوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولم يعرف طرفه إلا في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة أرض الروس و
الصقالبة فيوجد من أقصى منتهى في الجنوب محاذيا لأرض السودان مارا على حدود السوس الأقصى وطنجة وتاهرت ثم الأندلس وجليقية
والصقالبة ثم يمتد من هناك شعراء الجبال التي ليس لها مسلك والأمكنة الغير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجري فيه السفن وإنما تسلك
بالقرب من ساحله وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا
الخليج إلى أرض بلغار المسلمين طوله من المشرق إلى المغرب ثلاثمائة ميل وعرضه مائة ميل وأما بحر الروم وأفريقية ومصر والشام فطوله
خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج إلى ناحية الشمال قريب من رومية طوله خمسمائة ميل يسمى أدريس ويخرج منه خليج آخر
إلى أرض بابل طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة وستون وثنتان جزيرة عامرة منها خمسون جزائر عظام وأما بحر نيطس فإنه يمتد من اللاذقية
إلى خلف قسطنطينية في أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلاثمائة ميل وعرضه ثلاثمائة ميل وأما بحر جرجان فطوله من المغرب إلى المشرق
ثمانمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون أيضا لأنه على فرضة
ثم يمتد إلى طبرستان وطريق الشروان وباب الأبواب وناحية اللان وليس يتصل ببحر آخر فهذه هي البحور العظام فأما غيرها
فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة الطبرية وحكي عن أرسطاطاليس أن بحر أوقيانوس محيط بالأرض بمنزلة الإكليل لها فهذا
هو الكلام المختصر في أمر البحور المسألة الرابعة في كيفية الاستدلال بالبحر وجري الفلك في البحر على وجود الصانع وهي من وجوه أحدها أن السفن
وإن كانت من تركيب البشر إلا أنه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما أمكن ذلك وثانيها
لولا الماء وكثرته في البحر لما تم جريها وثالثها لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها ورابعها لولا هداية الله إلى وجوه
أصلحها لما بقيت ولا سلمت وخامسها لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصارت من هذه الوجوه مصلحة
للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم وسادسها أنه تعالى خص كل طرف من أطراف العالم بشيء معين وحوج الكل إلى الكل فصار ذلك
داعيا يدعو إلى اقتحام هذه الأخطار في هذه الأسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشيء وحوج الكل إليه لما ركبوا هذه السفن فالحامل
ينتفع بالربح والمحمول إليه ينتفع بما حمل إليه وسابعها تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر إذا هاج وعظم الهول فيه
إذا أرسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه وثامنها أن الأودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب أبدا في البحيرة
خوارزم على صغرها ثم إن بحيرة خوارزم لا يزداد البتة ولا يعتريها الهيجان وهو العالم بكيفية هذه المياه العظيمة التي تنصب
فيها وتاسعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم إنه تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها إلى ساحل السلامة وعاشرها ما في البحار من هذا
الأمر العجيب وهو قوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ثم إنه تعالى بقدرته
يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكذا ذكر محمد أبو بشر المقدسي أنهما لا يختلطان إلى مدة يسيرة بعد ما تقدر حفظها المسألة الخامسة
والقول في صفة الفلك بما ينفع الناس على إباحة الاكتساب بالتجارة وعلى الانتفاع بالذات النوع الخامس قوله تعالى
وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وفي هذا من دلالته على وجود الصانع وجوه أحدها أن تلك الأجسام وما قام بها
من صفات الرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها إلا الله تعالى قال تعالى قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين
وثانيها أنه تعالى جعله سببا لحياة الإنسان ولأكثر منافعه قال أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال
وجعلنا من الماء كل شيء حي وثالثها أنه تعالى كما جعله سببا لحياة الإنسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون
ورابعها أن السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الأودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الآيات العظام وخامسها
أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق إليه بمقدار الحاجة من الآيات العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم إنه كان
غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وسادسها ما قال تعالى فسقناه إلى بلد ميت وقال وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء
اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج فإن قيل أفتقولون إن الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون ما قال بعضهم
من أن الشمس تؤثر في الأرض فيخرج منه بخارة متصاعدة فإذا وصلت إلى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط إلى مضيق

المركز فانفصلت قطرات من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هي قطرات المطر قلنا بل الظاهر انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره واذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا يمكن ضعيف لكن القطع به لا يمكن الا بعد القهر بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكنا مع ذلك ان هذا القسم لن نقطع بما قالوه (اما قوله) فاحيا به الارض بعد موتها (فاعلم) ان هذه الحيوة من جهات احدها ظهور النبات الذي هو الكلاء والعشب وما شاكلهما مما لولاه ما عاش دواب الارض وثانيها انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد وثالثها انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس ما فيه حكمة لا يقدر على حقيقتها الا الله وخامسها انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضارة ورواء ورونق فذلك هو الحيوة واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن والنضارة والبهاء والنشو والنماء فاطلق لفظ الحيوة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام لكن على الاختصار ويجمع المعاني الكثيرة واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه احدها نفس الزرع لا من ذلك يسر في مقدور احد على الجملة عليه وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى وثالثها اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر ورابعها استمرار العادة بظهور ذلك في وقتها المختص (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الانسان وسائر الحيوانات كقوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم ان حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنذكر في الناس ثم في سائر الحيوانات ما يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع تعالى وجوه احدها يروى ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع وانه لو لعب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه هاهنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان موضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حصر لها وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها ان كانت قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وحكمة وعلم حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا يكون تلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المني اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان على صورة كرة ويكون الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسائط لا بد وان يكون كرات فثبت انه لا بد للنطفة في تقلبها بالجوارح ما ولو ثبت ان من يدبر في اعضائها وقواها وتركيبها وما ذاك الا الصانع تعالى وثالثها انك لا تتامل احوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها و ايراده ذكر في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها ولاستقصاء الناظر في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن ورابعها ما روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه انه قال سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبائع قالوا اعلى العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون منها الهواء للطافته وادون منه الماء والارض لا بد وان يكون تحت الكل لثقلها و كثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يركبها كيف يشاء ويرتبها كيف اراد ومما ذكروا في هذا الباب ان كل صانع ياتي بنقش لطيف لطفت فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء لئلا يمحقه وعن الهواء لئلا يزيل طراوته ولطافته وعن النار لئلا يحرقه ثم انه تعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه وقال فنفخت فيه من روحي وقال في النار خلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وانفه ثوبا لانقطع نفسه ومات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيقة مدة مديدة مع تعذر التنفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون في ضعفه وبعيدا عن الفهم بحيث لا يميز بين الام والنار وبين المؤذي والملذ البسيطة اذا انفكت عن الفرح فالحال يميز بين المؤذي والملذ وبين الام وغيرها ثم ان الانسان اذا كان في اول امره من ابعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات في الفهم و العقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان من كان ازكى في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا ان كل ذلك من عطية الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة والطبائع واختلاف امزجتهم من اقوى الدلائل وعنده الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى كل اثنين مختلفين جدا في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد بكل احد فما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له (النوع السابع) من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل (المسألة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه تعالى يصرفها على وجه يقع النفع العظيم به في الانسان والحيوانات والنبات وذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شيء ثم بعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء دون الحاجة الى الهواء مع ان الحاجة الى الماء ايضا شديدة فلا جرم سهل ايضا وجدان الماء ولكن وجدان الهواء

اسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم كانت في نهاية العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكل ما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما كان ذلك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله اعظم الحاجات فنرجو ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال * سبحان من خص الفلز بعزة * والناس مستغنون عن اجناسه * واذل انفاس الهواء وكل ذي * نفس محتاج الى انفاسه * وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل من في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب او اذا كان ساكنا ان يحركه لتعذر (المسألة الثانية) قال الواحدي وتصريف الرياح اراد وتصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير (المسألة الثالثة) الرياح جمع الريح قال ابو علي الريح اسم على فعل والعين منه واو فقلبت في الواحد للكسرة ياء وفي الجمع القليل ارواح وذكر انه يجيء فيه يوجب الاعلال الا ترى ان سكون الراء لا يوجب اعلال هذه الواو في نحو قوم وعون وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو ديم وديمة وحيلة وحيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجيء بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي ماخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم في الجمع ارواح (المسألة الرابعة) قالوا الرياح اربعة الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا مشرقية والدبور مغربية ويسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهي نكباء (المسألة الخامسة) اختلف القراء في الرياح فقرأ ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في موضعين والجاثية وفاطر وقرأ نافع في اثنى عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الريح وفي حمعسق ان يشأ يسكن الرياح وقرأ ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع في الحجر والفرقان والروم الاولى منهما واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية فاما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث ان النبي عليه السلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فهذا يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع وفي ذلك نظر ومن آياته ان يرسل الرياح مبشرات وغالبا بشر الرحمة وخالف في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير معين قال وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله وما ادراك ما القارعة وما ادراك ما هيه (النوع الثامن) من الدلائل قوله والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه احدها ان طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاسر قاهر يقسره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر وثانيها ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزرع فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة وثالثها ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل اما قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون ففيه مسائل (المسألة الاولى) قوله لآيات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى الكل اي في مجموع هذه الاشياء آيات ويحتمل ان يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا آيات ودلالات وتقرير ذلك من وجوه احدها انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية تدل على وجود الصانع تعالى من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الآيات تدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال الله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كونه منعما يوجب الخضوع والشكر ورابعها ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية لجسم عظيم فهو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فذكر الجزء الذي لا يتجزى يختص بحيز معين وقد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف ذلك فهذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه واما المحدث فكل ما عداه واذا كان كل محدث دالة على وجود الصانع فكان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بالهيته وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (اما قوله) لقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وبما يلزمهم من طاعته وعبادته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج وكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لآيات لقوم يعقلون قال القاضي الآية تدل على امور احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك وثانيها لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت انجع في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر (قوله تعالى) ومن الناس من يتخذ من

قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اعلم انه تعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القطعية القاهرة القاطعة اردفه بذكر تقبيح ما يضاده لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء ولذلك قال الشاعر * وبضدها تتبين الاشياء * وقال الحكماء ... فاذا فقدت عرفت ولهذا لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى اما الند فهو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله تعالى في اول هذه السورة فلا تجعلوا لله اندادا ثم نقول اختلفوا في المراد بالانداد على اقوال احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين فعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد لله تعالى او المعنى انها انداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة وثانيها انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه الاول ان قوله يحبونهم كحب الله فالهاء والميم في يحبونهم ضمير العقلاء الثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كمحبتهم لله مع علمهم بانها لا تبصر ولا تنفع الثالث انه تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شيء شغلت به قلبك سوى الله فقد جعلته في قلبك ندا لله وهو المراد من قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه اما قوله يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم ... بل المراد يحبون عبادتهم والتقرب اليهم والانقياد لهم وجميع ذلك وقوله كحب الله ففيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله واختلفوا في هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فالذين قالوا كانوا يعرفون مع اتخاذهم الانداد تأولوه على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم كما ... ثم حكى قول من يشرك به وذلك يقتضي كونهم عارفين بالله فان قيل العاقل يستحيل ان يكون حبه للوثن كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولهذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله وايضا فان الله حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضاة الله فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله في الطاعات لها والتعظيم لها فالاستواء في هذه المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله ففيه مسائل المسألة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا يميت خليله فاوحى الله اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الآن فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلاة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله فقال عليه السلام المرء مع من احب قال انس فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك وروي ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم ما ارى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله ان يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا فقال ما الذي بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله ان يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا كأن على وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا الحب لله فقال عليه السلام انتم المقربون يوم القيامة وعن السدي قال يدعى الامم يوم القيامة بانبيائهم فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد غير المحبين فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعته وخدمته او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها وكذا الكمال ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسب قلنا لتحصيل المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لتحصيل المأكول والمشروب فاذا قيل ولم تطلب المأكول والمشروب قلنا لتحصيل اللذة ولدفع الالم فاذا قيل ولم تطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبا لاجل شيء آخر لزم التسلسل والدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مال القلب اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمهم وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب وجوده غني عن كل ما عداه وكل ما عداه فمستفاد منه وانه تعالى اكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكمال قوته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي في الاعمال فجميع العلوم بالنسبة الى علم الله تعالى كالعدم وجميع القدرة بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ما للحق سبحانه من ذلك كالعدم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره او ما احبه واعلم انك لما وقفت على هذه النكتة فهي الى فضول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله ... لا يمكنه الوصول الى كنه المقام ... ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العبد لجلال حضرة الله ثم يحصل هنالك حالة اخرى وهي ان العبد

في تحقيق محبة العبد لله تعالى

اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله كثر ترقيه في مقام محبة الله واذا كثر ذلك صار ذلك سبب استيلاء حب الله على قلب العبد فيصير فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فاذا خامرت محبة الله القلب فيتكيف القلب بكيفيتها ان اشتد انضمامها وكمل كان ذلك الانفعال اشد وكانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه ... يحصل عن المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله ونفرة ما سواه على القلب يشتد كل واحد منهما بالآخر الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ البشرية بل عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام على الدرجة وليس له مثال في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيء كان فانك ترى التجار المستغرقين بتحصيل المال قد ينسى جوعه وطعامه حال اشتغاله باستغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال حضرة الله المسألة الثانية في معنى الشوق الى الله اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شيء ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور ان يشتاق اليه وما ادرك بكماله لا يشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين احدهما انه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية والثاني ان يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الواضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثلات وهي مكدرات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحا ما والثاني ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى امور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن علمه اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في الدار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله وعلمت ان ذلك الشوق لا يزول ... فالتوق يحصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان من الوصول والصد الام مخلوطة باللذات واللذة اذا كانت محفوفة بالحرمان والفراق كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة احوالهم حاضرة بالفعل والبهائم لا استعداد لهم اما البشر فهم المتوسطون بين جهتي السفالة والعلو المسألة الثالثة في بيان ان الذين آمنوا هم اشد حبا لله المتكلمون قالوا انهم اشد حبا لله من وجهين احدهما ان ما صدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك الثاني ان حبهم لله اقترن بالرجاء للثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب ... فكانت محبته اشد واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بمقدار الطاقة البشرية وقد بينا ان الحب من لوازم المعرفة فكلما كان عرفانهم اتم وجب ان يكون حبهم اشد فان قيل كيف يمكن ان يقال المؤمنون اشد حبا لله ونرى اليهود يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بشيء منها احد من المؤمنين ولا يأتون بها الا لله ثم يقتلون انفسهم حبا لله والجواب من وجوه احدها ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الاصنام قال الله فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء والضراء والشدة والرخاء ... فكان حب المؤمن اقوى وثانيها ان من احب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد وثالثها ان الانسان اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل ورابعها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن وخامسها ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد ... قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان في قراءات هذه الآية ابحاثا البحث الاول قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقطة من فوق خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقطة من تحت على الاخبار عن الغائب كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة اما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم البحث الثالث اختلفوا فقرأ بعض القراء ان بكسر الالف على الاستئناف فيهما واما القراء السبعة فعلى فتح الالف فيهما البحث الرابع لما عرفت ان ولو يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقطة من فوق واخرى بالياء المنقطة من تحت وقوله ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان واخرى بكسرها حصل هاهنا اربع احتمالات الاحتمال الاول ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة من ان فالوجه فيه انهم لو علموا ... والتقدير ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندادا وانما حذف جواب لو وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرآنا سيرت به الجبال ويقولون لو رأيت فلانا والسياط تأخذه قالوا وهذا الحذف فخم عظيم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير اشد مما اذا كان على تعيين ذلك الوعيد الاحتمال الثاني ان يقرأ بالياء المنقطة من تحت مع كسر الهمزة من ان فالقول ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله جميعا الاحتمال الثالث ان يقرأ بالتاء المنقطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهو قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب يرون ان القوة لله جميعا الاحتمال الرابع ان يقرأ بالتاء المنقطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تأويل ظاهر جيد المسألة الثانية ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جاء على لفظ المضي لان وقوع الساعة قريب قال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقال اقتربت الساعة وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال الله تعالى ونادى اصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقوله قبل ايقاع التحريم بالصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثيرا في التنزيل بلفظ المضي قال الله ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ الظالمون ولو ترى اذ وقفوا في قوله تعالى

في تحقيق الشوق الى الله تعالى

اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا وانهم يحبونهم كحب الله وان الذين آمنوا اشد حبا لله ثم بين ان الذين اتخذوا الانداد والذين اتخذوهم اندادا يتبرأ بعضهم من بعض كما قال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وفي الآية مسائل

المسألة الاولى في قوله اذ تبرأ بدل من قوله اذ يرون العذاب المسألة الثانية في المراد بالمتبوعين وجوه احدها انهم السادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطاء وثانيها انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي وثالثها انهم شياطين الجن والانس ورابعها الاوثان الذين كانوا يسمونهم بالآلهة والاقرب هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا انهم الذين يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا المسألة الثالثة ذكروا في تفسير التبرؤ وجوها ... واما قوله ورأوا العذاب ... واما قوله وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل المسألة الاولى عطف على تبرأ المسألة الثانية الاسباب الوصلات والسبب في اللغة الحبل ثم قيل لكل ما يتوصل به الى شيء سبب ... قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع الاسباب الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها ...

اما قوله وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة ... اما قوله كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل ... المسألة الرابعة الحسرة شدة الندم ... اما قوله وما هم بخارجين من النار ...

قوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للتائبين والعاصين اتبع ذلك بذكر انعامه ... المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرموا على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج المسألة الثانية الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل

به لانه حل شد الرحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه العقوبة اي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانها تحل عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم ان الحرام قد يكون حراما لجنسه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لجنسه كملك الغير اذا لم يأذن في اكله فالحلال هو الخالي عن القيدين المسألة الثالثة قوله حلالا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول المسألة الرابعة الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والاصل في الطيب هو ما يستلذ ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا يستلذ والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول ما لا شهوة له فيه عاد حراما وان كان يبعد ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة الثاني المراد منه المباح وقوله يلزم منه التكرار قلنا لا نسلم فان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه انه لا يكون متعلقا به حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الآكل فمن حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا اما قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين في الجمع كما فعلت بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين في الجمع كما فعلت في نحو هذا الجمع فصل بين الاسم والصفة وذلك لان ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فتجمع بتحريك العين واما من خفف العين فانه ابقاه على الاصل طلبا للخفة المسألة الثانية قال ابن السكيت فيما روى عنه الجبائي الخطوة والخطوة بمعنى وحكي عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما قالوا حسوة والحسوة اسم ما تحسيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم ما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان الغرفة هي الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان هذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى كما ذكره الفراء فالتقدير لا تأتموا به ولا تقتفوا اثره والمعنى واحد وان اختلف التقدير هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة كأنه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف الذي ذكره احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبه فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا اي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة في العداوة اربعة منها في قوله ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله بذلك اما قوله انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهو كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على امور ثلاثة اولها السوء وهو متناول جميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من افعال الجوارح او من افعال القلوب وثانيها الفحشاء وهي نوع من السوء لانها اقبح انواعه وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي وثالثها ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه اقبح انواع الفحشاء لان وصف الله بما لا ينبغي من اعظم انواع الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل المسألة الاولى اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه احدها اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف واصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباحها وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها من كل الوجوه ولقائل ان يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل يشبه الحروف في كونها حروفا او لا يشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم يكن تصورات الحروف حروفا لكني اجد من نفسي هذه الحروف والاصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت انها في انفسها اصوات وحروف خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا فان خالق الحوادث باسرها هو الله تعالى فالخالق لها هو الله تعالى واما على قول المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في اقصى الدماغ او في اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان كانت لا تولج في بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن قلوب البشر ولا يبعد ايضا ان يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق بواطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائها بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا اي الهموهم بالثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية المسألة الثانية دلت الآية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقبائح لان الله تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك على انواع اما ان يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من ان يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الاسهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية المسألة الثالثة قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع

المذاهب

المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلم فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت هذه الآية المسألة الرابعة تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم قوله تعالى وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة اقوال احدها انه عائد الى من في قوله ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود الى الناس في قوله يا ايها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريقة الالتفات كأنه قال فيما ضل لهم كأنه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون وثالثها قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرا منا واعلم منا فعلى هذه الآية مستأنفة والكناية في لهم تعود الى غير مذكور الا ان الضمير قد يعود الى المعلوم كما يعود الى المذكور ثم حكى الله عنهم انهم قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل المسألة الاولى الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية احرف التاء كقوله بل تؤثرون والثاء هل ثوب الكفار والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والطاء بل طبع والظاء بل ظننتم والنون بل نتبع ووافقه حمزة في التاء والثاء والسين ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل المسألة الثانية ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا والدليل عليه ايضا قوله تعالى وألفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم ألفوا آباءهم ضالين المسألة الثالثة معنى الآية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع آباءنا واسلافنا فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى عنه بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل المسألة الاولى الواو في أولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه المسألة الثانية تقرير هذا الجواب من وجوه احدها انه يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان ان يعلم كونه محقا ام لا فان اعترفت بذلك لم يعلم جواز تقليده الا بعد ان يعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان يعلم كونه محقا فاذا جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذا انت على تقليدك لا تعلم انك محق او مبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم كان عالما بذلك الشيء وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تفعل فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا ههنا وثالثها انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه أعرفه بتقليد ام لا بتقليد فان عرفه بتقليد لزم التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبته بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا المسألة الثالثة انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل او على ما يقوله الغير من غير دليل المسألة الرابعة قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص المسألة الخامسة قوله لا يعقلون شيئا انهم لا يعلمون شيئا من الدين وقوله ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم ان الله تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر والتدبر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فيكون ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل المسألة الاولى نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها واما نعق الغراب فبالغين المعجمة المسألة الثانية للعلماء من اهل التأويل في هذه الآية طريقان احدهما تصحيح المعنى باضمار في الآية والثاني اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كأنه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفرة بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تعلم المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه الثاني ومثل الذين [illegible]

وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا ساعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى كلوا مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة المسألة الثانية احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما بقوله من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما احللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من طيبات ما رزقناكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى المسألة الثالثة قوله واشكروا لله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما بالقلب فهو ان يعلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم ثم يعزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك اذا كان ذاكرا له واما ذلك العزم فهو تبع لذلك العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي تبع لهذين فاذا ثبت انهما لا يجبان كان بان لا يجب العزم اولى واما الشكر باللسان فهو ان يقر بالاعتراف له بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير واجب باتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان يأتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي يخطر في عقولنا انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان او بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة اما قوله ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل المسألة الاولى في هذه الآية وجوه احدها واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر عن معرفة الله بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات وثالثها واشكروا لله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه هو الهكم لا غيره عن النبي عليه السلام يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبأ عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري المسألة الثانية احتج من قال بان المعلق بكلمة ان لا يلزم عدمه عند عدم ما علق عليه بهذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما امر في الآية السالفة باكل الحلال فصل في هذه الآية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير والنوع الثاني فيما يتعلق بالاحكام التي استنبطها العلماء من هذه الآية النوع الاول فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان كلمة انما على وجهين احدهما ان تكون حرفا واحدا كقولك انما داري دارك وانما مالي مالك والثاني ان تكون ما منفصلة من ان وتكون ما بمعنى الذي كقولك ان ما اخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل بالوجهين جميعا اما الاول فقوله انما الله اله واحد وقوله انما انت نذير واما الثاني فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد ساحر على ان تجعل انما حرفا واحدا لجاز ومن الثاني قوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم بنصب المودة ورفعها على هذين الوجهين فاختلفوا في حكم انما على الوجه الاول منهم من قال انها تفيد الحصر واحتج عليه بالقرآن والشعر والقياس اما القرآن فقوله تعالى انما الله اله واحد ومعناه ما الله الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين اي لهم لا لغيرهم وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال في آية اخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس فصارت الآيتان واحدة فقوله انما حرم عليكم في هذه الآية مفسرة بقوله لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا في تلك الآية واما الشعر فقول الاعشى شعر ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقول الفرزدق شعر انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا لا بد وان يبقيا على اصلهما فاما ان يفيدا ثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب ومنهم من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير وهو كان نذيرا وغيره ايضا نذير او جوابه معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر وانه نفي وجه آخر المسألة الثانية قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم على البناء للمفعول وحرم بوزن كرم المسألة الثالثة قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح بغير ذكاة مما يذبح واما الدم فكانت العرب في الجاهلية يجعلون الدم في المصارين ثم يشوونها ويأكلونها فحرم الله الدم ولحم الخنزير وسائر اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما اهل به لغير الله قال الاصمعي الاهلال اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل قال ابن احمر شعر يهل بالفرقد ركبانها كما يهل الراكب المعتمر هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية ويقال استهل الصبي اذا صاح عند الولادة ويقال للذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهلال الصبي فمعنى قوله وما اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلماء لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح اهل الكتاب اما ذبائح اهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله تعالى فمن اضطر ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء الساكنين المسألة الثانية اضطر افتعل من الضرورة وهي تعني المسألة الثالثة ما حرم الله تعالى استثنى منها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد وان لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله المسألة الرابعة ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فلا بد من اضمار فكأنه قال فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه وحذف فاكل كما حذف في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعدة من ايام اخر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين به اما قوله غير باغ ففيه مسائل المسألة الاولى قال الزجاج غير ههنا لا يصلح ان يكون بمعنى الاستثناء غير ههنا بمعنى النفي المسألة الثانية اصل البغي في اللغة الفساد [illegible]

وابن وبل الثالث غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة القول الثاني أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر
من البغي ولا عاد بالمعصية اي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح احد هذين … ان شاء الله تعالى اما قوله تعالى فلا اثم
عليه ففيه سؤال … الواجب وقوله فلا اثم عليه يفيد الاباحة الثاني ان المضطر كالملجأ الى الفعل … بانه لا اثم عليه
قلنا قد بينا في تفسير قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله فلا اثم
عليه معناه رفع الحرج والضيق … ان الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة هل تحصل فيه النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج
من ان يكون ملجأ … تناول الميتة على ما هو عليه من النفار … يتحقق معنى الوجوب اما قوله تعالى فى اخر الاية فان الله غفور رحيم ففيه اشكال
وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده ان الله غفور رحيم فان المغفرة انما تذكر عند حصول الاثم والجواب من وجوه احدها ان المقتضي
للحرمة قائم في الميتة … زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله … عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده

[illegible]

[illegible]

ابو بكر الرازي

اما ما يتعلق باجزاء الميتة والانتفاع بها

ما تروي عن حماد فذكروا له قول ابن عباس أن اللحم يؤكل بعدما يغسل وأما المرق فيهراق فقال أبو حنيفة رضي الله عنه بهذا نقول على شريطة إن كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وإن وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لأنه إذا سقط فيها في حال غليانها فقد داخلت الميتة اللحم وإذا وقع فيها في حال سكونها فقد وسخت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني الذهب وروى ابن المبارك المسألة الثانية قال أبو حنيفة رحمه الله لبن الشاة الميتة وإنفحتها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن ولا الإنفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة حجة الشافعي أنه يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لأن اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا وإثباتا إلى دليل آخر ويحتج الشافعي أن اللبن لو كان في إناء فسقط فيه شيء من الميتة نجس فكذا إذا ماتت وهي في ضرعها وهكذا الخلاف في الإنفحة أما البيض إذا خرج من جوف الدجاجة فهو طاهر إذا غسل ويحل أكله لأن القشرة إذا صلبت حجزت بين المأكول وبين الميتة فحل ولذلك لو كانت البيضة منعقدة لحرمت ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين المسألة الأولى اختلف المتكلمون في أن الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت معنى مضادا للحيوة عملا بقوله الذي خلق الموت والحيوة ومنهم من قال إنه عدم الحيوة عما من شأنه أن يقبل الحيوة وهذا أقرب المسألة الثانية اختلفوا في أن حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق أن حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لأنه لا يمتنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها إلا أنه قد ثبت بالإجماع أن الميتة نجسة الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسئلتان المسألة الأولى قال الشافعي رضي الله عنه جميع الدماء محرمة سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة رضي الله عنه دم السمك ليس بمحرم أما الشافعي رحمه الله فإنه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله إنما حرم عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تمسك بقوله قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصرح بأنه لم يجد شيئا من المحرمات إلا هذه الأمور والدم الذي لا يكون مسفوحا لا يكون محرما بمقتضى هذه الآية فإذا هذه الآية خاصة وقوله حرم عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام وأجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله قل لا أجد فيما أوحي إلي ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في هذه الآية بل على أنه لم يجد تحريم هذه الأشياء وهذا لا ينافي أن يبين الله بعده تحريم ما عداه فلعل قوله إنما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وإذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في السمك وأي دم وقع في الماء والثوب فإنه ينجس ذلك المورد المسألة الثانية اختلفوا في قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أولا فمنهم من يمنع ذلك لأن الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وإنما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو دم جامد ويستدل عليه بالحديث الفصل الثالث في الخنزير وفيه مسائل المسألة الأولى أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم وإنما ذكر الله تعالى لحمه لأن معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما يجوز وقال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز وقال أبو يوسف رضي الله عنه أكره الخرز به وروي عنه الإباحة حجة أبي حنيفة أنا نرى المسلمين يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليه ولأن الحاجة ماسة إليه وإذا قال الشافعي في دم البراغيث إنه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير إذا خرز به المسألة الثانية اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والأوزاعي رحمهم الله لا بأس بأكل شيء في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله لا يؤكل حجة الشافعي قوله أحل لكم صيد البحر وطعامه وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير والشافعي رضي الله عنه يقول الخنزير إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم الخنزير البري كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر إلى الفهم لحم غير السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء المسألة الثالثة للشافعي رحمه الله قولان في أنه هل يغسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعا إحداها بالتراب نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لأن ذلك التشديد إنما كان لتغليظ النهي عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق الفصل الرابع في تحريم ما أهل به لغير الله من الناس من زعم أن المراد به ذبح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وجاز أن يكون المراد النصراني إذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وعن علي رضي الله عنه إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فإن الله قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه الأول أنه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام الثاني أنه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو ما ذبح على النصب الثالث أن النصراني إذا سمى الله تعالى فإنما يريد به المسيح فإذا كانت إرادته ذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه يهل به لغير الله فكذا ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله في إرادته المسيح والجواب عن الأول أن قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني أن قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما أهل به لغير الله لأنهما آيتان متباينتان ولا منافاة بينهما وعن الثالث أنا إنما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فإذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل لنا إلى الباطن الفصل الخامس القائلون بأن كلمة إنما للحصر قالوا إن ظاهر الآية يقتضي أن لا يحرم سوى هذه الأشياء لكنا نعلم أن في الشرع أشياء أخرى سواها من المحرمات فتصير كلمة إنما متروكة العمل بظاهرها لأنها لا تفيد الحصر فالأصل أن الفصل السادس في المضطر وفيه مسائل المسألة الأولى قال الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه أن يكون مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فأكل فلا إثم عليه وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الأكل فلا إثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالأكل ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصي بسفره هل يترخص أم لا فقال الشافعي لا يترخص لأنه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة رضي الله عنه بل يترخص لأنه مضطر وغير باغ ولا عاد في الأكل فيندرج تحت الآية وحجة الشافعي على قوله بهذه الآية والمعقول أما الآية فهي أنه تعالى حرم هذه الأشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بأنه غير باغ ولا عاد والعادي بسفره غير موصوف بهذه الصفة فوجب أن يبقى تحت التحريم إنما قلنا إنه غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد وقولنا فلان متعد يكفي في صدقه كونه متعديا في أمر ما من الأمور سواء كان في السفر أو في الأكل أو في غيرهما وإذا كان اسم المتعدي يصدق بكونه متعديا في أمر ما أي أمر كان فوجب أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق إلا إذا لم يكن متعديا في شيء من الأشياء البتة فإذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق إلا إذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت ظاهر الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم

أقصى ما في الباب أن يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فإنه يترخص مع أنه موصوف بالعدوان لكنا نقول إنه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين أن الرخصة إعانة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة إعانة على المعصية أما إذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الإعانة عليه إعانة على المعصية فظهر الفرق وحكي أن القاضي أبا بكر الرازي نقل عن الشافعي أنه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد غير باغ على إمام المسلمين ولا عاد بأن لا يكون سفره في معصية ثم قالوا تفسير الآية بأنه غير باغ ولا عاد في الأكل أولى مما ذكره الشافعي ودلوا عليه بأن قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في أنه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بالمذكور وقد علمنا أنه لا مذكور إلا الأكل لأنا بينا أن معنى الآية فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالأكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك لأنا بينا أن قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الأمور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل عليه على التعيين وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الأصل ثم إن الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الأكل وجوه أحدها أن قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار لا بد أن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الأكل استحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لأنه حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها أن الإنسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهي فصرف هذا الشرط إلى التعدي في الأكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية إنما تنتفي عند انتفاء جميع أفرادها والعدوان في الأكل أحد أفراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من أفرادها فإذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالأكل غير جائز أما الشافعي رحمه الله فإنه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر فيتحقق مقصوده ورابعها أن الاحتمال الذي ذكرناه متأيد بآية أخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم فبين في هذه الآية أن المضطر إنما يترخص إذا لم يكن متجانفا لإثم وهذا الذي قلناه من أن الآية تقتضي أن لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في أمر من الأمور حجة أبي حنيفة رحمه الله من وجوه أحدها قوله تعالى في آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة والامتناع من الأكل سعي في قتل النفس وإلقاء النفس في التهلكة فوجب أن يحرم وثالثها أنه روي أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق بين العاصي والمطيع ورابعها أن العاصي بسفره إذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلوة أن يقطع صلوته لإنجائه من الغرق والحرق فلأن يجب عليه في هذه الصورة أن يسعى في إبقاء المهجة أولى وخامسها أن العاصي بسفره له أن يدفع أسباب الهلاك كالفيل والجمل الصؤول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا وسادسها أن العاصي بسفره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فإنه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها أن المؤنة في دفع ضرر التلف أعظم في الوجوب كما أنه يدفع المرء المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وإن كان عاصيا وثامنها أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من غير رضاه بل على سبيل القهر وحق المسلم محترم ثم لأجل الاضطرار فكذا ههنا أجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافي للترخص أخص من دليلكم المثبت للرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالتوبة فإذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارضوا هذه الوجوه بوجه قوي وهو أن الرخصة إعانة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة إعانة على المعصية وذلك محال لأن المعصية ممنوع منها والإعانة سعي في تحصيلها فالجمع بينهما متناقض المسألة الثانية قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابهما لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد جوعته وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فإن وجد غنى عنها طرحها وجه دلالة الآية ما ذكرناه ولأن سبب الرخصة إذا كان الإلجاء فمتى ارتفع الإلجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الإلجاء إلى أكلها لوجود الحلال فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار بسد الجوعة على ما قاله العنبري لأن الجوعة في الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه أيضا أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة فإذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف التلف وجب أن يحرم عليه الأكل بعد ذلك المسألة الثالثة اختلفوا في أن المضطر إذا وجد كل ما يضطر إليه من المحرمات فالأكثرون من العلماء خيروه بين أكل الميتة والدم ولحم الخنزير لأنها سواء في التحريم والاضطرار فوجب أن يكون مخيرا في أكل هذه الأشياء وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية فهو أولى وقال قوم يجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير لأن لحم الخنزير أعظم شأنا في التحريم المسألة الرابعة اختلفوا في المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا أو غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه من جهة الخمر فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات إبقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في هذه الصورة وهؤلاء هم الأقربون إلى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبي حنيفة رضي الله عنهما وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لأنه لا يزيد إلا عطشا وجوعا ويزيل عقله فأجيب بأن قوله لا يزيد إلا عطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك المسألة الخامسة اختلفوا إذا كانت الميتة تحتاج إلى تناولها للعلاج إما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الأدوية المركبة فأباحه بعضهم للنص والمعنى أما النص فهو أنه أباح للعرنيين أبوال الإبل وألبانها للتداوي وأما المعنى فهو من وجوه الأول أن الترياق الذي جعل فيه لحوم الأفاعي مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص لكن لا يقدح في كونه حجة الثاني هو أن أبا حنيفة وأصحابه أباحوا لبس الحرير لأجل الحاجة والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة الثالث أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها وأجيب بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس إلا فيه المسألة السادسة اختلفوا في التداوي بالخمر فإن الحاجة إلى ذلك التداوي إن انتهى إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة وإن لم ينته إلى حد الضرورة فقد تقدم في المسألة الخامسة الحكم الثاني قوله تعالى إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم اعلم أن في قوله الذين يكتمون مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس نزلت الآية في رؤساء اليهود كعب بن الأشرف وكعب بن أسد ومالك بن الصيف وحيي بن أخطب وأبي ياسر بن أخطب كانوا يأخذون من أتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به فنزلت وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والأصم وأبي مسلم وقال الحسن كتموا الأحكام وهو قوله تعالى إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله المسألة الثانية اختلفوا في أنهم أي شيء كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول

ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو قوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال
الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله المسألة الثالثة اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر الآية
التورية والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون
التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن
محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من
الكتاب قوله تعالى ويشترون به ثمنا قليلا فيه مسائل المسألة الاولى الكناية في به يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على
المصدر ويحتمل ان تكون عائدا الى المكتوم مما انزل الله ويحتمل ان تكون عائدة الى المكتوم المسألة الثانية معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا
كقوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك بالجملة فكان غرضهم من ذلك اخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا
قليلا المسألة الثالثة انما سماه قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل المسألة الرابعة من الناس من قال كان غرضهم
من ذلك الكتمان اخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من ذلك اخذ الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين
لذلك المذهب وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه فالكلام محتمل وانما يتوجه
الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة المعرفة التمكن من المال والشح على المألوف في الدين فيحمله ذلك على ما يلتمس منه فهذا معلوم بالعادة واعلم
انه تعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وفيه مسألتان المسألة الاولى قال
بعضهم ذكر البطون هاهنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي ملء بطونهم يقال
اكل فلان في بطنه واكل في بعض بطنه المسألة الثانية قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب النار فكانه اكل النار كما روي في حديث
آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فسماه باسم ما يؤول اليه وقيل انهم في الآخرة يأكلون النار لاكلهم
في الدنيا الحرام عن الاصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه
ثلثة اوجه الاول انه قد دلت الآية على انه تعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله ولنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين
فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وانما يكلمهم
بما يعظم عندهم الغم والحسرة من المناقشة والمسائلة وبقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون الثاني انه تعالى لا يكلمهم واما قوله تعالى فوربك لنسألنهم
اجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بامره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيمة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيمة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل
الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث
ان قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه
بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال الازكياء الثالث
لا ينزلهم منازل الازكياء ورابعها قوله ولهم عذاب اليم واعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون
بمعنى الفاعل كالبصير بمعنى المبصر والأليم بمعنى المؤلم واعلم ان هذه الآية مشتملة على مسائل المسألة الاولى اعلم ان علماء الاصول قالوا العقاب هو
المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى
المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة اشق واصعب المسألة الثانية دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين
يجب اظهاره المسألة الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين
فيصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب الكبائر قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم
على النار اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق عظم في الوعيد عليه وصف في هذه الآية ليعلم ان ذلك انما فعلوه لهذا الجرم العظيم واعلم ان
الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا او في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم واقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى
والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الدنيا واما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة واخسها العذاب
فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس
خسارا في الدنيا وفي الآخرة وانما حكم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بأن
في اظهاره وازالة الشبهة عنه المغفرة وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه العذاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة
اما قوله تعالى فما اصبرهم على النار ففيه مسائل المسألة الاولى في ما قولان احدهما انها للاستفهام والثاني انها للتعجب
المسألة الثانية في قوله فما اصبرهم على النار اقوال الاول ما اجرأهم على النار والثاني ما اعملهم باعمال اهل النار
المسألة الثالثة فيه بحثان البحث الاول

في معنى التعجب وحقيقته

معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء
والمكر الى الله تعالى بالمعنى الذي يضاف الى العباد البحث الثاني اعلم ان للتعجب صيغتين احدهما ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار والثاني
افعل به كقوله تعالى اسمع بهم وابصر ولنعد العبارة الاولى فقولنا ما اصبرهم فيها مذاهب القول الاول وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع
بالابتداء واحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيدا مفعوله تقديره شيء حسن زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عندي فاسد واحتج
عليه بوجوه الحجة الاولى انه يصح ان يقال ما اكرم الله وما اعظمه وما اعلاه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل ان يقال شيء جعل الله كريما عظيما
وعالما لان صفات الله تعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا
اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما هاهنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدأ ولا يكون
اعظم خبرا عنه فلا بد من صرفها الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في معاقد التعجب غير صحيح الحجة الثانية
انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شيء حسن زيدا لوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا فانه
لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة ان الذي
حسن زيدا الى الشمس والقمر والعالم هو الله تعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه بمن احق وحينئذ كان ينبغي انا لو قلنا من احسن زيدا ان
يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة انه على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قولنا ما احسن زيدا وبين قولنا زيد ضرب عمرا فكما
ان هذا ليس بتعجب وجب ان يكون الاول كذلك الحجة الخامسة ان كل صفة تثبت للشيء فثبوتها له اما ان يكون له من نفسه او من غيره فاذا كان المؤثر في تلك
الصفة نفسه او غيره وعلى التقديرين فقد ثبت ان ذلك الشيء صيره حسنا اما نفسه او غيره فاذا العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه
متعجبا منه غير ضروري فاذا لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة السادسة انهم قالوا المبتدأ لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا
هاهنا اشد الاشياء تنكيرا مبتدأ وقالوا لا يجوز ان يقال رجل كاتب لانه كلام عديم الفائدة لان الدنيا لا تخلو عن كاتب فلا يكون هذا الكلام مفيدا فكذلك كل احد يعلم
ان شيئا ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في هذا الاخبار الحجة السابعة يدخل التصغير عليه مع ان التصغير من خواص الاسماء فقولك ما احيسن زيدا فان قيل جاز التصغير
لما كان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهي التصغير قلنا لا شك ان الفعل ماهية والتصغير ماهية فهاتان
الماهيتان اما ان يكونا متنافيتين او لا يكونا متنافيتين فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما في كل المواضع فحيث اجتمعا هاهنا علمنا ان هذا ليس
بفعل وان لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله
فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا وابيعه ولو كان فعلا لكانت واوه الفا لحركتها وانفتاح ما قبلها الا ترى انهم يقولون اقام يقيم
فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وعلم التغيير ان الاعلال في الافعال ما كان لعلة كونها افعالا والتصحيح في الاسماء لعلة
الاسمية بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند كثرة وجوه التصرف وعدم الاعلال في الاسماء لعدم التصرف فهذا الفعل بمنزلة الاسم في عدم التصرف فلا جرم امتنع
من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان ينبغي ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى الفعل الحجة التاسعة ان قولك احسن لو كان
فعلا وقولك زيدا مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن عندك زيدا وما اجمل اليوم عبد الله وفي الرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل
ما ذهبتم اليه الحجة العاشرة لو كان الامر على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل فتعدى بهمزة كان او غيرها اعتبارا بسائر الافعال الثلاثية المجردة
ولما فسد هذا القول احتج البصريون على ان احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل بان احسن فعل بالاتفاق فنحن على تعليله الى ان يدل الدليل الصارف عنه
وثانيها ان احسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب ان يرتفع لانه خبر المبتدأ الثالث الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به في قولك ما احسنني الجواب
عن الاول ان احسن كما انه قد يكون فعلا فهو بعينه قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك لا سيما وقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا في هذا الموضع
الا بالدليل والجواب عن الثاني انا سنذكر العلة في لزوم النصب لآخر هذه الكلمة والجواب عن الثالث انه منتقض بقولك لعلني وليتني فالعجب ان الاستدلال
بالتصغير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان يترك هذا الضعيف اولى فهذا جملة الكلام في هذا
القول القول الثاني وهو اختيار الاخفش قال لا نسلم ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك احسن صلة لما ويجعل خبرا مضمرا وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه
المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن زيدا ليس بكلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم فكذا القول في بقية الوجوه القول الثالث وهو اختيار
الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد فهو مستفهم من جهة انكار ان يوجد شيء
احسن منه كما تقول لمن يخبر عن انسان انكرت عليه فعله هذا الجزء وغرضك منه ان تظهر ان آثار ما ادعيته على خلاف الحق فانك لا يمكنك اقامة الدليل
عليه فيظهر عجزه في ذلك عند مطالبتي اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيد اذا استفهمت عن احسن عضو
من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيد اي عضو من زيد احسن وفي هذا معناه اي
شيء من الموجودات في العالم احسن من زيد فبينهما فرق كما ترى فخولف بالحركات الموضوعة للدلالة على اختلاف المعاني فنصب قولنا زيدا ايضا للفرق
لان هناك خفض لانه اضيف احسن اليه ونصب هاهنا للفرق وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما افضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد
اعلم من عمرو ان زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق القول الرابع وهو يقرب من قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام
واحسن فعل كما يقوله البصريون ومعناه اي شيء حسن زيدا لانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقر ان عقلك لا يحيط بكنه كماله
فتسأل غيرك ان يشرح لك كماله فهذه جملة ما قيل في هذا الباب وتمام تحقيق الكلام فاصل به فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع بهم وابصر
والله اعلم بالصواب قوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى ان المفسرين
اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد
بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول
يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور احدها انهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها
انهم اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة
الى مجموعها الثاني ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جرأتهم على الله في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل الله فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل
الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون وما يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم

انهم اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها

ان لم تنتفعوا به لا يؤمنون المسألة الثانية قوله تعالى ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع والنصب اما في محل الرفع بان يكون مبتدأ او الحالة الاخيرة فخبره ذلك الجزاء وجهان الاول التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله انزل الكتاب بالحق وبين فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان ذلك الوعيد معلوما لهم لا محالة الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب فكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبر واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم حرفوه المسألة الثالثة المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التورية والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تأويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا فكونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد المسألة الرابعة قوله تعالى بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق اما قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه مسئلتان المسألة الاولى ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التورية والانجيل الذين ذكر فيهما البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله فاذا اورد تعالى ما يجري مجرى العلة في نزول العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى جهة التبع لصحة كتابهم اما قوله تعالى بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق اما قوله تعالى وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم انا ان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التورية والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها احدها انهم مختلفون في دلالة التورية على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته وثانيها ان القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لان الشيء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل واحد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف وثالثها ما ذكره ابو مسلم قال قوله تعالى اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه اي توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اي كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة اي كل واحد منهما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب جنس ما انزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التورية والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن اما قوله تعالى لفي شقاق بعيد ففيه وجوه احدها ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التورية والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي ان يلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة وثانيها انه تعالى يقول لمحمد صلى الله عليه وسلم هؤلاء الذين اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد وثالثها ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف اختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد عرف كذبهم بقولهم فلا يكن قدحهم فيك قادحا فيك البتة الحكم الثالث قوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلوة وآتى الزكوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون اعلم ان في هذه الآية مسائل المسألة الاولى اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر في الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبيان ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكأنه تعالى قال ليس البر المطلوب هو امر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التي عدها المسألة الثانية الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكر وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضمائر بها التي لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقولهم انني وليتني ولعلني وحجة المنكرين امور احدها انها لو كانت فعلا لكانت فعلا ماضيا ولا يجوز ان يكون فعلا ماضيا [illegible] لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف [illegible] ان الحرف ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد ان تقول ليس زيد قائما ورابعها ان ليس لو كانت فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقترنا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم في ما فوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا لم يكن هذا فعلا [illegible] بعبارة اخرى فقال ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فاشبهت ما في نفي الفعلية وخامسها انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما احسن زيدا ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها انه على غير وزن الفعل [illegible] فان قيل اصله ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوا ولزموا التخفيف [illegible] قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف [illegible]

[illegible]

فلك غاية البر الثاني ان يكون هذا نفيا لاجل كونه برا لان استقبالهم المشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي صلى الله عليه وسلم حين ما نسخه الله ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد من البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم تقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله وبرسوله فاما اذا اتى بها بدون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر وروي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله الا الاستقبال فانزل الله هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين المسألة السادسة قوله تعالى ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب قال ابو علي ومثل هذه الآية قوله اجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن آمن وتقديره اجعلتم اهل سقاية الحاج كمن آمن او اجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غورا اي غائرا وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذوو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان كذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب لان المقصود من الكلام هو معناه ولكن البر الكامل المؤدي الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن خفيفة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب المسألة السابعة اعلم انه تعالى اعتبر في تحقيق ماهية البر امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيها العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي يتفرع عليها حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه كونه متحيزا وحالا في المحل والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان مفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وههنا سؤالات السؤال الاول انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتب الى الرسول فالمراعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني السؤال الثاني لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزم ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من احكام الثواب والعقاب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بادائهم الرسالة الى النبي ليؤدوها الينا الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما انزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الآية وتقرير آخر وهو ان للمكلف مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر واما معرفة مصالح الوسط فلا يتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بامور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو

الكتاب والنبيين وهو السؤال الثالث السؤال لم قدم ههنا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلوة والزكوة الجواب للتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال الجوارح الامر الثاني من الامور التي اعتبرت في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود وهو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشيء عند الاحتياج اليه ادل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاءه حال الصحة ادل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت وثالثها ان اعطاءه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من احد ثم ذكر انه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه طائعا وراغبا فكذا ههنا وخامسها انه مناسب لقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه اي على حب الطعام وعن ابي الدرداء انه عليه السلام قال مثل الذي يتصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعد ما يشبع القول الثاني ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله الثالث ان الضمير عائد الى اسم الله يعني يعطون المال على حب الله اي على طلب مرضاته المسألة الثانية اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكوة وهذا ضعيف وذلك انه تعالى عطف الزكوة عليه بقوله واقام الصلوة وآتى الزكوة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكوة ثم انه لا يخلو اما ان يكون من التطوعات او من الواجبات لا جائز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكوة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعان وجاره طاو الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكوة ثم تلت وآتى المال على حبه وحكي عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكوته فهل عليه شيء سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الآية واما العقل فلانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكوة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهرا فدل هذا على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكوة نسخت كل حق والجواب من وجوه الاول انه معارض بما روي انه عليه السلام قال في المال حقوق سوى الزكوة وقول الرسول صلى الله عليه وسلم اولى من قول علي رضي الله عنه الثاني اجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد ادى الزكوة بالكمال الثالث المراد ان الزكوة نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك في الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذكر القريب ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق يقوى ويضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه اقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق وثالثها ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن غيره فلذلك بدأ الله تعالى بذكر القريب ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته في الوقت والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجات الشديدة القول الثاني ان المراد بايتاء المال ما روي انه عليه السلام سئل عند ذكره الابل فقال ان فيها لحقا هو حلبها واعارة دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكوة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكوة المسألة الثالثة اما ذوي القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ان ذوي القربى المعطين وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين او بولادة الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي اما القرابة فهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاوت في القرب والبعد واما اليتامى فمن الناس من حمله على ذوي اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذي لا اب له من الصغار وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابي طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه واما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة ولكنا نقول ههنا ان المساكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسألته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل اسم الطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي اتت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة وردت اعتسافا والثريا كانها ۞ على قمة الرأس ابن ماء محلق ۞ واما قوله والسائلين فيعني به الطالبين ومن حمل الآية على غير الزكوة ادخل في هذه الآية المسلم والكافر روى الحسين بن علي رضي الله عنهما انه عليه السلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم واما قوله تعالى وفي الرقاب ففيه مسئلتان المسألة الاولى الرقاب جمع رقبة وهي مؤخر

اصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها لما سميت رقبة كانها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش لها ولد رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها المسألة الثانية معنى الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات فقال القائلون انه يجوز ان يبتاع منه الرقاب فيعتق ومن يكن مكاتبا فيعان على اداء كتابته فهؤلاء اجازوا شراء الرقاب من الزكوة المفروضة وقال قائلون لا يجوز الزكوة الا في اعانة المكاتبين فمن تأول هذه الآية على الزكوة المفروضة فيبقى فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكوة اجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في تفسير هذه الاصناف سيأتي ان شاء الله في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات الامر الثالث من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله واقام الصلوة وآتى الزكوة وذلك قد تقدم ذكره الامر الرابع قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان المسألة الاولى في رفع الموفون قولان احدهما انه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المؤمنون والموفون من القراء والاخفش الثاني رفع على المدح على انه خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون المسألة الثانية في المراد بهذا العهد قولان الاول ان يكون المراد ما اخذه الله من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان المعنى في الآية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله وما اوفوا بعهوده فجحدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يلزمه ابتداء من قبله تعالى والجواب انه تعالى وان الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالتزام فلهذا صح اضافة العهد اليهم القول الثاني ان يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد وبين الله تعالى او بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم او بينه وبين سائر الناس اما الذي بينه وبين الله تعالى فهو ما يلتزمه بالنذور والايمان واما الذي بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو الذي عاهد الرسول عليه السلام عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه واما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل الاموال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا ونذروا وفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية الامر الخامس من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل المسألة الاولى في نصب الصابرين قولان الاول قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كانه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من فقد عطف على الموصول قبل تمام صلته شيئا وهو غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه وان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا لانه يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما اشد من التعلق بين المبتدأ والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة القول الثاني قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد وانشد الفراء ۞ الى الملك القرم وابن الهمام ۞ وليث الكتيبة في المزدحم ۞ وقال فيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال ابو علي الفارسي واذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح والذم فالاحسن ان يخالف باعرابها ولا يجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند الاختلاف في الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون فان المدح والذم لما صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء كل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد فقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم ان يمدح بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين الاول ان اعني انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقول قام زيد اخاك على معنى اعني اخاك وهذا مما لا يقوله احد واعلم ان من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون المسألة الثانية قوله تعالى في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما اسمان وليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم يسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اي اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وفي كل هذه الآية مسئلة وهي انه قال هذه الواو نكرة في الاوصاف فهذه الآية الجامعة لشرائط البر وتمام شرائط البر ان يجمع فيه هذه الاوصاف ومن قام بواحدة منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا يجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين الحكم الرابع قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الآية قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه وجوه احدها ان سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت قبل مبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى يوجبون العفو فقط واما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل واخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين اما في القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما اشرف من الاخرى فالاشراف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى ان رجلا قتل انسانا من الاشراف فاجتمع اقارب القاتل عند والد المقتول فقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وما هي قال تحيون ولدي او تملؤون داري من نجوم السماء او تدفعون

ومن قتل
اخر الآية
الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة

الى جملة قومكم حتى اقتلهم ثم لا ارضى الى ان اخذت عوضا واما الكلام في امر الدية فهو انهم جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم اوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في امر القصاص وانزل هذه الاية والرواية الثانية في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة انها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه والرواية الرابعة ما نقله محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس وروي عن علي كرم الله وجهه وعن الحسن البصري ان المقصود من هذه الاية بيان ان بين الحرين والعبدين والانثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا او للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع فاما حر قتل عبدا فهو قود به فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا قيمة العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية الى اولياء المرأة وان قتلت امرأة رجلا فهي به قود فان شاء اولياء الرجل قتلوها واخذوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى انزل هذه الاية لبيان ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفت سبب النزول فلنرجع الى التفسير **اما قوله** كتب عليكم فمعناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال الله تعالى كتب عليكم الصيام كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوة المكتوبات اي المفروضات وقال صلى الله عليه وسلم ثلث كتبن علي ولم تكتب عليكم الثاني لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال الله تعالى فارتدا على اثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص لانه يذكر مثل اخبار الناس ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه **اما قوله** في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل في السببية كقوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فتقدير الاية يا ايها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الاية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج عن هذا العام واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهو ما اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل المسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قوله هذه الاية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكال لان القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب للتقوى وانما قلنا انه ايضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الاية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الاية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الاية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الاية على كون القتل مشروعا بسبب القتل والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجرى الامام لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ههنا وليس له ان يتكون بل الزاني والسارق فلهما الهرب من الحد ولهما ايضا ان يستترا بستر الله ولا يعترفا والفرق ان ذلك حق الآدمي واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الاية يقتضي ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة للقتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الاية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل **المسألة الاولى** ذهب ابو حنيفة الى ان موجب العمد هو القصاص ومذهب الشافعي في احد قوليه ان موجب العمد هو القصاص او الدية وحجة ابي حنيفة بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع في ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الاية دلالة على انه اذا اراد الدية فليس له ذلك **المسألة الثانية** اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت الاية على ايجابها فقال الشافعي يراعى جهة القتل فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المدة والا حزت رقبته وكذا ان احرق الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال ابو حنيفة المراد بالمثل تناول النفس لا تدخل ما يكون فعلى هذا لا قصاص الا بحز الرقبة بالسيف حجة الشافعي ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتب التسوية في القتل الا في كيفية القتل والا في الشيء الفلاني ومن حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فدل على ان كيفية القتل داخل تحت النص وثانيها انه لو لم يحمل هذه الاية على التسوية في كل الامور صارت الاية مجملة ولو حملناها بالعموم كانت الاية مفيدة لكنها صارت مخصصة في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الاية لو لم تدل الا على ايجاب التسوية في امر من الامور فشيء من الامور الا وانه ثابت في بعض الصور فلا يستفاد من هذه الاية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه الاية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وعلى سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكد هذا النص بالخبر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وما روي ان يهوديا رضخ رأس جارية بالحجارة فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة الاية مع سائر الايات مع هذه الاحاديث المشهورة مبلغا قويا في افادة المطلوب واحتج ابو حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها والجواب ان الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الاية سليمة عن المعارض **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان القاتل اذا لم يتب ومات من غير توبة فالقصاص في حقه مشروع عقوبة من الله تعالى اما اذا تاب فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على ان التوبة مقبولة قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فاذا صارت التوبة مقبولة امتنع ان يبقى التائب مستحقا للعقاب وقال عليه السلام التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التائب لا يمكن ان يكون عقوبة ثم ههنا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في شيء وقالت المعتزلة انما شرع لكي يكون لطفا بهم ثم سألوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا فيه واجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا الى الخير وتاركا للاضرار بالغير ومنفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر المكلفين عن القتل **اما قوله تعالى** الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان ان هذه الاية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتج عليه بوجوه الاول ان الالف واللام في قوله الحر يفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا بالعبد وذلك ينافي ايجاب ان يكون

كل حر مقتولا بالحر الثاني ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لا محالة بفعل فيكون التقدير يقتل الحر بالحر والمبتدأ لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون الحر مقتولا بالعبد والثالث ان الله تعالى اوجب في اول الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا ان الترجيح معنا من وجهين احدهما ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التي تمسكنا بها شرع لنا وشرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا والثاني ان الاية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحابنا هذه الاية تقتضي ظاهرها ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا تقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستفاد من نسق هذه الاية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والقول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على حال سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض والثاني ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر واذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفائدة سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما رويناه في سبب نزول الاية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك الثاني ان للقائلين بالقول الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فهذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم لئن سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه والحسن البصري ان هذه الصورة هي التي يكتفى فيها بالقصاص اما في سائر الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الاية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي رضي الله عنه وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه والله اعلم

اما قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان **اعلم** ان الذين قالوا موجب العمد احد امرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الاية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الاية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل ذلك العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود والمال ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص وفي النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود آثر عنده اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة فيما احب رحمة من الله في حقه فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق فلا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه شيء اي فمن سهل له من اخيه شيء يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفا اي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون التقدير فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبته ذلك المال بالمعروف وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الاية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال هذا مشروط برضاء القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضا القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال فبذل المال لابقاء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر والجواب ان حمل لفظ العفو في هذه الاية على اسقاط حق القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك فحمل اللفظ في هذه الاية على اسقاط الحق اولى من حمله على ما ذكرتم الثاني انه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق اولى والحجة الثانية انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة بمن عليه المال الى ان يؤمر باداء ذلك المال بالاحسان اما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يتمشى في بعض صور مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا احدهما وسكت الآخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر والثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث ان شرط الرضا اما ان يكون معتبرا لنا او لا فان كان

متبع لقوله وجب ان يكون مكتسبا اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان يمكن تقييد اللفظ بهذا الشرط لكن ما دلت الآية على اعتبار مخالفته
للظاهر والله اعلم

مرجوة كالمعفو عنه في سقوط القود وعفو بعضهم وكيلا يوجد كعفو جميعهم فلو عرف الحق كان ذلك ايهام ذلك المستحق لاخوة صاحب العفو عنه
منه فذكر قال تعالى من اخيه شيء السؤال الرابع باي معنى اثبت الله وصف الاخوة والجواب قيل ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان ان الفاسق مؤمن من
ثلاثة اوجه الاول انه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر منه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا
يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن الثاني انه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون
اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان الثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت
المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين احدهما ان القاتل
قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني
وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الآية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل الثاني الظاهر ان الفاسق
يتوب وعلى هذا التقدير يكون ولي المقتول اخا له والثالث يجوز ان يجعله اخا له في النسب كقوله والى عاد اخاهم هودا الرابع انه حصل بين ولي الدم
وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق الخامس ذكره بلفظ
الاخوة ليعطف احدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب ان هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان
دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق اما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث البحث الاول في رفع اتباع وجهان احدهما انه خبر مبتدأ محذوف
تقديره فحكمه اتباع او هو مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه اتباع بالمعروف البحث الثاني في حمل الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن
ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف
الا يشدد في المطالبة بل يجري فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال
الواجب فالامهال الى ان يبيع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به ان لا يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره
مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجهان احدهما ان المراد
بقوله ذلك اي الحكم بشرعية القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان
على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا هذا قول ابن عباس والثاني ان قوله ذلك راجع الى قوله
فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم ففيه مسائل قال ابن عباس والحسن المراد ان يقتل بعد العفو والدية وذلك
لان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله او اكثر من قاتله او طالب باكثر مما وجب من
الدية او جاوز الحد بعدما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ اما قوله تعالى فله عذاب اليم ففيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد
الالم في الآخرة والثاني وهو مروي عن قتادة ان العذاب الاليم ان يقتل لا محالة ولا يعفو عنه ولا تقبل الدية منه لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية وهو
مروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه الاول ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة والثاني انا بينا ان القود تارة يكون
عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه والثالث ان القاتل اذا عفي عنه لا يزول ذلك عن حق ولي الدم فلا يسقط القصاص
قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب لعلكم تتقون اعلم انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان
من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص
حيوة وفي الآية مسائل المسألة الاولى في الآية وجوه الاول ليس المراد من هذه الآية ان نفس القصاص حيوة لان القصاص ازالة للحيوة وازالة الشيء يمتنع ان يكون
نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي الى الحيوة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد ان يجعل مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد
ان يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص
ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من يهم بالقتل ومن يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة
تعظم بسبب القتل فيؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حيوة الكل الوجه الثاني
في تفسير الآية ان المراد منها ان نفس القصاص سبب الحيوة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا
للحيوة من هذا الوجه واعلم ان الكلام الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجراح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه ان جرح
عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير ذلك سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجارح اذا اقتص منه فيصير القصاص في الشجة والجراح
التي لا قود فيها داخلا تحت الآية لان الجارح لا يأمن ان يؤدي جراحته الى زهوق النفس فيلزمه القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث
ان المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد في ايجاب التسوية حيوة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي
الوجه الرابع قرأ ابو الجوزاء ولكم في القصص حيوة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القرآن اي لكم في القرآن حيوة للقلوب
كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينة المسألة الثانية اتفق علماء البيان على ان هذه الآية في الايجاز مع جمع المعاني باللغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا
عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انفى
للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم في القصاص حيوة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في

الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل انفى للقتل فاذا تأملت علمت ان قوله
في القصاص حيوة اشد اختصارا من قولهم القتل انفى للقتل وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء نفسه وهو محال
وقوله في القصاص حيوة ليس كذلك لان المذكور نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحيوة لانه ذكر الحيوة منكرة بل جعله سببا لنوع
من انواع الحيوة وثالثها ان قولهم القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس كذلك في قوله في القصاص حيوة ورابعها ان قول القائل القتل انفى للقتل لا يفيد
الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حيوة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو جامع للفوائد وخامسها ان نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن
حصول الحيوة واما الآية فهي دالة على حصول الحيوة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة
القتل انما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل واما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام
العرب المسألة الثالثة احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول اهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب ان يموت قالوا اذا كان لو لم يقتل لوجب ان يموت لم
يكن في شرع القصاص حيوة بل يجب ان يكون قاتلا لانه لا حيوة فيه لم يقتل لكن ذلك لان الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون
شرع القصاص مفضيا الى حصول الحيوة فان قيل انا انما نقول انه لو لم يقتل لكان يموت لا فيما اذا قتله ولم يقتل قلنا اليس لو قتل
فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فان قلتم كان يموت حتما حكمتم فان من حكم كلا منكم وقوع قتله الا ان يكون موته كقتله وذلك يصح ما الزمنا لانه لا بد
ان يكون على تقدير المعلوم انه لو لم يقتله لما امتنع من القتل او بان يزيل الارادة بان خاف قتله انه كان يموت وفي ذلك صحة ما الزمناكم هذا كلام القاضي
اما قوله تعالى يا اولي الالباب فالمراد منه العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار
ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذي ذكرناه ممن
له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه وتعالى بهذا الخطاب اولي الالباب اما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل المسألة الاولى
لفظة لعل للترجي وذلك انما يصح في حق من لم يكن عالما بالعواقب وقد تقدم الكلام في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون المسألة الثانية
قالت الجبائية هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد تقدم مثل هذا في تلك الآية المسألة الثالثة
في تفسير الآية وجوه احدها قال الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم انه تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي ويكفوا عنها
فاذا كان هذا هو المقصود الكلي وجب حمل الكلام عليه الحكم الخامس قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على
المتقين اعلم ان قوله كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله تعالى اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لانه في ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء
ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور امارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره
الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل والثاني قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي
والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره
اما قوله تعالى ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول ههنا
قولان احدهما وهو قول الزهري انه لا فرق بين القليل والكثير في الوصية لجبة في الكل واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى اوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال
القليل خير يدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله اني لما انزلت الي من خير فقير واما المعقول
فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية انه تعالى اعتبر احكام المواريث فيما يبقى من المال قل ام كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ الخير
في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجهين الاول ان من ترك درهما لا يقال انه ترك خيرا كما اذا قلت فلان ذو مال فانه يراد تعظيم
ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال يقع في الحقيقة على كل ما يتمول من قليل وكثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة ورفاهية
من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك عن نعمة الله وهذا من المجاز المشهور وهو نفي الاسم عما ينتقص كما قد يقال في قول
لا اصل فجاز الحجر لاني السيد وقوله ليس بعضو من زوائد شبعانا وجاره جائع ونحو هذا الحجة الثالثة لو كانت الوصية واجبة في كل ما يترك
سواء كان قليلا او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل احد لا بد وان يترك شيئا قليلا كان او كثيرا اما الذي يموت عريانا ولا يبقى
منه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستر به عورته فذلك في غاية الندرة اذا ثبت ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذلك المال هل هو مقدر
بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان الاول انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بذلك اختلفوا فروي عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت
وله سبعمائة درهم فقال الا اوصي قال لا انما قال الله ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة ان رجلا قال لها اني اريد ان اوصي قالت كم مالك
قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة
درهم فلا يوصي فان بلغ ثمانمائة درهم اوصى وعن قتادة الف درهم وعن النخعي من الف الى خمسمائة درهم والقول الثاني انه غير مقدر بمقدار معين
بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لانه بمقدار من المال يوصف المرء بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا
يمتنع في الايجاب ان يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فليس لاحد ان يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب قط بان يقول
لو وجبت لوجب ان يعلم المال الواجب فيها اما قوله تعالى الوصية ففيه مسئلتان المسألة الاولى انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فمن بدله
بعدما سمعه وايضا انما ذكر للفصل بين الوصية والفعل لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب تقول
حضر القاضي امرأة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل والمرأة المسألة الثانية ورفع الوصية من وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله والثاني على ان يكون مبتدأ
وللوالدين الخبر ويكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم جعلت الجملة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل اما قوله تعالى للوالدين والاقربين
ففيه مسئلتان المسألة الاولى علم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم
انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى في اول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما
كانوا اعتادوه وهذا بين والثاني قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار الى الموصي في ماله ولو ترك لا يتعدى
في اخراج ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين لكي يصل اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما انزلت آية المواريث قال عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه

ا ليعيان م

٢ من ربكم ذ

لا يجوز ان يخفف بان لا يكن ولا بد من العفو

البلد

باب د

فلا كثير

م فقو الا علامته فاتم الم

١٦٦

[illegible]

فلو وصية لوارث فيلين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصي واما الآن فانه تعالى قد ركل ذي حق حقه وان عطيته منه ولم عطية الموصي واذا
كان كذلك فلا وصية للوارث لبتة فصل هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين المسألة الثانية اختلفوا في قوله والاقربين من هم فقال قائلون
هم الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه القول الثاني وهو قول ابن عباس ومجاهد ان المراد من الاقربين من عدا الوالدين
القول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم راها منسوخة والقول الرابع هو من لا يرث من الرجل من اقاربه فاما
الوارثون فهم خارجون عن اللفظ اما قوله بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل ان يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الاقربين ممن لا يوصى له
لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى امر في الوصية ان يسلك الطريقة الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف وان سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل
لانه لا يحرم الفقير ويوصي للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد

[illegible]

القول ويخاف فيها ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين تعالى انه لا اثم على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا المسألة الثانية دلت
هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى امر محذور في الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه بحث وهو ان
وهو ان الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز وهاهنا الاصلاح من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه احدها ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى
كانه قيل انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فان اوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان اولى وثانيها يحتمل ان يكون
المراد ان ذلك الموصي لما اقدم على الجنف والاثم متى اصلحت وصيته فان الله يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح ربما احتاج في اثناء الاصلاح الى
اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم انه غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم الحكم السادس قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اعلم ان الصيام مصدر صام كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك
عن الكلام قال الله اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس فدعها وسل الهم عنها بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا
وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدلا وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة
ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز والبكرات شرهن الصائمة ومصام النجم حيث يبدو في منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال
امرؤ القيس كان الثريا علقت في مصامها بامراس كتان الى صم جندل هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشرع هو الامساك عن طلوع الفجر الى غروب الشمس
عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسائل المسألة الاولى في هذا التشبيه قولان احدهما انه عائد الى
اصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم
وفائدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق اذا عم سهل تحمله والقول الثاني ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهو ضعيف لان تشبيه الشيء بالشيء

ان الاولى انه تعارض ما ذكرنا من الاية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط في العبادات اولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب للشرع بدليل ... حتى

[illegible]

[illegible]

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله
على ما هديكم ولعلكم تشكرون اعلم ان قوله شهر رمضان فيه مسائل المسألة الاولى الشهر ماخوذ من الشهرة يقال شهر الشي يشهره شهرا اذا اظهره
وسمي الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب اوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشي
وسمي الهلال شهرا لشهرته وبيانه وقال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال المسألة الثانية اختلفوا في رمضان على وجوه الاول قال مجاهد انه اسم من اسماء الله تعالى
فقول القائل شهر رمضان اي شهر الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب
شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى القول الثاني انه اسم للشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول ما نقل عن الخليل انه من الرمض
بتسكين الميم وهو مطر ياتي قبل الخريف ويطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان
يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني انه ماخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء فسمي هذا الشهر بهذا الاسم اما
لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع ومقاساة شدته كما سموه ناتقا لانه كان ينتقهم اي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا اسماء الشهور عن اللغة
القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب اي يحرقها فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله الثالث ان هذا الاسم ماخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق
ونصل رميض ومرموض فسمي هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها اوطارهم في شوال قبل دخول الاشهر الحرم وهذا القول يحكى
عن الازهري الرابع لو صح قولهم ان رمضان اسم الله وهذا الشهر سمي رمضان بهذا فالمعنى ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كانها احترقت وهذا
الشهر يضاف الى رمضان يعني ان الذنوب تحترق في جنب بركته المسألة الثالثة في شهر بالرفع والنصب اما الرفع ففيه وجوه احدها وهو قول الكسائي انه ارتفع
على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان وثانيها وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف يدل عليه قوله اياما كانه قيل هي شهر رمضان
لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها وثالثها قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل
فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان اي صيامه ورابعها قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدا وخبره الذي انزل فيه القرآن [illegible] قال ابو علي والاشبه
ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه
بانزال القرآن فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان حق النظم ان يكنى عن الشهر في قوله فمن شهد منكم الشهر لا ان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده
فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه احدها التقدير صوموا شهر رمضان وثانيها على الابدال من اياما معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا
وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضي
وقوع الفصل بين المبتدا والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدا والخبر جاريان مجرى الشي الواحد وايقاع الفصل بين الشي ونفسه
غير جائز اما قوله الذي انزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة في هذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه باعظم
آيات الربوبية وهو انه انزل فيه القرآن فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية
متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق
البشرية ولذلك فان ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون حول
قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب
ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف هاهنا ثم هاهنا مسائل المسألة الاولى في قوله انزل فيه القرآن في
تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله انزل القرآن في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم في اول ليلة من رمضان وانزلت
التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وهاهنا سؤالات الاول ان القرآن ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة
وانما انزل عليه مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما انزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان
والجواب عنه من وجهين الاول ان القرآن انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى
من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في المعلوم ان في ذلك مصلحة
للرسول في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المامور بالانزال والتادية واما الحكمة في انزال القرآن على الرسول
منجما مفرقا فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك
الثاني ان هذا السؤال انما يتوجه لو كان المراد بانزال القرآن في ليلة القدر ابتداءه وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي
يؤرخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شي من المجاز وهاهنا يحتاج فانه لا بد
على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض اجزائه واقسامه السؤال الثاني كيف الجمع بين هذه الاية على هذا القول وبين قوله انا انزلناه في ليلة القدر
وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة الجواب روي ان ابن عمر استدل بهذه الاية وبقوله انا انزلناه في ليلة القدر على ان ليلة القدر في رمضان
وذلك لان ليلة القدر اذا كانت من رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا
فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا هاهنا السؤال الثالث ان على هذا القول يحتمل ان يقال انه تعالى انزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا في ليلة القدر
ثم نزله الى محمد صلى الله عليه وسلم منجما الى آخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال انه تعالى كان ينزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم وامته
يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله الى الرسول عليه السلام على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام الرسول باقيا فايهما اولى والاقرب الى الصواب والجواب كلاهما محتمل
وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن يحتمل ان يكون المراد منه شهر مخصوص وهو رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا
وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة انزل فيه القرآن معناه انزل في فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل
وقال ومثله ان يقال انزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله وقال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القرآن كما تقول انزل الله في الزكوة كذا وكذا تريد
في ايجابها وانزل في الخمر كذا تريد في تحريمها المسألة الثانية القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا في اشتقاقه وروى الواحدي في البسيط عن محمد
بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي كان يقول القرآن اسم وليس بمهموز ولم يوخذ من قرات ولكنه اسم لكتاب الله مثل التورية والانجيل قال ويهمز قرات ولا يهمز
القرآن كما تقول واذا قرات القرآن قال الواحدي وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وقد ذهب الى هذا جماعة فقالوا انه اسم لكلام الله تعالى وجرى

على انه ليلة القدر

الاعلام وفي اسماء غيره كما قيل في اسم الله انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان
احدهما انه ماخوذ من قرنت الشي بالشي اذا ضممت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن وكلام فوآن غير مهموز فسمي القرآن قرآنا لان ما فيه من السور والآيات والحروف
مقترن بعضها ببعض ولان ما فيه من الحكم والشرايع مقترن بعضها ببعض او لان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهة
الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والكلام في ان غير مهموز وثانيها قال الفراء القرآن سمي من
القرائن وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا ويشبه بعضها بعضا على ما قال الله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهي قرائن واما الذين همزوا فلهم
وجوه احدها انه مصدر القراءة يقال قرات القرآن وانا اقرؤه قراءة وقرانا فهو مصدر مثل الغفران والرجحان والشكران والعدوان والخسران قال الشاعر
ضحوا باشمط عنوان السجود به ❊ يقطع الليل تسبيحا وقرانا ❊ اي قراءة وقال الله ان قرآن الفجر كان مشهودا اي قراءة الفجر ثم ان المقرو يسمى قرآنا لان المفعول يسمى بالمصدر
كما قالوا للمشروب شراب وللمكتوب كتاب واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة انه ماخوذ من القرء وهو الجمع
قال عمرو بن كلثوم ❊ ذراعي عيطل ادماء بكر ❊ هجان اللون لم تقرا جنينا ❊ اي لم تجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المراة وهو ايام اجتماع الدم في رحمها فسمي القرآن قرآنا لانه
يجمع السور ويضمها وثالثها قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان القاري يظهره ويبينه عند القراءة كانه يلقيه من فيه اخذا من قول العرب ما قرات الناقة سلا قط اي
ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرحت وسمي الحيض قرءا بهذا التاويل فالقرآن يلفظه القاري من فيه ويلقيه فيسمي قرآنا المسألة الثالثة قد ذكرنا
في تفسير قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة ولهذا قال تعالى
نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد هاهنا من قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن انزاله من اللوح
المحفوظ الى سماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الانزال وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال والله اعلم بمراده اما قوله هدى للناس ففيه مسائل المسألة
الاولى بينا تفسير الهدى في قوله هدى للمتقين فان قيل ان الله تعالى جعل القرآن في تلك الاية هدى للمتقين وهاهنا جعله هدى للناس فكيف الجمع بينهما وجوابه
ما ذكرناه المسألة الثانية هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين
الحق والباطل اما قوله وبينات من الهدى والفرقان ففيه سوال وهو ان يقال معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس تكرار محض فما الفائدة فيه والجواب من وجوه الاول انه تعالى ذكر
اولا انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفارق بين
الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه اشرف انواعه والتقدير كانه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك
ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التورية والانجيل
قال الله نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم
تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فبين تعالى ان القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب
المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث ان يحمل الهدى الاول على اصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين حتى يزول التكرار والله اعلم اما قوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ففيه مسائل المسألة الاولى نقل الواحدي في البسيط عن الاخفش والمازني انهما قالا الفاء في قوله فمن شهد زائدة قالوا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف
او للجزاء او تكون زائدة وليس للعطف والجزاء هاهنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان يقال الفاء
هاهنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها بين ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب
اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة هاهنا وجه كانه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فانتم ايضا خصوه بهذه
العبادة اما قوله فانه ملاقيكم فالفاء فيه ايضا غير زائدة بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كانه لما فروا من الموت فجزاء فرارهم ان يقرب الموت منهم ليعلموا انه
لا يغني الحذر عن القدر المسألة الثانية شهد اي حضر والشهود الحضور ثم هاهنا قولان احدهما ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد او بيته
بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في فليصمه والقول الثاني ان مفعول شهد هو الشهر والتقدير من كان شاهد الشهر بعقله
ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان وادركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار امر
زائد واما القول الثاني فانه يوجب دخول التخصيص في الاية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لا يجب على واحد
منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى فهذا يقتضي ان يكون القول الاول اولى لانا لو التزمنا الاضمار فلا بد
ايضا فيه من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فيه فلا يحتاج الى التخصيص
في هذه الصورة فعند القول الاول لا يتخلص من التزام الاضمار والتخصيص وعلى القول الثاني يتخلص عن التزام التخصيص فكان القول الثاني اولى وهذا ما عندنا فيه
مع ان اكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى القول الاول والله اعلم المسألة الثالثة الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر
رمضان ونظيره قوله لولا جاؤا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة المسألة الرابعة اعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من
اوله الى آخره وشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر فظاهر الاية يقتضي ان عند شهود الجزء الاخير يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي
ايقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع فبهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها فانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ
الشهر على جزء من اجزاء الشهر فيصير التقدير من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءا
من اجزاء الشهر فقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التاويل يستقيم معنى الاية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز
مشهور واعلم ان المفسرين على نوعين وجعلوا المراد بهذه الاية من شهد الشهر فليصم جميعه وقد عرفت ما ذكرنا من الدليل انه لا يصح لفظ الاية على هذا القول
ثم يتفرع على هذا القول فروعا احدها انه اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر والثاني انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فقد نقل عن
علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر لزمه الصوم في الكل لانه شهد اول الشهر ثم الاية تدل على ان من شهد الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما
سائر المجتهدين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه من شهد اول الشهر فليصمه كله الا انه علم بدليل خاص ان المسافر يحل له الفطر بعد قوله
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة
زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانه شهد الشهر فيدخل تحت الاية وان زال العذر في رمضان لزمه صوم كل الشهر المجنون اذا افاق
في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صوم ما تقدم لزمه قضاؤه والله اعلم المسألة الخامسة اعلم ان قوله فمن شهد منكم

الطلب
المحيض خ
دون التنزيل صح
كونه هدى صح
لا شك صح
قيل صح
من الشهر صح

الشهر فليصمه يستدعي بحثين البحث الاول ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول انه يحصل اما بالرؤية واما بالسماع اما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان
فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لانه قد حصل
شهود الشهر سبب الوجوب للصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب الصوم عليه واما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالرؤية
فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا
شهد على هلال رمضان هل يحكم به فيه قولان للشافعي احدهما وهو اختيار المزني انه لا يحكم به كما في هلال شوال والثاني يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال
ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الا قول اثنين ثم انه لا فرق
بينهما في الحقيقة لانا لو قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا لكن لم يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي لا يفطروا ويصوموا احتياطا
البحث الثاني في الصوم فنقول انه الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد الاول
الامساك وهو احتراز عن شيئين احدهما لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق وقد قال تعالى في آية الصوم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني لو صب الطعام او الشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع لا الكون [illegible]
ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح الى الباطن اما
الدماغ او البطن وما فيه من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء
يبطلان الصوم واما الجماع فالايلاج يبطل الصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند ابي حنيفة والشافعي وعند
مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء
الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا
ابتداؤه يجب ان يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبي وانت في بيتك
فكيف اذا زرتني فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا اقول في رجل ما صام وما صلى في عمره يعني بانه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع
الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له القيد الخامس قولنا الى غروب الشمس والدليل قوله عليه السلام اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد
افطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس [illegible] القيد السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة
لصوم رمضان الى النية لان الله امر بالصوم فقال فليصمه والصيام هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل لقوله
عليه السلام افضل الاعمال احمزها وقال الاعمال بالنيات المسألة السادسة لهذا تعلق بالاية المتقدمة وهو ان من العلماء من يقول الحكم في الصحيح المقيم المخير بين
ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية قالوا هذه الاية كانت ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني منكر لذلك وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم يتقوى به صحة
القول بهذا النسخ فهو يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل من ايجابه على سبيل التخيير بينه وبين الفدية واما
قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الاية وتقدم بيان ان السبب في التكرير اما قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر فاعلم انه انما يحسن ذكره هاهنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر هاهنا كذلك لانه تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه
ما اوجبه الا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض والمسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وهاهنا مسائل المسألة الاولى
اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغني والسعة اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى قيل تفاؤلا باليسر وقيل انه يتسهل الامر
بمعاونتها لليمنى المسألة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية في ان تكليف ما لا يطاق غير واقع وقالوا انه تعالى لما بين انه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر
فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه [illegible] الالف واللام في اليسر والعسر [illegible] في اصول الفقه ان لفظ المفرد اذا دخل
عليه الالف واللام لا يفيد العموم [illegible] المسألة الثالثة المعتزلة
تمسكوا بهذه الاية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريده الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لم
يرده الله منه [illegible] لا يريد ان يأمره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا
الامر قد يثبت بدون الارادة المسألة الرابعة قالوا هذه الاية دالة على رحمته تعالى بعباده فلو اراد بهم ان يكفروا ويصيروا الى النار لما كان فيهم ذلك
الكفر لم يكن لائقا به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم اما قوله ولتكملوا العدة ففيه مسائل المسألة الاولى
قرأ ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت المسألة الثانية لقائل ان يقول ولتكملوا ما المعطوف عليه
اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان احدهما ما قاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون
فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك انه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها الالفاظ
ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتسهيل ونظير
ما ذكرنا من حذف الفعل المعلل قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون من الموقنين اريناه
الوجه الثاني ما قاله الزجاج وهو ان المراد بذلك ان تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو لاكمال العدة لانه مع
الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسيرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه
لا يكون اكمال العدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين ان في الاول الاضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني قبله المسألة
الثالثة انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر وايام القضاء المتقدم ذكرهما
جميعا ولذلك يجب ان يكون عدد القضاء مثل عدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل تحته حكم
القضاء المسألة الرابعة اما قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين
اذا رأوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد وابو يوسف ومحمد رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة
يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا
الله على ما هداكم الى هذه الطاعة عند انقضائه ثم يتفرع على هذا ثلث مسائل احدها اختلفوا في ان اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم
ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها وثانيها ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال

مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه ويروى هذا عن احمد وقال اسحق يكبر اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي ان قوله ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على
ان الامر بهذا التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت وثالثها من الشافعي
ان هذا التكبير يمتد الى ان يحرم الامام بالصلاة وفيه قول انه الى ان يخرج الامام والثالث الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة
اذا بلغ الامام المصلى ترك التكبير والقول الثاني في تفسير قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ان المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق لهذه الطاعة واعلم ان
تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العليا واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق
وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان تكبير الله بهذا التفسير واجب
في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب ان يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله
ولعلكم تشكرون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل للترجي وانه لا يجوز في حق الله تعالى والثاني البحث عن حقيقة الشكر وهذان البحثان قد تقدم تقريرهما بقي هاهنا بحث ثالث
وهو ان ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول انه تعالى لما امر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله وكبرياءه وعزته وكونه اكبر من ان يصل
اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه تعالى مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع الخلق خص هذا العبد الضعيف بهذه الهداية العظيمة
والتوفيق الكامل فاذا علم العبد انه تعالى مع استغنائه عن جميع المخلوقات فضله وخص هذا المسكين بهذه الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا يدعو العبد الى
الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع
اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال بعد ايجاب
فرض الصوم وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه تعالى بلطفه ورحمته قريب من العبد
مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه الثاني انه امره بالتكبير اولا ثم رغبه في الدعاء تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء
الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلام لما اراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين فكان هذا ثناء منه على الله
ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا هاهنا امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعاء الثالث ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم
وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا ربهم في ذلك التكليف ثم ندموا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم
فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم المسألة الثانية ذكروا في سبب نزول الاية وجوها احدها ما روي عن
كعب انه قال قال موسى عليه السلام يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني فقال يا رب فانا نكون على حال نجلك ان نذكرك عليها
من جنابة وغائط فقال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله هذه الاية وثانيها
ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله هذه الاية وثالثها انه عليه السلام كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم
بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة وغيره ان سبب نزول الاية ان الصحابة قالوا كيف
ندعو ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الاية وخامسها قال عطاء وغيره انهم سألوا في اي ساعة ندعو فانزل الله هذه الاية وسادسها ما ذكره ابن عباس ان يهود اهل المدينة
قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الاية وسابعها قال الحسن سأل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله هذه الاية وثامنها ما ذكرنا
ان قوله كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله تعالى
هذه الاية واعلم ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك السؤال اما ان كان سؤالا عن ذات الله او عن صفاته او عن افعاله
واما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فسأل عن القرب والبعد بحسب الذات واما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل سأل انه تعالى هل يسمع
دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا او يكون السؤال عن انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن ان ندعوه بجميع الاسماء او ما اذن الا بان ندعوه باسماء معينة
وهل اذن ان ندعوه كيف شئنا او ما اذن الا بان ندعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سأل
انه تعالى اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب يحتمل كل هذه الوجوه
الا ان حمله على السؤال عن الذات اولى من وجهين الاول ان ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله والثاني ان السؤال
متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب المفصل على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب
والبعد بحسب الذات ولقائل ان يقول بل السؤال كان عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه تعالى قال فاني
قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا شرح هذا المقام ولنتكلم على مراده اما قوله فاني قريب ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه ليس المراد
من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج هاهنا الى مطلوبين المطلوب الاول في بيان ان هذا القرب ليس بحسب
المكان ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو
كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في المكان لكان مفتقرا الى غيره والمفتقر
الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان والثاني
انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجهات او كان غير متناه من جهة دون جهة او كان متناهيا من كل الجهات والاول محال لان البراهين
القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين متناهيا والاخر غير متناه لكانت حقيقة هذا
الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من اجزاء مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك
واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بكونه تعالى في الجهة الثالث ان هذه الاية من
اقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان قريبا من حملة العرش
وبعيدا عن غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيدا عن عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في
هذه الاية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم وخضوعهم
فالمراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا القول قال تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو
رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض
اولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب واليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا صح ان يقول

الجوانب جانب جانب الجوانب ١٣

فجوابه باني قريب وكذلك ان سألوه معاً الواصل يسمع ربنا دعاءنا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت ام باخفائه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح هذا الجواب ايضا وان سألوا انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صح ان يجيب بقوله فاني قريب اي انا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات **المسألة الثانية** الآية تدل على انه تعالى انما يعرف بافعاله لا بصورته ومكانه لان قوله اجيب دعوة الداع اذا دعان يدل على انه تعالى انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فيدل على انه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه لما انتج حصول ذلك الحق في ذلك الوقت واعلم ان قوله تعالى فاني قريب فيه سر عقلي وذلك لان انقضاء ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة وجعل السواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكان ان بتأثيره وتكوينه صارت الماهية موجودة فكذلك بتأثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما قلنا كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يعقل جعل الوجود وجودا الا انه ماهية ولا يمكن جعل الموصوف موصوفا فاذا الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هي ايضا ماهية فلا يكون بالفاعل فاذا لم يبق شيء البتة بالفاعل وذلك ظاهر البطلان فاذا حكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام ما ذكرناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها في الحالين ولنا في هذا التخفيف **المسألة الثانية** قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر كقولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد من ربه العناية واستمداده اياه المعونة ثم اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد ان ينتهي بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل او الدور وهما محالان او وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر وجوده اقتضاء قديما ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت ان الامور في الازل لم يكن للدعاء اثر البتة وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها شيئا وتركه لا ينقص منها شيئا فاي فائدة في الدعاء وقد قال عليه السلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروي انه عليه السلام قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه السلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق وثالثها انه تعالى علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل لما اراد ابراهيم عليه السلام بالدعاء … قال حسبي من سؤالي علمه بحالي … وبسبب هذا الكلام بلغ الى اعلى الدرجات … الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها انه ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين والاولياء الرضا بقضاء الله والدعاء ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله وطلب لحصة النفس وسادسها ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم سوء ادب وسابعها قال عليه السلام رواية عن الله سبحانه من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء اعظم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل النقلية فكثيرة الاول ان الله ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية فالاصولية قوله تعالى ويسألونك عن الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة واما الفروعية فستة منها في البقرة على التوالي يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض وقال ايضا يسألونك عن الانفال ويسألونك عن ذي القرنين ويستنبئونك احق هو ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل وفي صورة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيبية والسبب فيه ان قوله ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة اصولية فلا جرم قال فقل ينسفها ربي نسفا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم قرر الجواب بان النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل … واما سائر المسائل فهي فروعية لا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب واما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال واذا سألك عبادي عني فاني قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه الاول كانه تعالى يقول عبدي انت انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء اما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك والثاني ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان الرب للعبد والثالث لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر على ان يقرب بفضله ورحمته من العبد فالقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب والرابع ان الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا لله فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق ممتنع ان يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية لا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت ان الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء اعظم العبادات **الحجة الثانية** في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم **الحجة الثالثة** انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في آية اخرى انه يسأل يغضب فقال فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغي ان يقول احدكم اللهم اغفر لي ان شئت وليعزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة او افضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة اي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم **الحجة الرابعة** قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم والآيات كثيرة في هذا الباب فمن ابطل الدعاء فقد انكر القرآن والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان قدر ما ذكرتم لو ابطل الدعاء لكان ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون العبد معلقا بين الرجاء والخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الكلام سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارايت اعمالنا هذه اشيء قد فرغ منه ام امر يستانف فقال بل امر قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذا فقال

في حقيقة الدعاء وفائدتها

اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر العمل بما انقدر من القضاء والقدر ولم يترك احد الامرين للآخر واخبر ان فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في ايام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده وكونه الا انك يجب ان تعلم ههنا الفرق بين الميسر والمسخر فتأمل لمعرفته فانه جملة مسائل القضاء والقدر وكذا القول في باب الرزق والكسب فانه مفروغ منه في الاصل لا يرده الطلب ولا ينقصه الترك والجواب عن الشبهة الثالثة انه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل انواع من الانكسار والرجوع الى الله بالكلية وعن الرابع انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء وعن الخامس انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد ذلك يرضى بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه والله اعلم **المسألة الثالثة** في الآية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية اجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الآية وان كانت مطلقة الا انه وردت في آية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه احدها ان الداعي لا بد ان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يدخر له في الآخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم فالاستجابة حاصلة لا محالة الا ان العوض قد يكون … وثالثها ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي ان يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه انه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الحق هكذا استحال منه ان يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله الذي لا اله الا انت وهذا انما سمي دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذا ههنا قوله اجيب دعوة الداع اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء التوبة من الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال ايضا وثالثها ان يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل ورابعها ان يفسر الدعاء بان يطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير … فثبت ان الاشكال زائل **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان فخصص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا اياهم بان الله قد اجاب دعوتهم صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق يجب اهانته في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لم يتلوث بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة في الدعاء والله اعلم اما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل **المسألة الاولى** وجه النظم انه تعالى قال انا اجيب دعاءك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لي مع انك محتاج الي من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائي حتى اجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار … بل قال انا اجيب دعاءك فكن انت ايضا مجيبا لدعائي فهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء غير معلل بطاعة العبد وان احسان الرب الى العبد متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة والله اعلم **المسألة الثانية** قال الواحدي اجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي: وداع دعا يا من يجيب الى الندى … فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال اهل المعاني الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به **المسألة الثالثة** اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات فكان حق النظم ان يقال فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقديم الطاعات والعبادات اما قوله لعلهم يرشدون قال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها والمعنى ان الاتيان بالاجابة والايمان يوجب الاهتداء لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشد هو الذي يقال فلان رشيد قال الله فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم … فضلا من الله ونعمة **قوله تعالى** احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون فيه مسائل **المسألة الاولى** ذهب جمهور المفسرين الى انه في اول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله نسخ ذلك بهذه الآية وقال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا في شرعهم ويجري فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه **الحجة الاولى** ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه ان تكون ايضا ثابتة في صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا **الحجة الثانية** التمسك بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فائدة **الحجة الثالثة** التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة الى ان يختانوا انفسهم **الحجة الرابعة** قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم قدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك

في الاشكال المشهور في الاستجابة

ولم يقل استجيب لكم في الحال

عن الاشكال المذكور بوجوه الاول ان اجيب بمعنى اسمع

الفعل الماضي قوله فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن فائدة الحجة السادسة ما روينا في سبب نزول هذه الآية والاعلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذه مجموع دلائل القائلين بالنسخ اجاب ابو مسلم عن هذه الدلائل فقال اما الحجة الاولى فضعيفة لانا لا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان الذي كان محرما عليهم فقد احل لكم واما الحجة الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ثم ان الله اوجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا النوع بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع وهذا وان لم يكن حجة قوية الا انه لا اقل من ان يكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم تشددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد به ما بشر المؤمنين به من التخفيف عنهم بما لولا بيان الرخصة فيه لشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله انه لو لم يبح لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل لكنتم تنقصون انفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان واما العفو فهو التجاوز فبين الله انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله ذلك وازال الشبهة فيه لا جرم قال فالآن باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المساترة لانه افتعال من الخيانة فهذا تمام الكلام في هذه المسألة ولنتمم المسألة الثانية القائلون بان هذه الحرمة ثابتة في شرعنا ثم انها نسخت بعض ما ذكروه في سبب نزول الآية كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصل العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد اجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقال ابن انس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي لتطعمني شيئا فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعدما صليت العشاء واتيت امرأتي فقال عليه السلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم اي احل الله وقرئ عبد الله الرفوث المسألة الرابعة قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصوم فوضع الواحد موضع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس: فقلنا اسلموا انا اخوكم فقد برئت من الاحن الصدور. وفي قوله فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة من غير التفات الى تعينها وكثرتها فلو جمع لكان على ما يفيد الحكم على جميع افراد هذه الحقيقة المسألة الخامسة قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد للعجاج: عن اللغا ورفث التكلم. يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه انشد وهو محرم: وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا. فقيل له ارفثت فقال انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى عن الجماع ههنا بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها باشروهن ولامستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن قلنا السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم المسألة السادسة قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض المسألة السابعة قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشتغلا بالرفث والا كان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فذلك يكون للتأكيد والبيان الناسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله كلوا واشربوا اما قوله هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها انه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان فيضم جسد كل واحد منهما الى جسد صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمي كل واحد منهما لباسا للآخر قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس وثانيها انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه وثالثها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحظور الذي يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذه الصفة على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهم في المحظور المسألة الثانية قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم قلت هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصل بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسألتان المسألة الاولى يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة اي نقضا للعهد ويقال للرجل المذنب انه خائن لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب ففيه زيادة وشدة المسألة الثانية ان الله ذكر ههنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يبين ان تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء له تعلق بما تقدم وبما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالآن باشروهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان احدهما علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان

يدل على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين لانفسهم الخائنين علمنا ان المراد به البعض للعادة وبالاخبار والروايات في ذلك فيجب ان يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم في هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابي مسلم ان يقول قد بينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فانتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى من الثاني وبهذا التقدير لا يثبت النسخ والقول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله علم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة فعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير الاول اولى لان هذا لا حاجة فيه الى اضمار الشرط ولكن يقال بل الثاني اولى لان على هذا التفسير يصير اقدامهم على المعصية سببا للنسخ للتكليف وعلى التفسير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة وصار سببا للنسخ لذلك التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة اما قوله فتاب عليكم معناه على قول ابي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتي النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم اما قوله وعفا عنكم فعلى قول ابي مسلم معناه وسع عليكم بان اباح لكم الاكل والشرب والمباشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلوة الى آخر الوقت ويقال اتاني هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم واما على قول مثبتي النسخ فقوله عفا عنكم لا بد ان يكون تقديره عفا عن ذنبكم وهذا مما يقوي ايضا قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار اما قوله فالآن باشروهن ففيه مسائل المسألة الاولى هذا امر وارد عقيب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا انه للوجوب قالوا تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع المسألة الثانية المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ما روي انه عليه السلام نهى ان يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة وهذا قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا ايضا اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية ان المراد به هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع يتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دالة على اباحة ما عداه فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الفصل اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل المسألة الاولى في الآية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تكثروا وثانيها انه نهي عن العزل فقد وردت الاخبار في كراهة ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن زر بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى وابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله فأتوهن من حيث امركم الله ورابعها ان هذا التأكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتب الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو قول ابي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كان الله كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن الله لكم في المباشرة وسابعها ان قوله فالآن باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثامنها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي انه لا بأس به وذلك لان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة من الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الاخلاص في العبودية في الصلوة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذه الرواية على هذا التقدير معقولة غير مستبعدة المسألة الثانية كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين وقوله فسأكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي قضاه وقوله كتب الله لأغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي وثالثها اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد اثبته في اللوح المحفوظ ورابعها هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال المسألة الثالثة قرأ ابن عباس واتبعوا وقرأ الاعمش وابتغوا اما قوله وكلوا واشربوا فالفائدة فيه كونهما من جملة ما كان محرما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم واحتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر الله على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة اما قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل المسألة الاولى روي انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ويقوي هذا بل قطعنا انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط الابيض هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستطير في الافق فكان يلزم بمقتضى الآية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع ليس كذلك وجوابه لولا قوله في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما سمي فجرا لانه ينفجر منه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الآية على ان الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل كيف شبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل قلنا ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع والصبح الصادق يبدأ دقيقا ويرتفع مستطيرا فزال السؤال والله اعلم واما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى عليه هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر المسألة الثانية لا شبهة ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم الاصفهاني انه لا شيء من المفطرات الا هذه الثلاثة فاما الامور التي يذكرها الفقهاء من تكلف القيء ومن الحقنة والسعوط فليس شيء منها بمفطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد طلوع الصبح فيبقى ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى انما خص هذه الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها واما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها المسألة الثالثة مذهب ابي هريرة والحسن بن صالح بن حي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال

الابيض انفجار الصبح المسألة الرابعة نقل عن الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص
وجب ان يكون اوله بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه
في الشكل مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار
والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد الغروب ليلا مع بقاء الضوء فيه فوجب
ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون
من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب
قد انقرضت والفقهاء اجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها المسألة الخامسة الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله
الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وهاهنا من في قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض
الذي هو الفجر المسألة السادسة انه تعالى احل الجماع والاكل الى غاية تبين الصبح فوجب علينا ان نعرف ان التبين بماذا يحصل فنقول الطريق الى معرفة طلوع الصبح اما ان يكون قطعيا
او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان ما يطلع الصبح عنده واما الظني فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع او يحصل ظن انه ما طلع
او ما حصل ظن احد الطرفين ولكنه حصل التوقف فان حصل الظن ان الصبح طلع حرم الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن ان الصبح ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا
فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن كان خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا فيه وكذا اذا ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة
فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما اذا اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الصبح الى
المغرب ولم يأت به والناسي يقتضي ذلك يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء عليه قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه
للنص وهو ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال اكلت وشربت وانا صائم فقال عليه السلام اطعمك الله وسقاك فانت ضيف الله فتم صومك والقول الثالث
انه اذا اخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا اخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما
اذا لم يغلب على ظنه بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فههنا يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل اما قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل ففيه مسائل المسألة الاولى ان كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا
ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا لانتهاء الغاية كما في قوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل من جنس النهار فيكون الليل
خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز فيه تقول اكلت السمكة الى رأسها جاز ان
يكون الرأس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم ولو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا بالاحوط
قلنا انه محمول والحديث الصحيح فيه وهو ما ذكر عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد غربت الشمس
وقد افطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول عنده شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي باسناده عن ابي
هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال فقيل يا رسول الله انك تواصل فقال اني لست مثلكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
وقيل فيه معان احدها انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة والثاني كان عليه السلام يقول اني لو احتجت الى الطعام اطعمني الله طعام الجنة والثالث اني اعطيت
قوة من طعم وشرب لانه لو كان طعاما حقيقيا لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة ايام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها
ثلاثا فظاهر كلام الشافعي يدل على ان هذا النهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه ترك المباح ويدل عليه فعل ابن الزبير رضي الله عنهما اذا عرفت هذا فنقول
اذا لم يتناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فقد ارتكب الكراهة الا ان يخاف من التعب في الصوم المستأنف وفي سائر العبادات فيلزم ان يتناول
من الطعام قدر ما يدفع عنه الخوف المسألة الثانية اختلفوا في ان الليل ما هو فمنهم من قاس آخر الليل على اوله فاعتبر في حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل النهار
عند طلوع آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء
المسألة الثالثة الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم فقالوا الصوم في اللغة الامساك وقد وجد هاهنا فيكون صياما فيجب
عليه اتمامه لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فيجب القول بصحته لان الامساك حرج وهو منفي بقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم العسر
في الفعل الصحيح فيبقى غير الصحيح على الكل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح الفرض بنية بعد الزوال الا انا قلنا الاكثر ملحق بالكل فلا جرم ابطلنا الصوم
بنية بعد الزوال وصححناه بنية قبل الزوال المسألة الرابعة الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله ثم اتموا الصيام الى الليل امر وهو
للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا ان الله تعالى انما ذكر هذا عقيب بيان احكام الفرض فكان المراد منه صوم الفرض الحكم السابع من الاحكام المذكورة في هذه
السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز ان يظن في الاعتكاف
ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم فيه مسائل المسألة
الاولى قال الشافعي الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبس نفسه عليه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا
اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من المخصصات الشرعية قال الله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون
المسألة الثانية لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون
الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي فيه قولان اصحهما انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل واحتج من قال بالافساد بان
الاصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم
حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على انه هو الجماع ثم لما
اذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى اما هاهنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي وحجة من قال انها لا تبطل
الاعتكاف انا اجمعنا على ان هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما والجواب ان النص مقدم على القياس المسألة
الثالثة اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد يتميز عن سائر البقاع من حيث انه بني لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه
انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء
لا يجوز الا في المسجد الحرام او مسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد
الحرام وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي يجوز في جميع المساجد الا ان

[illegible]

دون رضاه وذلك حلال لا اثم بسبب الاحتياج الرابع ما يؤخذ عوضا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط
العاقدين وشرط لفظ الايجاب والقبول مع ما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة الخامس ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط
المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث او غيره السادس ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد كسب المال من بعض الجهات
الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكوة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل
الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان
كان لغيره كانت حرمته لاجل الجهات الستة المذكورة وان كان له فاكله بالحرام ان يصرفه الى شرب الخمر والى الزنا واللواطة والى القمار والى السرف المحرم وكل
هذه الاقسام داخل تحت قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه تعالى بالغ في هذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين
ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فجعل آكل الربوا

ما كون محرماً من باب بستان قد خرب فتبعه ذلك الرجل الذي كان محرماً فأتبعه فقال عليه السلام تنح عني قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال إني رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فأنزل الله هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الإحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال وأتوا البيوت من أبوابها هذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية **المسألة الثانية** ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أقوال القول الأول وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الأحوال التي رويناها في سبب النزول إلا أن على هذا التقدير يصعب الكلام في نظم الآية فإن القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فأي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها أن القوم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الأمر من الأشياء التي اعتبروها في الحج ذكر الله تعالى فيه وثانيها أنه تعالى إنما وصل قوله وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الأهلة لأنه اتفق وقوع القضيتين في وقت واحد فنزلت الآية فيهما معاً في وقت واحد ووصل أحد الأمرين بالآخر وثالثها كأنهم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعنيكم وارجعوا إلى البحث عما هو أهم لكم فإنكم تظنون أن إتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك القول الثاني في تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتقريره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق إذا عرفت هذا فنقول إنه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعاً مختاراً حكيماً وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البريء عن العبث والسفه فنحن إذا رأينا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله علمنا قطعاً أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لأن علمنا أن هذا فعل الحكيم الذي لا يفعل إلا الحكمة يفيد القطع بأن فيه حكمة لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول فأما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهو استدلال باطل لأنه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها يعني أنكم لما لم تعلموا الحكمة في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء من ورائه وظهوره وهذا ليس من البر إنما البر أن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على المجهول فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة وإن كنتم لا تطلعون عليها فجعل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فإن من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتي الأمر من بابه وفي ضده يقال إنه ذهب إلى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهرياً فلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً في الكناية ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية به فإن تفسيرها بالوجه الأول يطرق إلى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزه عن ذلك والقول الثالث في تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء فإنهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثلاً لمخالفة الواجب في الحج وشهوره **المسألة الثالثة** قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقدير الآية ولكن البر بر من اتقى وهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره **المسألة الرابعة** قرأ حمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لأنهم استثقلوا الخروج من ضمة الباء إلى الياء والباقون بالضم على الأصل والقراءتان فيها وفي نظائرها نحو عيوب وجيوب وغيوب لغتان بحسب الاختلاف يطول تفصيلها أما قوله تعالى واتقوا الله فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون أي لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة وهذا يدل على إرادة تعالى الفلاح من جميعهم لأنه لا تخصيص في الآية ولا مانع

قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين في الآية مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى في الآية المتقدمة أمر بالتقوى وهي الاستقامة في طريق معرفة الله فقال ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله وهي عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات والاستقامة على التقوى عمل وليس التكليفات فيه من تلك الأمور التي كلف بها فلما أمر بالتقوى ذكر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسألة الثانية** في سبب النزول قال الربيع وابن زيد هذه أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عمن كف عنه وبقي على هذه الحالة إلى أن نزل قوله اقتلوا المشركين والقول الثاني أنه عليه السلام خرج بأصحابه لإرادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما يشاء فرضي عليه السلام بذلك وصالحهم عليه وعاد إلى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الشهر الحرام وفي الحرم فأنزل الله هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة إن احتاجوا إليها فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسألة الثالثة** وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء وسمعة **المسألة الرابعة** اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه أحدها وهو قول ابن عباس أن المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم أما على وجه الدفع عن الحج أو على وجه المقاتلة ابتداء وهذا التوجيه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزول الآية وثانيها قاتلوا كل من له أهلية القتال سوى من جنح للسلم قال تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية لذلك واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر لأن ظاهر قوله الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه فإنه لا يوصف بكونه مقاتلاً إلا على سبيل المجاز **المسألة الخامسة** من الناس من قال هذه الآية منسوخة وقال إن هذه الآية دلت على أنه تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل أنه تعالى قال وقاتلوا الذين يقاتلونكم ثم قال بعده ولا تعتدوا وإن تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت أن هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم إنه تعالى قال بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الإذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا فدل على أن هذه الآية منسوخة وهذا القول ضعيف لأنه لا يجوز أن يقال إن هذه الآية دالة على الأمر بقتال من يقاتلنا لكونه هو الذي يقاتلنا ومنعنا أمّا قوله إنها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا فهو غير مسلم أما قوله تعالى ولا تعتدوا فهو يحتمل وجوهاً أخرى سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدأوا في الحرم بالقتال ومنها أن يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد أو بالمثلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فإن قيل هب أنه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في أن الله تعالى أمر أولاً بقتال من يقاتل ثم أذن في آخر الأمر في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لأن في أول الأمر كان المسلمون قليلين وكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الإسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالاً بعد حال حصل اليأس من إسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الإطلاق **المسألة السادسة** المعتزلة احتجوا بقوله تعالى إن الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بإرادة الله وتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه ما تقدم والله أعلم

قوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم فيه مسائل **المسألة الأولى** الثقف وجود على وجه الأخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الأخذ لأقرانه قال الجوهري فإما تثقفنهم في الحرب وقال فإما تثقفوني فاقتلوني وقال ثقفت الشيء إذا أخذته ثم نقول قوله تعالى واقتلوهم الخطاب فيه وقع للنبي صلى الله عليه وسلم ومن معه من أصحابه وكان الغرض به أن يعلم المؤمنين بقوله واقتلوهم عائداً إلى الذين أمر بقتالهم في الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة فأمر الله بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول فيه أنه تعالى أمر في الآية الأولى بالجهاد بشرط إقدام الكفار

على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام **المسألة الثانية** نقل عن مقاتل أنه قال إن الآية المتقدمة على هذه الآية منسوخة بقوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك منسوخة بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف أما قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم إبطاله وأما قوله إن هذه الآية منسوخة بقوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله إن قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت أن قوله ضعيف ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى أما قوله وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان الأول أن الإخراج يحتمل وجهين أحدهما أنهم كلفوهم الخروج قهراً والثاني أنهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الأمر عليهم حتى صاروا مضطرين إلى الخروج البحث الثاني أن صيغة حيث تحتمل وجهين أحدهما أخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم وهو مكة والثاني أخرجوهم من منازلهم كما أخرجوكم من منازلكم إذا عرفت هذا فنقول إنه تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة إن أقاموا على شركهم إن تمكنوا منه فيما بعد ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضاً من المدينة وقال عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب أما قوله والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه أحدها وهو المنقول عن ابن عباس أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى وإنما سمي الكفر بالفتنة لأنه فساد في الأرض يؤدي إلى الظلم والهرج وفيه الفتنة وإنما جعل الكفر أعظم من القتل لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به من الأمة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروي في سبب نزول الآية أن بعض الصحابة قتل رجلاً من الكفار في الشهر الحرام فعابه المؤمنون على ذلك فأنزل الله هذه الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الإقدام على القتل في الشهر الحرام فإن إقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام أعظم من ذلك وثانيها أن أصل الفتنة عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسماً لكل ما كان سبباً للامتحان تشبيهاً بهذا الأصل والمعنى أن إقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الأمر عليهم بحيث صاروا ملجئين إلى ترك الأهل والوطن هرباً من إضلالهم في الدين وتخليصاً للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقال بعض الحكماء ما أشد من الموت قال الذي يتمنى فيه الموت فكأن المراد أن الفتنة أشد من هذا القتل الذي أوجبت عليكم جزاء على تلك الفتنة وثالثها أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكأنه قيل اقتلوهم حيث ثقفتموهم واعلموا أن وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم وإطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب إطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون ثم قال ذوقوا فتنتكم أي عذابكم وقال إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات أي عذبوهم وقال فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أي عذابهم كعذابه ورابعها أن يكون المراد فتنتهم إياكم بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم إياهم في الحرم لأنهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والإنس إلا لها وخامسها أن ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقاً والمعنى وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أدى ذلك إلى قتلكم فإنكم إن قتلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تتكاسلوا في طاعة ربكم أما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسائل **المسألة الأولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطاً في كل القتال وفي الأشهر الحرم **المسألة الثانية** قرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم كله بغير ألف والباقون جميع ذلك بالألف وهو في المصحف بغير ألف وإنما كتب كذلك للإيجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما أشبهه من حروف المد واللين قال القفال رحمه الله وهذا الاختلاف في القراءتين المشهورتين وإذا لم يتناف العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين إذا لم يتناف العمل بهما وما تقتضيه هاتان القراءتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه ويروى أن الأعمش قال لحمزة أرأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولاً فبعد ذلك كيف يصير قاتلاً لغيره فقال حمزة إن العرب إذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا وإذا ضرب منهم واحد قالوا ضربنا **المسألة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجئ إلى الحرم وقالوا الملتجئ لا يقتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان أولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف أما قوله فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فهو ظاهر أما قوله فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى لما أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره كان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وإن انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود أن التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما أوجب القتال عليهم فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم بين بهذا أنهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال ابن عباس فإن انتهوا عن القتال وقال الحسن فإن انتهوا عن الشرك حجة الأول أن المقصود من الأمر بالقتال منع الكفار من المقاتلة فكان قوله فإن انتهوا محمولاً على ترك المقاتلة حجة القول الثاني أن الكافر لا ينال الغفران والرحمة بترك القتال بل بترك الكفر **المسألة الثانية** الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة إلا بأمرين أحدهما التوبة والآخر التمسك بالإسلام وإن كان قد يقال في الظاهر لمن أظهر الشهادتين أنه انتهى عن الكفر إلا أن ذلك إنما يؤثر في حقن الدم فقط أما الذي يؤثر في استحقاق الغفران والرحمة فليس إلا ما ذكرناه **المسألة الثالثة** دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن قتل العمد غير مقبولة خطأ لأن الشرك أشد من القتل فإذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وأيضاً فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً فإذا دلت الآية على قبول التوبة من كل كافر دل على أن توبته إذا كان قاتلاً مقبولة

قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين فيه مسائل **المسألة الأولى** قال قوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح أنه ليس كذلك لأنه لا يجوز الابتداء بالمقاتلة عند المسجد الحرام بقيت حرمته فهي باقية لأن هذه الصيغة عامة وتلك خاصة والصحيح أن العام سواء كان متقدماً على الخاص أو كان متأخراً عنه فإنه يصير مخصوصاً به **المسألة الثانية** في المراد بالفتنة ههنا وجوه أحدها أنها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهب بعضهم إلى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الإيذاء حتى ذهبوا إلى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفاراً فأنزل الله هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ولا تقعوا في الشرك وقال أبو مسلم معنى الفتنة ههنا الجرم قال لأن الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدأوا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من أنواع المضار فإن قيل كيف قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بأن قتالهم لا يزيل الكفر ولم يزل الكفر ثابتاً مع أن الله لا يخبر بخلاف مخبره قلنا الجواب من وجهين أحدهما أن هذا محمول على الأغلب لأن الأغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لأن من قتل منهم فقد زال كفره ومن لم يقتل يخاف منه الثبات على الكفر فإذا كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك والجواب الثاني أن المراد قاتلوهم قصداً منكم إلى زوال الكفر لأن الغرض من المقاتلة للكفار يجب أن يكون هذا ولهذا متى ظن أن الذي يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون الله هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع فصار المعنى كأنه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الإسلام وحتى يزول ما يؤدي إلى العقاب ويحصل ما يؤدي إلى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم أو يسلمون وفي ذلك بيان أن الله تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود أما قوله فإن انتهوا

وهي قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بهذه الآية ثم هذه الآية

لكنه كان في المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد

فلما اذا انتهوا عن الكفر لكنه لا يجب قتالهم ... فيعود ذلك الى المجوز قتالهم وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
اما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان الاول فان انتهوا فلا عدوان الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون على ما قال ان الشرك
لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوانا مع انه حق في نفسه وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله وجزاء سيئة سيئة
مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم والثاني انكم ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن
الشرك والقتال كنتم انتم ظالمين فيسلط عليكم من يعتدي عليكم قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين اعلم انه تعالى لما اباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الاية ما يزيل ذلك
فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه احدها روي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان
ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلثة ايام فرجع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله هذه الاية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام
والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر وثانيها ما روي عن الحسن ان الكفار سمعوا ان الله نهى الرسول عليه السلام
عن ان يقاتلهم في الاشهر الحرم فارادوا مقاتلته فظنوا انه لا يقاتلهم في الاشهر الحرم وهو قوله يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير
وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله هذه الاية ليبين الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام اي من استحل منكم من المشركين
في الشهر الحرام فاستحلوا فيه وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من
جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا في ان يمنع القتال
عن شرهم وفسادهم اما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما يمنع من انتهاكه والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففي هذه الاية تعود تلك الوجوه
اما على الوجه الاول فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمات في سنة ست
فقد وفقتم حتى قضيتموها على رغمهم في سنة سبع واما على الوجه الثاني فهو ان المراد ان قدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم انتم ايضا قال الزجاج اعلم الله
بهذه الاية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول اشبه بما قبل هذه الاية وهو قوله ولا
تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما على القول الثالث فقوله
والحرمات قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الاخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم تمنعكم حرمة الشهر عن الكفر والفتنة والقتال
فكيف يمنعنا عن القتال اما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن
اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين بالمعونة والنصرة
والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما لكان في مكان معين فكان اما ان يحصل مع واحد منهم او كان مع واحد
منهم لم يكن مع الاخر او يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزائه وبعض من ابعاضه وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى لما امر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالالات والادوات
فيحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون
على القتال الثاني يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس احد يطعمنا فامر
عليه السلام ان ينفقوا في سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة ولو بمشقص يحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الاية على وفق قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لان
السبيل هو الطريق وسبيل الله دينه فكل ما امر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الاية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان جهادا بالنفس او تجهيزا للغير او كان
انفاقا في صلة الرحم او في الصدقات او على العيال او في الزكوات والكفارات او في عمارة السبيل وغير ذلك الا ان الاقرب في هذه الاية وقد تقدم ذكر الجهاد ان يراد به الانفاق
في الجهاد ...
[illegible]
اما قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسائل المسألة الاولى ... التهلكة ...
[illegible]
المسألة الثانية ...
[illegible]

[illegible]

... السادس يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان تفعلوا بعد ذلك الانفاق
فعلا يحبط ثوابه اما بذكر المنة او بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم اما قوله تعالى واحسنوا ففيه مسئلتان المسألة الاولى اختلفوا في ان المحسن
مشتق من ماذا وفيه وجوه الاول انه مشتق من فعل الحسن ... من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل
اذا كانا حسنين كان فاعلهما محسنا الثاني انه مشتق من الاحسان فاعل الحسن الذي يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله احسانا ... بالعرف
والثالث المحسن هو الذي يكون فعله حسنا واحسانا معا فالانفاق مما يحصل فيه الامران المسألة الثانية قوله واحسنوا فيه وجوه الاول قال الاصم احسنوا في فرائض
الله والثاني احسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه ان يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الاقرب ...
الانفاق فلا تسرفوا ولا تقتروا ... ويمكن حمل الاية على جميع الوجوه اما قوله تعالى ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر فلا فائدة في تفسيره
قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام
او صدقة او نسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن
لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب في الاية مسائل المسألة الاولى الحج في اللغة عبارة عن القصد يقال حج فلان الشيء اذا
قصده مرة بعد اخرى وادام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان
ومنها ابعاض ومنها هيئات فالاركان ما لا يحصل التحلل الا باتيانه والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيء يجبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم
على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة والحلق او التقصير في احد القولين اصحهما انه نسك
لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في احد القولين والمبيت بمزدلفة ليلة النحر ورمي جمرة العقبة والمبيت بمنى ليالي التشريق
في قول ورمي ايامها واما سائر اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي والحلق ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر
وبه يتم التحلل المسألة الثانية قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ذهب اصحابنا الى ان معنى اتموا الحج والعمرة ائتوا بهما على نعت التمام والكمال
والقول الثاني هو قول ابي حنيفة ان هذا الامر مشروط ... ان من شرع فيه فليتمه ... الا ان يعمل فيه على تمامه وجوبا وفائدة هذا
هل العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه الاول قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا وقد
يراد به ... ان يكون المراد من هذا اللفظ ههنا هو ذلك ... ما يتأتى الاحتمال فيه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل اللفظ على هذا المعنى اولى ... لان حمل اللفظ على ... التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير
الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت التمام والكمال ... انه يحتمل ايضا ان يكون المراد واتموا ما
شرعتم فيه ... حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا ... التقدير اتموا الحج والعمرة
ان شرعتم فيهما وعلى التأويل الاول ... لا يحتاج فيه الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الاية هي اول اية نزلت في
الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع الثالث قرأ بعضهم واقيموا الحج والعمرة لله ... يجري مجرى خبر الواحد ... صالح
لترجيح تاويل على تاويل الرابع ان التأويل الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد الا الوجوب
بعد الشروع فكان التاويل الذي نصرناه اكثر فائدة فكان حمل كلام الله عليه اولى الخامس ان هذا من باب العبادة ... الاحتياط فيها اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا اقرب الى الاحتياط
فوجب حمل اللفظ عليه السادس هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام ... وظاهر الامر للوجوب ... وكان الاتمام واجبا ... ما لا يتم الواجب الا به
وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج والعمرة السابع روي عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله يعني ان العمرة لقرينة
الحج ... في كتاب الله في هذه الاية فكان كقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهذا تمام تقرير ... فان قيل قرأ علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع
وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة والثاني ان فيها ضعفا
في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الفعلية والثالث ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة لله ومجرد كونها عبادة لله لا ينافي وجوبها والا لزم التعارض بين
مدلولي القراءتين وهو غير جائز الرابع ان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة لله وجب ان تكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين وظاهر الامر للوجوب ... الحجة الثانية في وجوب العمرة قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجود حج اصغر ... وما ذاك الا العمرة بالاتفاق
واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الحجة الثالثة في المسألة الاحاديث منها ما روي ... في الصحيحين
ان جبريل سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروي
النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان ابي شيخ كبير ادرك الاسلام لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلوة والسلام
حج عن ابيك واعتمر وظاهر الامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه السلام قال ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت ومنها ما روت

عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه السلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة الجواب الرابع فعن وجوب
العمرة قال الشافعي اعتمر النبي عليه السلام قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الابتداء بما هو الحج الذي هو واجب حجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه الاول
قصة الاعرابي الذي سأل النبي عليه السلام عن اركان الاسلام فعلمه الصلوة والزكوة والصوم والحج فقال الاعرابي هل علي غير هذا فقال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي
لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه السلام افلح الاعرابي ان صدق وقال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وحج البيت وقال عليه السلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه اخبار مشهورة كالمتواتر فلا يجوز الزيادة عليها والثاني ما روى محمد
بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب عن وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار آحاد فلا تعارض القرآن وثانيها لعل العمرة ما كانت واجبة عند
ما ذكر الرسول عليه السلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله واتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الآية انما نزلت في السنة السابعة من الهجرة وثالثها
ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج ومعلوم ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد
بن المنكدر فقال ابو عيسى ... الحجاج بن ارطاة وهو ضعيف المسئلة الثالثة اعلم ان الحج ثلثة اقسام الافراد والتمتع والقران فالافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى
الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالعمرة والحج معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذا لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف
ادخل الحج عليها جاز وصار قارنا ولو بعد الطواف فلم يجز ادخاله ولا ادخال العمرة على الحج والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة
وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلثة فقال الشافعي
افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك وقال ابو حنيفة القران افضل من الافراد ثم التمتع وهو قول المزني
وابي اسحق المروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي في افضلية الافراد وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله
واتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلثة اوجه الاول ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة
لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شيء واحد هو حج وعمرة وذلك يمنع من صحة العطف والثاني ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يقتضي الاتمام
بدليل انه قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هدي عند الخصم وايضا فانه تعالى اوجب على الحلق عند الاذى فدية واحدة والقارن
يلزمه فديتان عند الخصم الثالث هذه الآية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد لوجهين الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل
انه لو اوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا ان السفر مقصود في الحج لما كان يحج عنه من وطنه ... ثم قال الثوري ان يحج
ما شاء فحج ... فثبت ان السفر مقصود والقارن يقلل السفر لان بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل
الا بالافراد والثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر لله ... ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة
اكثر كان وقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج والعمرة تكون
عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى التمام والافراد لم يكن اتيانا بحكم هذه الآية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية
في بيان ان الافراد يقتضي كونه آتيا بالحج مرة وبالعمرة بعد ذلك فكان الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام
افضل الاعمال احمزها اي اشقها الحجة الثالثة انه كان عليه السلام مفردا فوجب كون الافراد افضل اما قلنا انه كان مفردا فلان الصحابة اختلفت
رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة ان النبي عليه السلام افرد الحج وروى جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روى عنه انه قال
كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول لبيك بعمرة وحجة معا ثم ان الشافعي رجح رواية
عائشة وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها تقدم هؤلاء الرواة اما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد الناس اتصالا بالرسول
صلى الله عليه وسلم ... واما جابر فانه كان اقدم صحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم من انس لان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت
قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع فقهه وتيقظه يلتصق بالنبي صلى الله عليه وسلم لان اخته حفصة كانت زوجته والثاني ان ...
والثالث ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان اللائق بالنبي عليه السلام اولى واذا ثبت انه عليه السلام كان مفردا وجب ان
يكون الافراد افضل لانه عليه السلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه عليه السلام قال خذوا عني مناسككم اي تعلموا الحجة الرابعة ان الافراد يقتضي تكثير
العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الاول اولى لان الخلق ما خلقوا الا للعبادة فكل ما كان افضى الى تكثير العبادة كان اولى حجة ابي حنيفة
من وجوه الاول التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وظاهر اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما وان يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما
على سبيل الاتمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام
الله على ما يكون اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد الحجة الثالثة ان في القران مسارعة الى
النسكين وفي الافراد مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله تعالى وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الآية تدل من ثلثة
اوجه على ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد وما ذكرتم مجرد تحسين ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى فكان الترجيح لقولنا
والجواب عن الثاني والثالث ان كل ما يفعله القارن فيفعله المفرد ايضا لان القران كانه حيلة في اسقاط الطاعة فمنتهى الامر فيه ان يكون رخصة فاما
ان يكون افضل فلا والشافعي لا يقول ان الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة لكنه يقول ان الحج في وقته ثم العمرة في وقتها فالجمع من هذين
الامرين افضل من الاتيان بالحجة المقرونة المسئلة الرابعة في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه الاول روي عن علي وابن مسعود
ان اتمامهما ان يحرم من دويرة اهلك والثاني قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل ان هذه الآية
انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي عليه السلام في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بان لا يرجع حتى يتم هذا
الغرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام والثالث قال الاصم ان الله فرض الحج والعمرة ثم امر عباده
ان يتموا الآداب المعتبرة فيهما وذكر الشيخ الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج
الى الاحرام ثمانية الاول في المال فينبغي ان يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده
من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق قبل
خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل او يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكري كل ما يحمله ويحصل رضاه فيه الثاني في الرفيق فينبغي ان يلتمس رفيقا

صالحا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس دعاءهم فان
الله جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك الثالث في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى الفاتحة
وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص ... فاذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله ولا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوة
اكثر كان اولى الرابع في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان
الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون الخامس في النزول والسنة فيه ان يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا
السادس ان قصده عدو او سبع بالليل او النهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ثم يقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت السابع مهما علا
نشزا من الطريق فيستحب ان يكبر ثلثا الثامن ان يكون هذا السفر خاليا عن الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها وان يصون نفسه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد
الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله شامل
لجميع هذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا لملة ابراهيم حيث قال واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله واتموا الحج والعمرة لله ان
افردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال الافراد افضل وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل مروي عن علي وابن عمر وعطاء وابي هريرة وكان عمر ينهى عن القران والمتعة
ويقول ان ذلك اتم للحج والعمرة ان يعتمر في غير اشهر الحج قال الله تعالى الحج اشهر معلومات وعن نافع عن ابن عمر قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم المسئلة الخامسة قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وابو بكر
عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في كل القرآن قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وكسر البيت وكسره
وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم اما قوله تعالى فان احصرتم قال احمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار الحبس يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس
الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب والحصير في قوله وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا اي محبسا وسمي الحصير المعروف حصيرا لانضمام بعض اجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع
غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو يقال حصره العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلف فيه على ثلثة اقاويل
الاول وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال
ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان ذلك بسبب العدو او بسبب المرض
وهو قول الفراء والقول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم قالا لا حصر الا حصر العدو
واكثر اهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل
يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة فريقان منهم من قال
الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصا صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم وثانيهما الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق
الحبس سواء كان بسبب العدو او بسبب المرض وعلى هذا القول فحجة ابي حنيفة ايضا ظاهرة لان الله علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا
عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة وبتقدير
ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو والجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول ابي حنيفة وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي فهو ان نقول ان المراد
بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط واقوال اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك ان قولهما مقدم على
هؤلاء الادباء في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل الحجة الاولى ان الاحصار افعال من الحصر والافعال
تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب وذهبته واذهبته وتارة يجيء بمعنى صار نحو اغد البعير اي صار ذا غدة واجرب الرجل اي صارت ابله جربى وتارة بمعنى
وجدته بصفة كذا نحو احمدت الرجل اي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب حمله على الصيرورة وعلى الوجدان والمعنى انهم
صاروا محصورين او وجدوا محصورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين
بالعدو او وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة الثانية ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع عن فعله ومحبوس عن مراده
اذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك
مفقود في حق المريض فهو غير قادر على الفعل البتة فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع يستدعي حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعا
بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مزاحمة العدو فصح ههنا ان يقال انه ممنوع من الفعل فثبت ان لفظ الاحصار
حقيقة في العدو ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض الحجة الثالثة ان معنى قولنا احصر اي حبس ومنع لا الحبس بنفسه عن مانع ويمتنع وصف المرض بكونه
حابسا ومانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا اما وصف العدو
بانه حابس ومانع فوصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله على مجازه الحجة الرابعة ان الاحصار مشتق من الحصر ولا اشعار له بالمرض قياسا على جميع الالفاظ
المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او من يكون المريض داخلا فيه لكان
هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انه تعالى انما خص هذا المريض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان
تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف
الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يجعل الكلام عن هذا ... فكان ذلك اولى الحجة السادسة قال الله في آخر الآية فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ
الامن انما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل ان لفظ الامن ايضا يستعمل في المرض فانه يقال امن المريض من الهلاك
وايضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم اولها
قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن عماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن من شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم
من ذلك الاحصار ولما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل ان الاحصار المذكور في الآية
هو منع العدو فقط واما قول من قال انه منع المرض خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية ان الكفار احصروا
النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا في ان الآية النازلة في سبب هل يتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو
كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو فاذا ثبت
هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان للشرط عند اهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في
الاحصار الذي دلت الآية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره بالقياس كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازما لا يحتمل النسخ قصدا الا ترى انه اذا

جامع امرأته في فرجها لا يخرج من احرامه وكذا لو فاته الحج حتى لزمه القضاء لم يخرج من احرامه والمرض ليس كالعدو لان المريض لا يستفيد بتحلله رجوعا عما نزل به من
اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل اذا اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسألة على ما يليق بالتفسير اما قوله فما استيسر من
الهدي ففيه مسائل المسألة الاولى قال الفقهاء في الاية اضمار والتقدير فان احصرتم فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة اي فافطر فعدة وفيها
اضمار آخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام بل لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يقال المحل رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر
والثاني قال الفراء لو نصب على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا واكثر ما جاء في القرآن من اشباهه مرفوع المسألة الثانية استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم
اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب المسألة الثالثة الهدي جمع هدية كما يقال تمر وتمرة قال احمد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدي وتميم يثقلون
فيقولون هدية وهدي مثل مطية ومطي قال الشاعر حلفت برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله تقربا اليه
ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر له من هذه الاجناس المسألة الرابعة المحصر اذا كان عادما للهدي
هل له بدل ينتقل اليه للشافعي فيه قولان احدهما لا بدل له ويكون الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي على التعيين وما اثبت البدل والثاني
له بدل ينتقل اليه وهو قول احمد فاذا قلنا بالقول الاول فهل له ان يتحلل في الحال او يقيم على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول ابي حنيفة
ويدل عليه ظاهر الاية والثاني ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني ففيه خلاف كثير واقربها ان يقال يقوم الهدي بالدراهم وبالدراهم
يشتري الطعام ويؤدي فان عجز صام لكل مد يوما وذلك لانه اقرب الى الهدي المسألة الخامسة المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح
المسألة السادسة اختلفوا في العمرة فاكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيها لانها غير مؤقتة وحجة الجمهور ان قوله فان احصرتم
مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما اما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل المسألة الاولى في الاية حذف لان الرجل لا يتحلل
ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الاية حتى يبلغ الهدي محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا المسألة الثانية قال الشافعي يجوز اراقة دم الاحصار
لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الاية فقال الشافعي المحل في هذه الاية اسم للزمان الذي يحصل
الحل فيه وقال ابو حنيفة اسم للمكان حجة الشافعي من وجوه الاول انه عليه السلام احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال اصحاب ابي حنيفة انه عليه السلام
انما احصر في طرف الحديبية الذي الى اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية هي طرف الحرم على تسعة اميال من مكة اجاب القفال رحمه الله عن هذا السؤال في تفسيره فقال
الدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى ان الكفار منعوا النبي عليه السلام عن
ابلاغ الهدي محله الذي كان يريده فدل هذا على انهم نحروا ذلك الهدي في غير الحرم الحجة الثانية ان المحصر سواء كان في الحل او في الحرم فهو مأمور بنحر الهدي فوجب ان يتمكن
في الحل والحرم من نحر الهدي بيان المقدمة الاولى ان قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل او في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدي معناه
فما استيسر من الهدي فانحروه او فعليكم ما استيسر من الهدي وعلى التقديرين ثبت ان هذه الاية دالة على ان نحر الهدي واجب على المحصر سواء كان محصرا في الحل او في الحرم
واذا ثبت هذا وجب ان يجوز له الذبح في الحل والحرم لان التكليف بالشيء انما يجوز ان يجوز له فعل المأمور به واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم
حيث حصر الحجة الثالثة ان الله تعالى انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما لم يحصل النحر
لم يحصل التحلل بدلالة هذه الاية فعلى هذا التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الوصول الى الحرم
اذا كان هو فقد يبقى الخوف فكيف يؤمر بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فاذا احتج ابو حنيفة من وجوه الاول ان المحل
بكسر العين عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال
جوابه ان المحل عبارة عن الزمان فان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه الثاني هب ان لفظ المحل يحتمل المكان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال فقال
ثم محلها الى البيت العتيق وقال هديا بالغ الكعبة فبين ان محل الهدي هو البيت ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء جوابه قال الشافعي
كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء وهدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه
وبين المساكين والثاني دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالايات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة الثالثة قال
الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدي الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا
بان يجعل موضع الهدي الحرم جوابه هذا تمسك بالاسم وهو معارض بالنص على الاتصال عند الفدية الرابع ان سائر دماء الحج كلها قربة كانت او كفارة لا يصح الا
في الحرم فكذا هذا جوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود
وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق المسألة الثالثة هذه الاية دالة على انه لا ينبغي لهم ان يحلقوا فيتحللوا من حجهم الا بعد تقديم ما تيسر من الهدي
كما انه امر الا يتحلل الرسول عليه الصلاة والسلام الا بعد تقديم الهدي اما قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك ففيه
مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمان الحديبية وكان في شعري شيء كثير
من القمل والصئبان وهو يتناثر على وجهي وانا اطبخ قدرا لي فقال عليه السلام ايؤذيك هوام رأسك قلت نعم يا رسول الله فانزل الله هذه الاية والمعنى
منها ان المحرم اذا تأذى بالمرض او بهوام رأسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية المسألة الثانية قوله تعالى ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير
فعليه فدية وفيه اضمار آخر والتقدير فحلق فعليه فدية المسألة الثالثة قال بعضهم هذه الاية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربما
لحقه مرض او اذى في رأسه فاذن الله تعالى له في ذلك بشرط بذل الفدية وقال الاخرون بل الكلام مستأنف في كل محرم لحقه مرض
في بدنه فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في رأسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية واذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج
الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فيباح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا
الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك لان من به اذى من رأسه فقد يكون بسبب كثرة القمل والصئبان وقد يكون بسبب الصداع
وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض او الم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج المسألة الرابعة اختلفوا في انه هل تتقدم الفدية ثم يترخص او تؤخر
الفدية عن الترخص والذي يقتضيه الظاهر انه تؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان مقدما عليه وايضا
قد بينا ان تقدير الاية فحلق فعليه فدية ومنهما لا ينتظم الكلام الا على هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك
فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الاية مسائل المسألة الاولى اصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة
كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل

للذبيحة نسيكة لانها من اشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله المسألة الثانية اتفقوا في النسك على ان اقله شاة وذلك لان النسك لا يتأدى الا باحد
الامور الثلاثة الجمل والبقر والغنم ولما كان اقلها هو الشاة لا جرم كان اقل الواجب في النسك هو الشاة فاما الصيام والاطعام فليس في الاية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما
وانما يحصل بيانه فيه قولان احدهما انه حصل بخبر كعب بن عجرة وهو ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال لكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام
في رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصوع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني ما روي عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصيام
كصيام المتمتع عشرة ايام والاطعام مثل ذلك في العدد وحجتهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو
المتمتع اذا لم يجد الهدي والقول الاول عليه اكثر الفقهاء المسألة الثالثة الاية دلت على ان من اقدم على شيء من محظورات الحج بعذر وجب ان حلق رأسه عامدا بغير عذر
فعند الشافعي وابي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك حكمه حكم من فعل ذلك بعذر والاية تدل عليه ان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية يدل
على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط اما قوله تعالى فاذا امنتم ففيه وجهان احدهما ان تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى
الحج ففيه مسائل المسألة الاولى معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء اذا تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به واصله من قولهم حبل ماتع اي طويل وكل من طالت صحبته
مع الشيء فهو متمتع به والتمتع بالعمرة الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر في اشهر الحج ثم يقيم حلالا بمكة حتى ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون
مستمتعا بمحظورات الحج فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه وهو الذي حذر عنه عمر وقال
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج
الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روي عن ابي ذر انه قال ما كانت متعة الحج الا لنا خاصة وكان
السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد النبي عليه السلام ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر
الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج في اشهر الحج خاصا بهم المسألة الثانية قوله فمن تمتع بالعمرة اي من تمتع بسبب العمرة
فانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله فما استيسر من الهدي ففيه
مسائل المسألة الاولى قال اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط احدها ان تقدم العمرة على الحج وثانيها ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها قبل اشهر
الحج وجاء بشيء من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم اكمل باقيه في اشهر الحج وحج في هذه السنة لم يلزمه الدم لانه لم يجمع بين النسكين في اشهر الحج فان احرم
بالعمرة قبل اشهر الحج واتى بافعالها في اشهر الحج ففيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه اتى بركن من اركان العمرة قبل اشهر الحج كما لو طاف
قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة اذا اتى بمعظم افعال العمرة قبل اشهر الحج فهو متمتع
اذا لم يأت بالكل الشرط الثالث ان يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم يجمع بين الحج والعمرة في عام واحد الشرط الرابع
ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد من كان اهله على اقل من مسافة القصر فان كان على مسافة
فليس من الحاضرين وهذه المسافة يعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان الشرط الخامس ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد
الى الميقات بعد الفراغ من العمرة فاحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه الشرائط هي المعتبرة في لزوم دم التمتع
المسألة الثانية قال الشافعي دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان يأكل منه وقال ابو حنيفة انه دم نسك ويأكل منه حجة الشافعي من وجوه الاول ان التمتع حصل
فيه خلل فوجب ان يكون الدم دم الجبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه الاول روي ان عثمان كان ينهى عن المتعة فقال علي رضي الله عنهما عمدت الى رخصة ابتهاكها رسول الله صلى الله
عليه وسلم للغريب والقاطن فعطلتها فالمتعة رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه الثاني انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ
والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بيان الخلل على التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان
من حقه ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه اعظم فلما جعل الميقات
للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت تمكن الخلل في صفة الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك الحجة الثانية ان الدم ليس نسكا اصليا من مناسك الحج او العمرة
كما لو افرد بهما وكما في حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم
ليس دم نسك فلا بد ان يكون دم جبران الحجة الثالثة ان الله تعالى اوجب الهدي على المتمتع بلا توقيت وكونه غير مؤقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها مؤقتة
الحجة الرابعة ان الصوم فيه مدخل ودم النسك لا يبدل بالصوم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى الزم الهدي للخلل في تمام الحج والعمرة
ودللنا على ان حج المتمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وذلك لان تمتعكم يوجب نقصانا في حجكم فاجبروه بالهدي ليكمل به حجكم
وهو معنى حسن مفهوم من سياق الاية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعي رحمه الله المسألة الثالثة ادنى الواجب في دم التمتع دم شاة جذعة من الضأن او ثنية من المعز ولو
شارك ستة في بدنة او بقرة جاز ووقت وجوبه بعد ما احرم بالحج لانه اذا اتى بالحج صح انه تمتع بالعمرة الى الحج ووقت اراقته يوم النحر فلو ذبح بعدما احرم
بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة لا يجوز قبل يوم النحر لان دم التمتع عنده دم نسك لا دم جبران فوجب ان يختص كدم الاضحية فيختص
بيوم النحر اما قوله فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم والمعنى ان المتمتع ان وجد الهدي فذاك وان لم يجده فصيام بدل من الهدي
افضل من الصيام ... عشرة كاملة وفي الاية مسائل
المسألة الاولى الاية نص في انه اذا لم يجد الهدي ... وان كان ماله غائبا ... فههنا ايضا يعدل الى الصوم
المسألة الثانية قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج يعني فصيام ثلاثة ايام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع على هذه المسألة فروع منها ان المتمتع اذا لم يجد الهدي لا يصح صومه بعد
احرام العمرة قبل احرام الحج وقال ابو حنيفة يصح حجة الشافعي وجهان الاول انه صوم قبل وقته فلا يجوز كما اذا صام قبل العمرة وكما اذا صام السبعة الايام قبل الرجوع
وانما قلنا انه صوم قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة ايام في الحج والمراد باحرام الحج لان سائر افعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه
الثاني ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت الهدي الذي هو الاصل فكذا الصوم الذي هو بدل الهدي اعتبارا بسائر الاصول والتحقيق ان البدل حال
عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل فلا يجوز ان يحصل في وقت لو حصل الاصل فيه لم يجز ... لا يجوز بعد الشروع في الحج الى يوم النحر
والحج انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا المسألة الثالثة
اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعتم قال الشافعي في الجديد هو الرجوع الى اهله ووطنه وقال ابو حنيفة المراد من الرجوع الفراغ من افعال الحج والاخذ في طريق
الرجوع ويتفرع عليه انه لو صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى البيت لا يجزيه عند الشافعي ويجزيه عند ابي حنيفة حجة الشافعي وجوه الاول
ان قوله اذا رجعتم معناه الى الوطن فانه تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا ... والرجوع الى الوطن لا يحصل الا بعد الانتهاء الى الوطن

فقبل لم يجد شروط فوجب ان لا يجب شروط وجوبه كما قلنا انه لو مات قبل الرجوع لم يكن عليه شيء الحجة الثانية ما روي عن ابن عباس قال قدمنا مكة فقال النبي عليه السلام اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد الهدي فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة ثم اتينا النساء ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فاذا فرغنا قال عليكم الهدي فان لم تجدوا فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم الحجة الثالثة ان الله اسقط الهدي عن الحاضر [illegible] التمتع تخفيفا منه المسئلة الرابعة قرأ ابن ابي عبلة وسبعة بالنصب عطفا على محل ثلثة ايام كانه قيل فصيام ثلثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما اما قوله تلك عشرة كاملة ففيه طعن الملحدين من وجهين احدهما ان من المعلوم بالضرورة ان الثلثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضاحا للواضحات والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا انواعا من الفوائد في هذا الكلام الاول ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى او كما في قوله جالس الحسن وابن سيرين اي جالس هذا او هذا فالله ذكر قوله تلك عشرة كاملة ليزيل هذا الوهم الثاني ان العادة ان يكون البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل عند الله وذكر العشرة انما هو لان يتوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة لجوز ان يراد به الثلثة المفردة عن السبعة او السبعة المفردة عن الثلثة فلا بد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلثة اوجه احدها انها كاملة في البدل عن الهدي قائمة مقامه وثانيها انها كاملة في ان ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها انها كاملة في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يأت بهذا التمتع الوجه الثالث انه اذا قال اوجبت عليكم صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال ان يكون ذلك المخصص حاصلا بعضهما فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يدل تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد الوجه الرابع ان مراتب الاعداد اربع الاحاد والعشرات والمئات والالوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير مما يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما اوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقوله ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح عظيمة لا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها فاذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دالا على ان رعاية هذا العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة الوجه السادس في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي انه قال في الشهر هكذا وهكذا واشار بيديه ثلث مرات واخرى واشار بها ثلث مرات وامسك ابهامه في الثالثة بالاشارة الاولى على ثلثين وبالثانية على تسعة وعشرين الوجه السابع ان هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك ان سبعة وتسعة متشابهان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة سوى تلك الثلثة المتقدمة ويحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاحتمال وتبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلثة المتقدمة الوجه التاسع ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صياما كاملة لان الحج المأمور به حج تام كامل على ما قال الله واتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات عن الخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صياما كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرناه فبيان ان كون الحج تاما وانما عدل من لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب حسن ان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تأكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه الوجه العاشر انه تعالى امر بصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انها طاعة عظيمة كاملة عند الله فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة طاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله بلام الاختصاص على ما قال الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله بلام الاختصاص على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص هاتين العبادتين بالله فالعقل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع عليها الا الله وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله ثم ان هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين الشيئين الشاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ عن الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم اوجب الله صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على انها عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التنكير في مثل هذا الموضع يدل على تعظيم الحال فكانه قال عشرة واي عشرة عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين عن هذه الآية والحمد لله رب العالمين اما قوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله ذلك اشارة الى ما تقدم واقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي وبدله وابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدي وبدله على المتمتع وانما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك ان عند الشافعي هذا الهدي انما لزم الآفاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج من الميقات فلما احرم من الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل هذا الخلل فجعل مجبورا بالدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده انه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن فعليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعي من وجوه الاول ان قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرم الحجة الثانية قوله تعالى ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدي فاذا خص ايجاب الهدي بالمتمتع الذي يكون آفاقيا لزم القطع بان غير الآفاقي قد يكون ايضا متمتعا الحجة الثالثة ان الله شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة ان كل من كان من اهل الافراد كان من اهل المتعة قياسا على الآفاقي الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرنا حجة ابي حنيفة ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه انه لما لم يجز ان يعود اليه فعوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب للرجحان البتة ومذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تعينت تلك الجملة من سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل ذي طوى [illegible] من اهل [illegible] احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك عن اهل الحرم ايجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل اهل مكة فقيل له فاهل منى قال لا ارى ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس

حاضرو المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من مكة فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وقال ابو حنيفة حاضرو المسجد الحرام هم اهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل المذاهب وظاهر لفظ الآية موافق لمذهب مالك لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال الله سبحانه ان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وهو صلى الله عليه وسلم انما اسري به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الاراقة لا تقع في البيت ولا في المسجد واذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول ان الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما يثبت عند مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا فكان حاضرا والثاني ان العرب تسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل البوادي بادية وبادين ومنه قولهم حاضر طي وكلام الناس في اهل البدو والحضر يراد بها اهل الوبر والمدر المسئلة الثالثة قال الفراء اللام في قوله لمن لم يكن اهله بمعنى على اي ذلك الفرض الذي هو الدم او الصوم لازم على من لم يكن من اهل مكة كقوله عليه السلام اشترطي لهم الولاء اي عليهم المسئلة الرابعة انما ذكر حضور الاهل دون حضور المحرم للحضور لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون المسئلة الخامسة المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان اصل الحرام المنع فالمحروم هو الممنوع من المكاسب والشيء المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع عن فعله قال القفال الحرام والحرم مثل زمان وزمن اما قوله واتقوا الله فقال ابن عباس يريد فيما فرضت عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده وقال ابو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهي مجازاة المسيء على اساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن غب فعلك قوله تعالى الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب فيه مسائل المسئلة الاولى من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد من تأويل وفيه وجوه الاول التقدير اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقولهم البرد شهران اي وقت البرد شهران الثاني التقدير الحج حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر الثالث يمكن تصحيح الآية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل نائم ونهار صائم المسئلة الثانية اجمع المفسرون على ان شوالا وذا القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير ومالك انه بكليته من اشهر الحج وقال ابو حنيفة العشر الاول من ذي الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي التسعة الاول من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك من وجهين الاول انه تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلثة [illegible] يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء ايام الحيض [illegible] وجواز تأخير طواف الزيارة الى اخر الشهر وحجة ابي حنيفة على الاول من وجهين الاول ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما والثاني انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيت سنة كذا وانما رآه في ساعة منها والجواب عن الثاني ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا الاداء واما الذين قالوا ان عشرة ايام من اول ذي الحجة من اشهر الحج فقد تمسكوا فيه من وجهين الاول ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر والثاني ان يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب وبقي ههنا اشكال وهو ان الله تعالى قال يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج ويشكل ايضا بانه روي عن اكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم المرء من دويرة اهله ومن بعدت داره البعيدة لا يمكنه ان يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج غير مقيدة بما ذكرتم والجواب عن الاول ان تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج اشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان النقل لا يعارضه لا سيما اذا كان من الصحابة المسئلة الثالثة قوله معلومات فيه وجوه الاول ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة فاشهر معلومات من شهور السنة وليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا الثاني المراد ان تلك الاشهر كانت معلومة عندهم قبل نزول هذا الشرع وبلغ الشرع لم يأت على خلاف ما عرفوه وانما جاء مقررا له الثاني المراد انها معلومات ببيان الرسول عليه السلام الثالث المراد بها انها موقتة في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها كما يفعله الذين انزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر المسئلة الرابعة قال الشافعي لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحق وقال ابو حنيفة ومالك والثوري يجوز في جميع السنة حجة الشافعي قوله الحج اشهر معلومات واشهر جمع قليل على سبيل التنكير [illegible] فثبت ان المراد اشهر الحج ثلثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلثة اوجه الاول ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلوة والثاني ان الخطبة في صلوة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع في العبادة اولى والثالث ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حجة ابي حنيفة وجهان الاول قوله يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج فثبت انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز ان يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقوف حجا في قوله الحج عرفة [illegible] الحجة الثانية ان الاحرام التزام الحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الآية التي ذكرناها اخص من الآية التي تمسكتم بها وعن الثاني ان الفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء والنذر ليس باداء بل التزام للاداء لا يتصور الا بعقد [illegible] اما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو ايضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت اما قوله فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل المسئلة الاولى معنى فرض في اللغة لزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اي اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدح وفي الوتد وغيره وفرضة القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة النهر الحز الذي يقع فيه ومنه فرض الصلوة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى اوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد ابانه عن غيره والله اذا فرض شيئا ابانه عن غيره ففرض بمعنى اوجب وفرض بمعنى ابان كلاهما يرجع الى اصل واحد المسئلة الثانية اعلم ان في هذه الآية حذفا والتقدير فمن الزم نفسه فيهن الحج فالمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا الا بفعل يفعله فيخرج عن ان يكون حلالا الى ان يحرم عليه الطيب والنساء واللبس والتغطية للرأس والصيد وغير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب بعينه سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولاه لكان لا يحرم فقوله فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو فقال الشافعي ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق الهدي قال القفال في تفسيره ويروى عن جماعة من العلماء ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة او الحج فقد احرم حجة الشافعي وجوه الاول قوله فمن فرض

فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية وسوق الهدي لانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما بحقيقته
ولا بالمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله فلا رفث فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الحج الثانية قوله عليه
السلام وانما لكل امرئ ما نوى الحجة الثالثة القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم وحجة ابي حنيفة وجهان الاول ما روى ابو منصور الماتريدي
في تفسيره عن عائشة انها قالت لا يحرم الا من اهل او لبى الثاني ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيها بنفس النية كالصلوة اما قوله فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم ان الكلام
في الفرق بين القراءتين [illegible] يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الاولى ان كلمة لا [illegible] دليل على [illegible] وسائر احواله
دليل على احوال المسمى [illegible] الماهية [illegible] هذه اللفظة [illegible] الماهية وهي المفهومية
[illegible]
الا واحد [illegible] الحركات [illegible] المسمى [illegible]
احواله [illegible] اللفظ [illegible] الحركات [illegible] المقدمة الثانية اذا قلت
لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما
[illegible] لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين
المقدمتين فالوجه في الفرق بين القراءتين [illegible] اما الذين قرؤا الثلاثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قرؤا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب
فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي
تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة امر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا
على جميع انواع القبح لا جرم خصه في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل
الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال [illegible] قالوا لانه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان
بالنهي والثالث بالنفي **المسألة الثانية** اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم واختلف المفسرون في المراد منه ههنا فقال ابن عباس المراد
منه الجماع واحتج بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فان المراد به الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع والرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها
والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول
وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال اخرون الرفث هو
قول الخنا والفحش وحجة هؤلاء بالخبر واللغة اما الخبر فقوله عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث
ههنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش واما اللغة فانه روي عن ابي عبيدة انه قال الرفث الافحاش في النطق يقال ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من
الكلام واما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون
فالذي عليه المحققون انه محمول على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق تحكم
من غير دليل وهذا متاكد بقوله ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها
الاول المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان واما الخبر فقوله عليه السلام سباب
المسلم فسوق وقتاله كفر والثاني المراد منه الايذاء قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والثالث قال ابن زيد هو الذبح للاصنام
فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الله ولاجل الاصنام قال تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقال او فسقا اهل لغير الله به والرابع قال ابن عمر انه المعاصي
في قتل الصيد وغيره مما نهي عنه المحرم والخامس ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير
الطبري الفسوق هو [illegible] واما الجدال فهو فعال من المجادلة واصله من الجدل الذي هو الفتل يقال زمام مجدول وجديل اي مفتول
والجديل اسم للزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يفتل صاحبه عن رايه وذكر المفسرون وجوها في هذا
الجدال الاول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل والثاني قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا اتم
[illegible] والثالث قال مالك في الموطأ الجدال في الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول
هؤلاء نحن اصوب ويقول هؤلاء نحن اصوب فقال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال
فهذا هو الجدال فيما نرى والرابع قال القاسم بن محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم ويقول بعضهم الحج غدا وذلك انهم امروا بان يجعلوا حساب الشهور
على رؤية الاهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم عيد وآخر يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كانه قيل
قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير حجة والخامس قال القفال ويدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق ذلك عليهم وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها
عمرة فتركوا الجدال حينئذ والسادس قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في ان ايهم المصيب موقف ابراهيم عليه السلام والسابع انهم كانوا يختلفون في السنين
فقيل لهم لا جدال في الحج فان الزمان قد استدار وعاد الى ما كان عليه الحج في عهد ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه السلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق
السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون
خبرا وان يكون نهيا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحد من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي
مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه
لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبرنا بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل اليس ان مع هذه الاشياء
يصح الحج فانه يجب على صاحبه المضي فيه [illegible] لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد في الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين
الحج الذي امر الله به ابتداء وذلك الحج الصحيح لا يبقى مع هذه الاشياء بل يجب قضاؤه والحج الفاسد الذي يجب عليه المضي فيه شيء آخر سوى تلك الحجة
التي امر الله بها اولا واما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر انه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر
وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه اما اذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش

وان يراد

١٨٠

وان يراد بالفسق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه تكون
هذه الآية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات **المسألة الثالثة** الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة
لا ازيد ولا انقص هي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى اربعة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية
وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاث اعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية
وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب التمرد والتغضب وقوله ولا جدال اشارة الى القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه
واسمائه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج اي فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده [illegible] هي المقصد الاقصى من هذه الآيات
فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها وبالله التوفيق في كل الامور **المسألة الرابعة** من الناس من احتج بهذه الآية على ان الجدال في الدين محرم بوجوه الاول انه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا
يقتضي نفي جميع انواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان اولى
بالترغيب فيه الثاني قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من اهل الجدل وذلك يدل على ان الجدل مذموم الثالث قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا
نهى عن المنازعة واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدل في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم
قالوا لنوح يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير اصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم
على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله اما قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله ففيه
[illegible] ان يفعلوا ما هو خير وطاعة فقال [illegible] ولا جدال في الحج
[illegible]
[illegible]
فكيف في العقبى وثانيها ان المفسرين قالوا في تفسير قوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها معناه اني لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية كانه
قيل [illegible] فان امكن ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها ان السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تحملته من
انواع المشقة في خدمتي فانا عالم به [illegible] بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب [illegible] بالعقاب الشديد
[illegible]
[illegible]
درجات العبادة [illegible]
[illegible]
الرفث والفسوق والجدال [illegible] اما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان [illegible]
[illegible] سفر الى الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب
والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه الاول ان زاد الدنيا يخلصك عن عذاب
موهوم وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب متيقن وثانيها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم وثالثها ان زاد الدنيا يوصلك
الى لذات ممزوجة بالآلام [illegible] وزاد الآخرة [illegible] ورابعها ان زاد الدنيا [illegible]
[illegible] فثبت ان خير الزاد
التقوى فاشتغلوا بتقوى الله يا اولي الالباب يعني ان كنتم من ارباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم لبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع
وقال الاعشى اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا ندمت على ان لا تكون كمثله وانك لم ترصد كما كان ارصدا والقول
الثاني ان هذه الآية نزلت في ناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسالون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فامرهم الله ان يتزودوا
فقال وتزودوا ما تتبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وانفسكم عن الظلم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المراد وتزودوا [illegible] فان خير الزاد التقوى اما قوله تعالى واتقون يا اولي الالباب ففيه مسائل **المسألة الاولى** [illegible]
[illegible] **المسألة الثانية** [illegible] اما قوله يا اولي
الالباب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قوله تعالى ليس عليكم جناح ان
تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين فيه مسائل **المسألة الاولى** [illegible]
[illegible] **المسألة [illegible]** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ابراهيم عليه السلام فى مرحاسنه وسايرها ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات فاذا وقفوا وقاموا منها انه الله يشرف فيهل الحاج بالمغفرة والرحمة والقول الثانى فى
اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا فى عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة
ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا فقال الله الآن عرفتما انفسكما والقول الثالث انه من العرف وهو الرائحة
الطيبة قال الله ويدخلهم الجنة عرفها لهم اى طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا بعرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون عند الله
رائحة طيبة قال النبى عليه السلام خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك [illegible] الثالث يوم [illegible] الرابع يوم [illegible]

[illegible]

نعم وفي الرخصتين فأمره بأن يفيض من عرفات بعد غروب الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية دالة على ذلك بل السنة دلت على هذه الأحكام المسألة السادسة تفسير الآية دلت على أن الحصول بعرفة واجب في الحج وقال بعض العلماء إن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الإفاضة من عرفات [illegible] من عرفات مشروط بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج فإذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات إلا أن كل ما ذكرناه [illegible] عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء إلى أن الآية دالة على أن الوقوف شرط ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب إلا أنه إن فاته فإن الوقوف بجمع يقوم مقامه [illegible] والتقدير أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف بعرفة المسألة السابعة قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فأما الوقوف هناك فمسنون ونقل عن علقمة والنخعي أنهما قالا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة واحتجا بقوله تعالى فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وقال العلماء إن الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وإنما وجب بإشارة الآية وبالسنة [illegible] وقال جمهور الفقهاء إنه ليس بركن واحتجوا بقوله عليه السلام الحج عرفة فمن فاته عرفة فقد فاته الحج وقالوا في الآية إشارة إلى ما قلنا لأن الله قال فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم أن الوقوف بالمشعر الحرام تبع لا أصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال فإذا أفضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات المسألة الثامنة المشعر المعلم وأصله من قولك شعرت بالشيء إذا علمته وقولهم ليت شعري ما فعل فلان أي ليت علمي بلغه وأحاط به وشعار الشيء أعلامه فسمى الله ذلك الموضع بالمشعر الحرام لأنه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام المزدلفة وسماها الله بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت بها والدعاء عندها هكذا قال الواحدي في البسيط وقال صاحب الكشاف الأصح أنه قزح وهو آخر حد من المزدلفة والأول أقرب لأن الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الإفاضة من عرفات وما ذاك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة المسألة التاسعة اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال الله تعالى أقم الصلاة لذكري والدليل أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب والذي يجب إلا هذا عند الجمهور وقال المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون أما قوله واذكروه كما هداكم ففيه سؤالات السؤال الأول ما الفائدة في قوله اذكروا الله عند المشعر الحرام ثم قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرير والجواب من وجوه أحدها أن مذهبنا أن أسماء الله توقيفية لا قياسية فقوله أولا فاذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر لنا بأن نذكره بالأسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا بأن نذكره بها لا بالأسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس وثانيها أنه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم أي وافعلوا ما أمرتكم به من الذكر كما هداكم [illegible]

[illegible] نحو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود إن الناس قد جمعوا لكم يعني أبا سفيان [illegible] وقوله إنا أنزلناه في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال وهو أن يكون قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس عبارة عن تقادم الإفاضة من عرفات وأنه هو الأمر القديم وما سواه مبتدع محدث كما يقال هذا ما فعله الناس قديما وهذا الوجه في تقرير هذا القول المراد من هذه الآية الإفاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك أن المراد من هذه الآية الإفاضة من مزدلفة إلى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس المراد بالناس إبراهيم وإسماعيل وأتباعهما وذلك أنه كانت طريقتهم الإفاضة من مزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه السلام والعرب الذين كانوا وقفوا بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فأمر الله بأن تكون إفاضتهم من مزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه إفاضة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام واعلم أن على كلا هذين القولين إشكالا أما الإشكال على القول الأول فهو أن قوله تعالى ثم أفيضوا يقتضي ظاهره أن هذه الإفاضة غير ما دل عليه قوله فإذا أفضتم من عرفات لأن العطف وكلمة ثم فإنهما توجبان الترتيب فلو كان المراد من هذه الآية الإفاضة من عرفات مع أنه معطوف على قوله فإذا أفضتم من عرفات كان هذا عطفا للشيء على نفسه وأنه غير جائز ولأنه يصير تقدير الآية فإذا أفضتم من عرفات فأفيضوا من عرفات وإنه غير جائز فإن قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متعلقة بما قبلها والتقدير [illegible] ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم فاذكروا الله [illegible] وعلى هذا التقدير يصح [illegible] فإذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام ما ذكرتم فأي حاجة بنا إلى التزامه [illegible] وأما الإشكال على القول الثاني فهو أن هذا القول لا يتم إلا إذا حملنا لفظ الناس في قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس على إبراهيم وإسماعيل وذلك غير جائز [illegible] أجاب القائلون بالقول الأول عن ذلك السؤال بأن ثم ههنا على مثال ما في قوله ثم كان من الذين آمنوا أي كان مع هذا من الذين آمنوا [illegible] ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا ثم قد أعطيتك أمس كذا وفائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر المخبر عنه وأجاب القائلون بالقول الثاني بأن الترتيب الزماني والمكاني [illegible] أما قوله من حيث أفاض الناس ففيه قولان أحدهما أن المراد بالناس [illegible] بعرفات [illegible] إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وأتباعهما وفيه قول ثالث حكاه الزهري أن الناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من حيث أفاض الناسي وقال هو آدم نسي ما عهد إليه ويجوز أن يسمى الناسي بكسر السين اكتفاء من الياء بالكسرة [illegible] أما قوله واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم أن لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله لا المنافع العاجلة [illegible] فأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب فإن قيل كيف أمر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج إلى الاستغفار والجواب أنه إن كان مذنبا فالاستغفار واجب وإن لم يذنب إلا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير في أداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات فيجب عليه الاستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز وإن قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن أين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف في أعماله كلها طول عمره إلا أن يقدر فيه ذلك فالاستغفار أيضا واجب وذلك لأن طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه السلام إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة أما قوله إن الله غفور رحيم [illegible] الرحيم ثم في الآية مسائل المسألة الأولى هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب لأنه لما أمر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على أنه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه المسألة الثانية اختلف أهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الآية فقال قائلون إنها عند الدفع من عرفات إلى جمع وقال آخرون إنها عند الدفع من جمع إلى منى وهذا الاختلاف فرع على ما ذكرناه من أن قوله ثم أفيضوا على أي الأمرين يحمل قال القفال ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال أيها الناس إن الله عز وجل تطول عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله فقال أصحابه يا رسول الله أفضت بنا بالأمس كئيبا حزينا وأفضت بنا اليوم مسرورا فقال عليه السلام إني سألت ربي عز وجل بالأمس شيئا لم يجد لي به سألته التبعات فأبى علي فلما كان اليوم أتاني جبريل عليه السلام فقال إن ربك يقرئك السلام ويقول التبعات ضمنت عوضها من عندي [illegible] يا أرحم الراحمين

قوله تعالى فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب فيه مسائل المسألة الأولى حكى ابن عباس أن العرب كانت عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق تقف بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الأشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما أنعم الله عليهم بالإسلام أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم لا لآبائهم وفي القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصواء يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وتفاخرها بآبائها إنما الناس رجلان بر تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله ثم تلا يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم وعن السدي أن العرب بمنى بعد فراغ الحج كان أحدهم يقول اللهم إن أبي كان عظيم الجفنة عظيم القبة كثير المال فأعطني مثل ما أعطيته فنزلت هذه الآية المسألة الثانية اعلم أن القضاء إذا علق بفعل النفس فالمراد به الإتمام والفراغ وإذا علق بفعل الغير فالمراد به الإلزام نظير الأول قوله فقضاهن سبع سماوات فإذا قضيتم الصلاة قال عليه السلام فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا [illegible] نظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك [illegible] في الإعلام فالمراد منه ذلك كقوله وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب يعني أعلمناهم وإذا ثبت هذا فقوله فإذا قضيتم مناسككم لا يحتمل إلا الفراغ من جميع [illegible] وقال بعضهم يحتمل أن يكون المراد [illegible] ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي وبيانه قوله فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لأنا بينا أن قوله فإذا قضيتم مشعر بالإتمام والفراغ من الكل [illegible] وقول القائل إذا حججت فقف بعرفات لا يراد منه هناك إلا الدخول في الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا الفراغ من الحج المسألة الثالثة المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك أي فإذا قضيتم عباداتكم التي أمرتم بها في الحج وإن جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادات كان التقدير فإذا قضيتم أعمال المناسك فيكون من باب حذف المضاف إذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به في الحج من العبادات [illegible] المناسك هو إراقة الدماء المسألة الرابعة الفاء في قوله فاذكروا الله يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في أن هذا الذكر ما هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلوات في أيام النحر والتشريق على حسب اختلافهم في وقته [illegible] بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص إلا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء لأنه تعالى لو لم ينه عن ذلك بأن قال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكأنه تعالى قال فإذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج ومناسكه فتوفروا على ذكر الله وذكر الآباء ومنهم من قال المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الإقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لأن من تحمل مفارقة الأهل والوطن طلبا لإنفاق الأموال [illegible]

والتزام المشاق فسعى في تحقيقه بعد الفراغ منها بان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله [illegible] بعد الفراغ من
الصلوة بالادعية الكثيرة [illegible] بهذه المناسك [illegible] النفس ومحو آثارها وآثار الطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا
بالذات بل المقصود منه ان تزول النقوش الباطلة عن لوح النفس حتى يتجلى فيها نور جلال الله [illegible] فاذا قضيتم مناسككم وازلتم آثار البشرية
[illegible] فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفي [illegible]
[illegible] اما قوله كذكركم آباءكم ففيه [illegible]
[illegible]

[illegible]

العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله لتنوير القلب بتجلي نور جلال الله ثم بعد الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين الله ان الذين يدعون الله فريقان احدهما الذين يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا في ان هذا القسم [illegible] والاكثرون على انه غير مشروع [illegible] لان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة وروى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد اجهده المرض فقال ما كنت تدعو الله به قال كنت اقول اللهم ما كنت معاقبي به في الآخرة فعجله في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار [illegible] واعلم [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

[illegible]

المسألة الثالثة [illegible] قوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة [illegible] واعلم ان [illegible]

[illegible]

١٨٣

[illegible] ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار [illegible]

[illegible]

[illegible] ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار [illegible]

[illegible] واعلم [illegible]

[illegible]

المسألة الاولى [illegible]

[illegible] اما قوله [illegible] لهم نصيب مما كسبوا [illegible]

[illegible] اما قوله والله سريع الحساب ففيه مسائل المسألة الاولى [illegible] قال ابن السكيت [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

[illegible]

المسألة الثالثة [illegible] سريع الحساب [illegible]

[illegible]

قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون [illegible] اعلم انه تعالى [illegible]

ومن تأخر فلا اثم عليه ع

والقول الثاني الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو اشد المخاصمين خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت في الاخنس بن شريق
على ما شرحناه وفيه نزل ايضا قوله ويل لكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد الد الخصام معناه ظالم
لا يستقيم وقال السدي اعوج الخصام وقال قتادة الد الخصام معناه انه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل المسألة الثانية تمسك
المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم لما جاز ذلك

بل مدح في الاقامة على النفاق ومن قال بعدم التأويل احتج على صحته بان هذه الاية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ثم وصف
المنافق بما ذكر فلما فرغ من ذلك دعاهم الى الايمان بالقلب وترك النفاق وثانيها روي ان هذه الاية نزلت في طائفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك لانهم حين
آمنوا بالنبي عليه السلام اقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ان ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها
حذرا فكره الله ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة اي في شرائع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشيء من احكام التوراة لانه ثبت انها صارت منسوخة بل ينبغي ان تكون كل الاحكام تبعا للاسلام
وقوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي في التمسك باحكام التوراة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في
جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون هذا الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا ايها الذين آمنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم
اي اكملوا طاعتكم لله في الايمان وذلك بان تؤمنوا بجميع انبيائه وكتبه فادخلوا بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسين الثبوت
على الاقتصار على دين التوراة بسبب ان الدين المتفق عليه هو هذا بسبب ما في التوراة من التمسك بالسبت واحوال الدين فالمراد من خطوات الشيطان
الشبهات التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة ورابعها ان هذا الخطاب وقع على المسلمين يا ايها الذين آمنوا بالالسنة ادخلوا بالقلوب في السلم كافة اي دوموا على
الاسلام فيما تستأنفونه من ايامكم ولا تخرجوا عنه ولا عن شيء من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغواية ومن قال
بهذا التأويل قال هذا الوجه يشاكل ما قبل هذه الاية وما بعدها اما ما قبلها فهو انه ذكر اولئك صفة ذلك المنافق في قوله ومن الناس من يشري نفسه فانا ذكرنا هناك
ان المراد منه انقياد المسلمين بحكاية الله تعالى فدوموا على الاسلام ولا تتبعوا الشبهات التي يذكرها المنافقون واما ما بعدها فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان
يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر فلا يرجعون عنه الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام
والملائكة فان قيل الموصوف بالشيء كيف يقال له ادخل فيه قلنا المراد ادخلوا في المستقبل وداوموا عليه
ان يوجدوا الدخول فيها في المستقبل حالا بعد حال اذ كانوا فيها في الحال فان الوقت الثاني غير الوقت الاول
في الزمان فيصح ان يخاطبوا بذلك وخامسها ان يكون السلم المذكور في الاية بمعنى الصلح وترك المنازعة والمحاربة والتقدير يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم اي كونوا موافقين
مجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا ف
تفشلوا وتذهب ريحكم وقوله يا ايها الذين آمنوا اصبروا وقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا
الرجوع في التأويل ذكرها الجمهور قوله يا ايها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في
السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب لان المعصية مخالفة لله فصح ان يسمى تركها بالسلم ثم فيه وجوه احدها ان يكون المراد بالسلم
بالطاعات وترك المحظورات وثانيها ان يكون المراد بالسلم الرضا بقضاء الله
بقضاء الله في جميع ما ورد عليه وفي الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم وثالثها ان يكون المراد
ترك الانتقام كما في قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا هو الكلام في وجوه تأويلات هذه الاية
المسألة الرابعة قال القفال قوله كافة يصلح ان يرجع الى المأمورين بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رأيت القوم
كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام كله اي ادخلوا في اقسام الاسلام كلها ولا تدعوا شيئا منها وهذا اليق بظاهر التفسير لانهم امروا بالقيام
بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء اي منعته ويقال كفة القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانها
يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف اي كف بصره ثم صارت الكافة اسما للجملة الجامعة وذلك لانها تمنع من التفرق
فقوله ادخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في شرائع الاسلام بحيث لا يشذ عن شرائعه شيء
لا يخرج منه اما قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى لا تطيعوه وهو معروف في الكلام ان يقال فلان يتبع خطوات فلان اذا اقتدى به ولا فرق بين ذلك وبين
خطوة خطوات جمع خطوة اما قوله انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وقوله الكتاب يدل على صحة ذلك
المعنى قوله حم والكتاب المبين ولا معنى لكونه مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بكونه مبينا مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا انه تعالى بين
عداوته لآدم ونسله ولذلك صح ان يقال انه عدو مبين وان لم يشاهد كما ان الرجل اذا عرف عداوة رجل في بلد بعيد فقد يصح ان يقال انه ظاهر العداوة
مبين لكنه لم تشاهده وقال ابو مسلم الاصل في الابانة القطع فانه يقطع بعض الاعمال عن بعض
وصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه يقصد
ايصال الآلام والمكاره الينا في الحال او بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل لانا لا نرى الامراض والاسقام منه
ليس كذلك وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو والجواب انه عدو من الوجهين اما من حيث انه يحاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا
انه ممنوع منه واما من حيث انه يدعو الى الكفر فظاهر لانه يلقي الشبهات
كان ذلك سببا لوقوع الانسان في الباطل فيه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات العداوة قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله
عزيز حكيم في الاية مسائل المسألة الاولى قرأ ابو السماك فان زللتم بكسر اللام وهما لغتان نحو ضللت وضللت المسألة الثانية يقال زل يزل زللا وزلولا ومزلا
اذا دحضت قدمه ويقال للخطأ زلة لانه زل عن الصواب ويسمى الذنب زلة فقوله فان زللتم اي
اخطأتم الحق وتعديتموه واما سبب نزول هذه الاية فقد تقدم في قوله ادخلوا في السلم كافة من قال الخطاب للمنافقين فكذا هنا ومن قال انه لاهل الكتاب
فكذا هنا قال ابن عباس فان زللتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا
ان الله عزيز بالنقمة حكيم في كل افعاله فلما نزلت قالوا لئن كان كما يخبر فانزل الله يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله
المسألة الثالثة قوله فان زللتم فيه دلالة على ان المعاصي انما تحسن المؤاخذة بها بعد ان يكون عالما بعواقب الامور
لله تعالى في ذلك المسألة الرابعة قوله فان زللتم يعني ان خرجتم من الطريق الذي امرتم به
الكبائر والصغائر
لا المسألة الخامسة قوله

من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية اما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها
مثل العلم بحدوث العالم وافتقاره الى الصانع وكون الصانع عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجز والسحر
والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية واما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والسنة فكل هذه البينات داخلة في الاية من حيث ان عذر المكلف
لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات المسألة السادسة قال القاضي دلت الاية على ان المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط
مجيء البينات وحصولها فبان لا يجوز ان يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل اصلا اولى لان الاله لا ينتفع بها الا بالقدرة ونحن ننتفع بالقدرة مع
فقد الدلائل وقال ايضا دلت الاية على ان المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الاية على ان التمكن من النظر والاستدلال يكفي في لزوم التكاليف
فيبطل بذلك قول من زعم انه لا حجة لله على من لم يعلم ولم يعرف اما قوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل المسألة الاولى لقائل ان يقول ان قوله فان زللتم من بعد
ما جاءتكم البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يليق بالعقل ان قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد فالجواب ان العزيز هو من لا يمتنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال
القدرة وقد ثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الاية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله قادر عليكم لا
يمنعه عنكم مانع وهذا نهاية ما في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وانت تعلم
قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل هذه الاية مشتملة على الوعيد فهل هي مشتملة على الوعد قلنا نعم من حيث انه
اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا اليق
بالحكمة واقرب الى الرحمة المسألة الثانية احتج من قال انه لا يجب شيء قبل الشرع بهذه الاية قال لانه تعالى انما اثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع
فيتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم يحصل كل البينات فوجب ان لا يحصل الوعيد فوجب ان لا يتقرر الوجوب قبل الشرع
المسألة الثالثة قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه واراده كان
سفيها والحكيم اجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فمعنى كونه تعالى حكيما انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء مريدا لها لان
ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فان قالوا لو كان كذلك لكان اذا امر بما علم انه لا يقع فقد امر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر لا ينفك عن
الارادة وليس الامر كذلك وهذا بحث تام فان قالوا لو لم يكن كذلك لوقع التكليف بما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز المسألة الرابعة حكي ان قارئا قرأ غفور رحيم فسمعه اعرابي فقال ان
كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه والله اعلم قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر
والى الله ترجع الامور اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى الكلام مستقصى في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واجمعوا على انه
ههنا بمعنى الانتظار وقال الله فناظرة بم يرجع المرسلون والمراد من قوله هل ينظرون هل ينتظرون المسألة الثانية احتج جمهور من العلماء على انه تعالى منزه
عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه الاول ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث
فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل ان يكون كذلك الثاني ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان
الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون احد جانبيه
مغايرا للاخر فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل
مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق
بالعدم والاله القديم يمتنع ان يكون كذلك الثالث ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان
يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه او انقص منه فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان
فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع ان يكون كذلك الرابع انا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب
ان يكون الها قديما ازليا فحينئذ لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الشمس عيبها المانع من القول بالهيتها
سوى انها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجيء والذهاب على الاله فلم لا يحكم بالهية الشمس وما الذي اوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم انه
الاله الخامس ان الله حكى عن الخليل صلوات الله على نبينا وعليه انه طعن في الهية الكوكب والقمر والشمس بقوله لا احب الآفلين ولا معنى للافول الا الغيبة و
الحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الاله فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله في تصديقه الخليل في ذلك السادس ان فرعون لما سأل موسى
عليه السلام فقال وما رب العالمين فطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر
الصورة والقدر والشكل فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات والارض وما بينهما ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلا
وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام في ذلك الجواب وتصديق فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزه
عن ان يكون شكلا وجسما او يكون في مكان ومن هو ان يصح عليه المجيء والذهاب السابع انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب
الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان الله احدا امتنع ان يكون جسما او متحيزا واذا لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب الثامن قال الله هل تعلم له سميا اي شبيها
ولو كان جسما لكان مشبها للاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة
في الذات وايضا قال الله ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام وتماميا لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية فعند ذلك
لا يخلو اما ان يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة او لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به المباينة فهو من كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة
وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات لا صفة وان قلنا ان تلك الذات
المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسما غير موصوف بكونه جسما فحينئذ يكون ذاته تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما
واما ان قيل ان ذاته تعالى بعد كان جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصيته فحينئذ يكون مثلا لها فكل ما صح عليها صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام
محدثة وجب في ذاته ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وانه لا يصح المجيء والذهاب عليه واذا ثبت هذا فنقول اختلف اهل الكلام في قوله
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها الاول وهو مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدليل القاطع ان المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا انه ليس
مراد الله من هذه الاية هو المجيء والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء آخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الاية على سبيل
التفصيل الى الله وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على اربعة اوجه وجه لا يعذر احد بجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه
من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهو قول مستقصى في تفسير قوله الم التأويل الثاني وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل

في تحقيق معنى قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله

على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها الاول المراد هل ينظرون الا ان يأتيهم آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته ومما يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر فحوى [illegible] ثم انه ذكر بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله واعلموا ان بتقدير ان يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد بل الوعيد فكان المراد من الآية التهديد وجب ان يضمر في الآية الهيبة والقهر والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية الوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان يأتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قالوا في قوله ان الذين يحاربون الله ورسوله والمراد يحاربون اولياءه وقال واسأل القرية والمراد واسأل اهل القرية فكذا قوله او يأتي ربك المراد يأتيهم امر الله وقوله وجاء ربك اي وجاء امر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لا انه تولى ذلك الفعل بنفسه ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان الاول ان قوله ههنا يأتيهم [illegible] وقوله وجاء ربك انما حصل عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض والثاني انه تعالى قال بعده وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد ان يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه من ان قوله يأتيهم الله اي يأتيهم امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة اصوات فيكون اعراضا فالاتيان عليها ايضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشأن والطريق قال الله وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فيحمل الامر على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال وظهور الآيات المهيبة هذا هو التأويل الاول الذي ذكرناه ولما حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان مناديا ينادي يوم القيمة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذلك هو اتيانهم الامر وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد والثاني ان يكون المراد من اتيان امر الله في ظلل من الغمام حصول اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعلها امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب الوجه الثالث في التأويل ان المعنى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بما وعد من الحساب والعذاب فحذف ما يأتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان اسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين والمعنى اتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذا قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب كالتفسير لقوله فاتى الله بنيانهم ويقال في العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور الوجه الرابع في التأويل ان يكون في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة الوجه الخامس في تأويل الآية تصوير عظمة يوم القيمة وهولها وشدتها وذكر ان جميع المذنبين اذا حضروا للقضاء والحكم وكان القاضي فيها السلطان الاعظم اعظم السلاطين قهرا واكثرهم هيبة فهؤلاء المذنبين لا وقت عليهم اشد من وقت حضور الفصل فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير قبضة وطي ويمين وانما هو تصوير لعظمة شأنه وتمثيل [illegible] الوجه السادس [illegible] ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزلت في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن اليهود لم يمتنع اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى وكانوا يقولون انه تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمن محمد عليه السلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالآية تدل على انهم لا ينتظرون الا ان يأتيهم الله وليس في الآية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله وقضي الامر قلنا [illegible] التهديد [illegible] الامر [illegible] اما قوله والملائكة ففيه [illegible] الملائكة فانها [illegible] وقرأ [illegible] هل ينظرون الا ان يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام [illegible] مستنكر اما قوله في ظلل من الغمام فالظلل جمع ظلة وهي ما اظلك [illegible] عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل [illegible] يكون جمع ظل [illegible] اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا ان يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل لم يأتيهم العذاب في الغمام قلنا لان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير [illegible] في كتاب [illegible] وثانيها ان نزول الغمام علامة لظهور الاهوال في القيمة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا [illegible] غير محصور اما قوله والملائكة فهو عطف [illegible] اما قوله وقضي الامر ففيه مسائل المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية قوله وقضي الامر [illegible] موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن خصوصا في امور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضي قال الله تعالى واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس [illegible] والسبب في اختيار هذا المجاز امران احدهما التنبيه على قرب امر الآخرة فكأنها قد اتت ووقعت [illegible] والثاني المبالغة في تأكيد [illegible] المسألة الثالثة [illegible] هو فصل القضاء [illegible]

دفعة من غير توقف فانه ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع المسألة الرابعة قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة اما قوله والى الله ترجع الامور ففيه مسائل المسألة الاولى ان المجسمة تمسكوا بهذه الآية في انتهاء الغاية وذلك يقتضي ان يكون الله في مكان ينتهي اليه يوم القيمة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من الامور من خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواه [illegible] ونظيره قوله ان الى ربك المنتهى [illegible] المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته اي رددته قال الله ولئن رجعت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رددت الى ربي وقال فان رجعك الله [illegible] وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع بفتح التاء اي تصير كقوله الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم [illegible] قوله تعالى سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب في الآية مسائل المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية [illegible] المسألة الثالثة [illegible] المسألة الرابعة قوله من آية بينة فيه قولان احدهما المراد معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى [illegible] اما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته ففيه مسائل المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية [illegible] المسألة الثالثة [illegible] اما قوله تعالى فان الله شديد العقاب [illegible] قوله تعالى زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة والله يرزق من يشاء بغير حساب اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلائل [illegible] في الآية مسائل المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها فالرواية الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الآية في ابي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على انواع البلاء مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة والرواية الثانية نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم واموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المؤمنين وفقراء المهاجرين [illegible] المسألة الثالثة اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها احدها قال الجبائي المزين [illegible] لانهم [illegible] في الدنيا [illegible] الآخرة [illegible] فلا تغضضن [illegible] ان الله زين [illegible] صادقا في ذكر التزيين وكاذبا فان كان صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا [illegible] مصيبا [illegible] في ذكر التزيين

ادى الى الزيغ ... بقوله والحجر وهذا ايضا كفر قال الفضيح ان المراد في الاية ان الذين هم الشياطين وهذا تمام كلام الجبائي واقول هذا ضعيف لان قوله ربنا
الذين يكفر وانا يتنافى جميع الكفار فهذا يقتضي ان يكون جميع الكفار مرتين ولان تجميع الكفار لا يريدون ان يكونوا معذبين ليهم لا ان يقال ان كل احد منهم
يريد الاخر ويحبه وقد اثبتنا ان الذين يدعوا الى الكفر جميع الكفار لا يريدوا ان يكونوا معذبين لهم فبطل قوله ان الذين هم غلاة الجن والانس وثانيها لان هؤلاء
الغواة داخلون في الكفار وقد بينا ان الذين لا يريدون ان يكونوا غيرهم فثبت ان هذا التاويل ضعيف واما قوله المراد من الشيء وهو الحجر عن جنسه فهذا باطل
المراد بالشيء ثم يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفة قائمة بالشيء باعتبار ما يكون الشيء متزينا ... التقدير يسقط كلامه ثم لئن سلمنا ان المراد من
الشيء هو الحجر عن جنسه فلم لا يجوز ان يقال ان الله اخرج عن جنسه والمراد منه انه اخرج عنا فيها من اللذات والراحات والطيبات والاختيار وغير ذلك ليس بكذب والتصديق
به ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية ثم التاويل الثاني قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب تقول ... لا يعدن فيها يرتفع
يذهب بكذا ويريد انه ذاهب به وهو معنى قوله في الاية ... فذكر ذكره بقوله يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم
فاضاف ذلك اليها لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك ان يجعل الشيء على الفعل ... في الحقيقة هو الله ... ان هذا ضعيف ولهذا كان
قوله زين يقتضي ان يكون مزينا زينه والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن ... التاويل الثالث ان هذا المزين هو الله ويدل على صحة هذا التاويل وجهان الاول قراءة من
قرا زين للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل والثاني قوله انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا ثم القائلون بهذا التاويل ذكروا وجوها
الاول انه لا يمتنع ان يكون الله هو المزين لهم بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله زين للناس حب الشهوات
الى قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال ايضا المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا وقالوا فهذه
الايات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جعل دار الدنيا دار ابتلاء وامتحان وركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب
الذي يميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام والثاني ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم
في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد
وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فقد وقع المحدث لا عن محدث ثم ان التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر
والمعصية على جانب الايمان والطاعة او ما يرجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها فهذا يمنع كونه مزينا في قلبه والنص
دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فحينئذ زال الاختيار لان حال الاستواء
لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة احد الطرفين مرجوحا كان اولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج
عن النقيضين فهذا توجيه السؤال وهو لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة الوجه الثالث في تقرير هذا التاويل ان المراد ان الله زين لهم الحيوة
الدنيا لما كان مباحا دون محظور وعلى هذا يسقط ... وهذا ايضا ضعيف وذلك ان الله خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص بالكفار فيمتنع
ان يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وايضا فالمؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الاخرة فهو وان كثر ماله
وجاهه فعيشه مكدر منغص واكثر غرضه من الاخرة وانما ... الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكفار فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على قلبه لاعتقاده
انها الكل المقصود من غيرها واذا كان هذا هو الصحيح ان ليس المراد من الاية تزيين المباحات وبينا ان الله اتبع ذلك الاية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا
يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة وذلك يدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات واحتج اصحابنا
فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة تلك الافعال ... الاحوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا الله تعالى وعلى
هذا الوجه ظهر المراد من الاية اما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا ففيه بحث في كيفية تلك السخرية وجوه من الروايات قال الواحدي قوله ويسخرون مستأنف
غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي وذكر ان الله اخبر عنهم بزين وهو ماض ثم اخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من
الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها وشهواتها وتحملوا المشاق والمتاعب لطلب الاخرة
مع ان القول بالاخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة اما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت هذه السخرية
منقلبة عليهم لان من اعرض عن الملك الابدي بسبب لذات حقيرة في ايام معدودة لم يجد في الخلق احدا اولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين
الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة هو الحزم على التقديرات فانه ان بطل القول بالاخرة لم يكن الفائت الا لذات حقيرة في ايام معدودة وان صح
القول بالاخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة امرا متعينا فثبت ان تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية اليهم اولى اما قوله تعالى والذين
اتقوا فوقهم يوم القيمة ففيه سؤالات السؤال الاول لم قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا فوقهم والجواب ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن
المتقي وليكون بعثا للمؤمن على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه الفوقية والجواب فيه وجوه احدها ان يكون المراد الفوقية بالمكان لان المؤمنين
يكونون في عليين من السماء والكافرون في سجين من الارض وثانيها ان المراد الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا
كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون احدهما ازيد حالا في تلك الكرامة من الاخر والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوق الكافر في الكرامة قلنا
المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الاخرة ينقلب الامر فالله يعطي المؤمنين من سعادات الاخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة
للكافرين وثالثها ان يكون المراد انهم فوقهم بالحجة يوم القيمة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد
توفيق الله واما يوم القيمة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم
الذين آمنوا من الكفار يضحكون ورابعها ان سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيمة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهي مع بطلانها
منقضية وسخرية المؤمن بالكافر في الاخرة حقة ومع حقيتها باقية دائمة السؤال الثالث هل تدل الاية على القطع بوعيد الفساق فان قلنا انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه
الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب ان لا يحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل لهم هذه الفوقية كانوا من اصحاب النار والجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون قويا
في الدلالة ... اما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الاخرة من الثواب ويحتمل ان يكون
المراد منه ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الاخرة احتمل وجوها احدها انه يرزق من يشاء في الاخرة وهم المؤمنون بغير حساب اي رزقا
واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان خارجا
عن الحساب وثانيها ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل بلا حساب وثالثها انه لا يخاف
نفادها عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به والله لا يحتاج الى

[illegible]
ذلك العطاء ... بغير حساب قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث
الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله
الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اعلم انه تعالى بين في الاية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الاية
ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصلا في الازمنة المتقادمة لان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع
في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الاية مسائل المسالة الاولى قال القفال الامة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ماخوذ من
الايتمام المسالة الثانية دلت الاية على ان الناس كانوا امة واحدة ولكنها ما دلت على انهم كانوا امة واحدة في الحق او في الباطل واختلف المفسرون فيه على قولين الاول
انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق وهذا قول اكثر المحققين ويدل عليه وجوه احدها ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله في الاية فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف ويتاكد هذا بقوله تعالى وما كان
الناس الا امة واحدة فاختلفوا ويتاكد ايضا بما نقل عن ابن مسعود انه قرا كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه
اذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين يقتضي ان يكون بعثهم بعد الاختلاف فلو كانوا قبل ذلك امة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف
اولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان يبعثوا حين ما كان الكل مبطلين مصرين على الكفر كان اولى وهذا الوجه الذي
ذكره القفال حسن في هذا الموضع وثانيها انه تعالى حكم بان الناس كانوا امة واحدة ثم اوردها فيه فاختلفوا ... الدليل عليه ويحتمل قراءة ابن مسعود
ثم قال تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر ان المراد من هذا الاختلاف هو ذلك الاختلاف الذي سبق ذكره في قوله
كان الناس امة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق الا بالمذهب الباطل فدلت الاية على ان حصول المذهب الباطل
انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على ان الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة
في دين الحق لا في دين الباطل وثالثها ان آدم عليه السلام لما بعثه الله الى اولاده كان الكل مسلمين مطيعين لله ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى
ان قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا ثابت بالنقل المتواتر والاية منطبقة عليه لان الناس وهم آدم واولاده من الذكور والاناث كانوا امة واحدة
على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله عن ابني آدم اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر وما كان ذلك القتل والكفر بالله الا بسبب البغي
والحسد وهو المراد بالاية ورابعها انه لما غرق اهل الارض في زمان الطوفان لم يبق الا اهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف
ثبوتها بالدلائل القطعية والنقل المتواتر ثم انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت ان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ... الدلائل انهم
كانوا مطبقين على الكفر والباطل فاذا امكن ان يحمل اللفظ على ما ثبت بالدلائل لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل وخامسها ان الدين الحق لا سبيل اليه الا
بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات ليتوصل منها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات اخرى ولزم الدور او التسلسل وهما باطلان فوجب
انتهاء النظريات بالاخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه الى ترتيب يعلم صحته بضرورة العقل
واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بان العقل السليم لو خلي وطبعه لم يعرض له سبب من خارج فاما عرض سبب خارجي
فهناك يحصل الغلط فثبت ان ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطا وما بالذات اقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق ويجب ايضا ان يكون اقدم بحسب الزمان
فثبت ان الاولى ان يقال ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول والفاظ القرآن مطابقة له فوجب المصير
اليه فان قيل فالمراد من قوله تعالى ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم ومما يدل عليه قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة وانه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب
خارجية وهي سعي الابوين في ذلك وحصول الاغراض الكثيرة من البغي والحسد وسادسها ان الله لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا امة واحدة على الدين
الحق وهذا القول مروي عن ابي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان للمتكلمين في صحة هذه القصة بحثا كثيرة ولا حاجة لنا في نصرة هذا القول بهذا الوجه
الى ذكر ما الى هذا الوجه فهذه جملة الكلام في تقرير هذا القول اما القول الثاني وهو ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين
كالحسن وعطاء عن ابن عباس واحتجوا بالاية وهو قوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ... ان النبي عليه السلام

ان الله نظر الى اهل الارض عربهم وعجمهم فمقتهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه ما بينا ان هذا يليق لا بعضه وذكرنا ان عند الخلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاختلاف السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت اولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم الى زمان نوح عليهما السلام كانوا كفارا ثم سألوا انفسهم سؤالا وقالوا اليس ان كان فيهم من كان مسلما نحو هابيل وشيث وادريس عليهم السلام واجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين [illegible] والقول الثالث وهو قول ابي مسلم والقاضي ان الناس كانوا امة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمته والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد ان بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد ان تكون في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بينا لا يقال فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الظلم والكذب والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالاظهر ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال اوليس اول الناس آدم عليه السلام وانه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل واجاب بانه يحتمل انه عليه السلام كان مع اولاده مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية اولا ثم ان الله بعثه بعد ذلك الى اولاده ويحتمل ان بعد ذلك صار شريعته مندرسة فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم ان هذا القول لا يصح الا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور والقول الرابع ان الآية دلت على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او الكفر فهو موقوف على الدليل القول الخامس ان المراد من الناس هاهنا اهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا ان هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الآية نازلة في اليهود فقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين آمنوا بموسى عليه السلام امة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وانزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد صلى الله عليه وسلم لتكون تلك الكتب حاكمة في الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيه اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس بقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم ان الالف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية اما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لا بد هاهنا من اضمار والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم انه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث الاولى كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر الثالثة قوله وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على ذكر انزال الكتاب جواب القاضي عنه ان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه آخر وهو ان المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على انه لا نبي الا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب ام قصر ودون ذلك الكتاب او لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا او لم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك اما قوله ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل فلا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر امور ثلاثة فاقربها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيين ثم الله [illegible]

[illegible]

على الايمان [illegible] قال الله تعالى في آخر الآية باذنه [illegible] فلا بد هاهنا من اضمار ليصرف الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه [illegible] المسألة الثانية احتج الاصحاب بهذه الآية على انه تعالى قد خص المؤمنين بهدايات لا يفعلها في حق الكافرين والمعتزلة اجابوا عنه بوجوه احدها انهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها ان المراد الهداية الى الثواب وطريق الجنة وثالثها هداهم الى الحق بالالطاف المسألة الثالثة قوله لما اختلفوا فيه اي لما اختلفوا فيه كقوله يعودون لما قالوا اي الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق ولم يقل فهداهم للحق فيما اختلفوا فيه وقدم الاختلاف والجواب من وجهين الاول انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف بدأ به ثم فسره بمن هداه الله الثاني قال الفراء هذا من المقلوب اي فهداهم للحق فيما اختلفوا فيه المسألة الرابعة قوله باذنه فيه وجوه احدها قال الزجاج بعلمه والثاني فهداهم بامره اي حصلت الهداية بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الغافل [illegible] يتميز الحق من الباطل وبالامر حصل التمييز فحصلت الهداية باذنه الثالث قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه اما قوله والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاستدل الاصحاب به [illegible] والمعتزلة اجابوا من ثلاثة اوجه احدها المراد بالهداية البيان فانه تعالى خص المكلفين بذلك وثانيها المراد الهداية لطريق الجنة وثالثها المراد به اللطف خاصا بمن يعلم انه يصلح به وهو قول ابي بكر الرازي قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب في النظم وجهان الاول انه تعالى قال في الآية السابقة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الآية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الثاني انه تعالى بين في الآية السابقة انه انما بعث الانبياء لما اختلفوا فيه وبين في هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا انتم يا اصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الآية مسائل المسألة الاولى استقصينا الكلام في لفظ ام في تفسير قوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نريده هاهنا ان نقول ام استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز ان تقول هل عندك رجل ولا يجوز ان تقول ابتداء ام عندك رجل اما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر او لم يكن كقولك انت رجل لا تنصف افعن جهل تفعل هذا ام لك سلطان واما الذي لا يكون مسبوقا باستفهام آخر فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه [illegible] فكذا التقدير في هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم افتسلكون سبيلهم ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم [illegible] المسألة الثانية قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم [illegible] ان لما اصله لم زيدت ما زائدة وقال سيبويه ليست ما زائدة لان لما تقع في مواضع لا يقع فيها لم [illegible] قال المبرد اذا قال القائل لم يأتني زيد فهو نفي كقولك اتاك زيد واذا قال لما يأتني فمعناه انه لم يأت بعد وانه يتوقع قال النابغة ازف الترحل غير ان ركابنا لما تزل برحالنا وكأن قد فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا [illegible] المسألة الثالثة قال ابن عباس لما دخل النبي عليه السلام المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم في ايدي المشركين [illegible] واظهرت اليهود العداوة لرسول الله فانزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم ام حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد والخوف وكان كما قال الله وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت في حرب احد لما قال عبد الله بن ابي لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبيا ما سلط الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله هذه الآية واعلم ان تقرير الآية ام حسبتم ايها المؤمنون انكم تدخلون الجنة بمجرد الايمان بي وتصديق رسولي دون ان تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وان ينالكم من اذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الاهوال في مجاهدة العدو كما كان ذلك من قبلكم [illegible] وقوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو الشبه [illegible] الا ان المثل مستعار لحالة غريبة او قصة عجيبة لها شأن وهو قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الصفة التي لها شأن عظيم [illegible] فالتقدير مثل محنة الذين خلوا من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كان قائلا قال كيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء اما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة فهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة واما الضراء فالاقرب فيه انه ورود المضار عليه من الآلام والاوجاع [illegible] ومنهم من قال البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالم عليه اما قوله وزلزلوا اي حركوا بانواع البلايا والرزايا قال الزجاج اصل الزلزلة في اللغة من زل الشيء عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتأويله انك كررت زلزلته من مكانه فضوعف لفظه بمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف [illegible] وحقيقته على ما ذكرناه [illegible] ثم انه تعالى ذكر شيئا آخر وهو في النهاية يدل على كمال [illegible] والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام لا يكونون الا في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية في الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبتهم فتقرير الآية هكذا كانت حالهم الى ان اتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم فانتم يا معشر المؤمنين كونوا كذلك وتحملوا الاذى والمشاق في طلب الحق فان نصر الله قريب [illegible] ونظير هذه الآية قوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين [illegible]

[illegible] المسألة الرابعة [illegible]

الذي وجدت كما حكيت الحال فقوله هل من شيعته وهذا من عدوه وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه [illegible]

شربت الإبل حتى يجيء البعير يجر بطنه [illegible] يجيء البعير يجر بطنه [illegible]

[illegible]

اختلفوا في ان هذا السائل كان من المسلمين او من الكفار والقائلون بانه من المسلمين فريقان الاول الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم شهر
الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سالوا
النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا ايحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الاية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين الفريق الثاني
وهم الاكثرون المفسرون رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر
شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهد اليه وامره ان يفتحه بعد منزلين ويقراه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر
على بركة الله ومن معك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك ان تاتينا منهم بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة امتثالا لامره وقال لاصحابه من احب منكم
الشهادة فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخلة بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما راوا اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا راس واحد منهم واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد بن عبد الله الحنظلي وهو حليف كان مع عبد الله بن جحش رمى عمرو بن
الحضرمي فقتله واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف
فيسفك الدماء فيه والمسلمين ايضا قد كان يستبعد ذلك وقالوا انما نقاتلكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي
ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري افي رجب اصبناه ام في جمادى فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في العير والاسارى فنزلت هذه الاية فاخذ عليه السلام الغنيمة
والخمس فلا اظهر ان السؤال انما صدر من المسلمين لوجوه احدها ان اكثر الحاضرين عند النبي عليه السلام كانوا مسلمين وثانيها ان ماقبل هذه الاية وما بعدها خطاب مع المسلمين
اما ماقبل هذه الاية فقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة وهو خطاب مع المسلمين وقوله ويسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم واما مابعد الاية فهو قوله يسئلونك عن الخمر والميسر
ويسئلونك عن اليتامى وثالثها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رايت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاثة عشر مسئلة حتى قبض
كلها في القران منها يسئلونك عن الشهر الحرام القول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبر بانه حرام
قتلوا به واستحلوا قتاله فيه فانزل الله هذه الاية يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وكفر به اكبر من ذلك القتال
ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين الله ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز المسئلة الثانية قوله قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام
وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال الله قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم
الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسئلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا في قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره قوله للذين استضعفوا لمن آمن
منهم وقرأ عكرمة قتل فيه اما قوله قل قتال فيه كبير ففيه مسائل المسئلة الاولى قتال مبتدا وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه فحسن جعله
مبتدا والمراد من قوله كبير اي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال الله كبرت كلمة تخرج من افواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله قل قتال ومن حق النكرة اذا تكررت
ان تجئ باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور ثانيا غير الاول كما في قوله ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين
كان المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال الله قل قتال فيه كبير وفيه
تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سالتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض منه نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون هذا من
الجنايات انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض منه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة فلا جرم ما صرح بهذا الكلام
لئلا يضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما يحصل بان يكون كل واحد من هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو
وقع التعبير عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه الا اولوا الالباب
المسئلة الثانية اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء
انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الشهر الحرام الا على سبيل الدفع وروى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن
المسيب هل يصلح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار
احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز والحجة في اباحته قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الاية ناسخة لتحريم القتال
في الشهر الحرام والذي عندي ان قوله قتال فيه كبير هذا نكرة في الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الاية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في
الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه اما قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسائل المسئلة الاولى النحويون
في هذه الاية وجوه الاول قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله مرفوع بالابتداء وخبرها قوله اكبر عند الله
والمعنى ان القتال الذي سالتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا
ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الاخرة ونظيره قوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقوله لم تقولون ما لا تفعلون ومن الحجة
ظاهر لانهم اختلفوا في جر قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين الاول انه عطف على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متأكد بقوله ان
الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على الوجه الاول بانه لا يجوز العطف على الضمير فلا يقال مررت به وزيد وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير
الاية وصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة للصد يقع الاجنبي بينهما لا يكون جائزا اجيب عن الاول بانه لا يجوز اضمار
حرف الجر فيجعل التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام وانه ليس بغريب ثم يتاكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام بالخفض ولان حمزة الثقة
لا يجعل بالاتفاق فاذا قرأه في كتاب الله كان القول الذي اختاره الاكثرون والذين اختاروا القول الثاني قالوا لا شك انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل
انه لا يجوز الا انا تحملنا هنا لوجهين الاول ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشئ الواحد في المعنى كانه لا فصل الثاني ان موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه
لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا ان فرط العناية اوجب تقديمه فكذا ههنا الوجه الثاني في هذه الاية وهو اختيار الفراء
وابي مسلم الاصفهاني ان قوله وصد عطف على الشهر الحرام والتقدير يسئلونك عن قتال في الشهر الحرام وعن المسجد الحرام ثم بعد ذلك طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدا وقوله كبير
وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون قوله قتال فيه كبير جملة مبتدا وخبر
اما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به كبير ونظيره قولك
زيد منطلق وعمرو والتقدير وعمرو منطلق فطعن البصريون في هذا الجواب وقالوا تقرير الاية يسئلونك عن القتال في الشهر الحرام وفيه حينئذ السؤال كان عن القتال
في الشهر الحرام وعن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعن في الوجه الثاني بان قوله بعده اكبر

عند الله منه اكبر اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون اخراج اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع
لا يلزم من كون اخراجهم من الكفر انه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان ذكر احدهما كالاخر في القبح
فعطف القوم في الظاهر ثم جمع بينهما في السؤال ثم ان الوجه الاول يدل على انه لو لم يكن القتال في الشهر الحرام كفرا فلما لم يلزم ان يكون قتال في الشهر الحرام كفرا او نحن نقول هو
لان الكفر في الاثبات لا يفيد العموم ونحن نقول ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم ان يكون كل قتال كذلك ونحن نقول على الوجه الثاني في قوله ان يكون اخراج اهل المسجد منه
اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هو الرسول عليه السلام والمؤمنين واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر ومع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايذاء للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق
ولا شك ان الشئ الذي يكون كفرا وظلما اقبح من الذي يكون كفرا وحده وتقرير القول الثالث في الاية ان قوله قتال فيه كبير مبتدا وخبر وقوله وصد عن سبيل
الله وكفر به مبتدا وخبره مضمر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير وصد عن سبيل الله وكفر به كبير وقوله والمسجد الحرام معطوف على الهاء في قوله به المسئلة الثانية اما الصد
عن سبيل الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام وثانيها صد المسلمين عن الهجرة الى رسول الله عليه السلام وثالثها صد المسلمين يوم الحديبية عن عمرة البيت
ولقائل ان يقول الرواية دلت على ان هذه الاية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان
ذلك كان في معلوم الله فكان كالواقع واما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث اما قوله والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير في به كان
المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد هو منع الناس عن الصلوة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على
سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الطائفين والعاكفين والركع السجود اما قوله واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من مكة وانما
جعلهم اهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق المسجد كما قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام و
ما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى ذكر هذه الاشياء وحكم عليها بانها اكبر من قتال في الشهر
الحرام لوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاشياء كفر والكفر اعظم من القتال الثاني انا ندعي ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله
بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء اكبر اما
قوله والفتنة اكبر من القتل ففيه قولان احدهما ان المراد بالفتنة ههنا الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على هذا التقدير يصير تقرير الكلام
فانه تعالى قال وكفر به اكبر ثم قال والفتنة اكبر من القتل ولما كان المراد بالفتنة الكفر كان هذا تكريرا لا فائدة فيه والقول الثاني ان الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات
في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته
فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك امتحانا له اذ الانفاق
والرجل يصير ان يبتليه قوله احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا اي امتحناك بالبلاء وقال ومن الناس من يقول
آمنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد منه المحنة التي يصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا
والمراد انهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال ولا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما انتم عليه
بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة اي المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا لا
تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى ان يفتنوا عن دينهم بان يتزين لهم اعتقاد ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل المفتون المجنون
والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل السلامة فالمعتزلة ثبت بهذه الايات ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة عن الدين
يفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن هذا القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن
الحضرمي يروى انه لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى مؤمني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر
واخراج النبي عليه السلام من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام ثم قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا المعنى ظاهر وهو نظير قوله تعالى ولن ترضى
عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل المسئلة الاولى لا يزالون يفعلون كذا قال الواحدي هو فعل لا مصدر له ولا يقال منه فاعل
ولا مفعول ومثاله في الافعال كثير نحو عسى فانه ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذو وما فتئ وهلم وهاك وهات وتعال ومعنى لا يزالون يقاتلونكم اي يدومون على ذلك
الفعل لان زال يفيد النفي فاذا ادخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم المسئلة الثانية قوله حتى يردوكم اي الى ان يردوكم وقيل المعنى
كي يردوكم المسئلة الثالثة قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به ثم قال ومن يرتدد منكم
عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي قوله ومن يرتدد
اظهار التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في اللغة من الادغام وقوله فيمت جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت اعمالهم المسئلة الثانية بين تعالى
ان غرضهم من هذه المقاتلة ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت فقد حبطت اعماله في الدنيا والاخرة واستحق العقاب
الدائم في النار المسئلة الثالثة ظاهر الاية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شئ من هذه الاحكام
على هذه النكتة بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه
والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد
كفره لم يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان وهو محال واما ان يكون الطاري مزيلا للسابق فيلزم ان يكون السابق في الطاري
فليس الطاري ازالة السابق اولى من كون السابق دافعا للطاري بل الدفع اسهل من الرفع فثبت ان القول بالاحباط محال
فلما كان القول بالاحباط باطلا وجب القول بالموافاة
ولنفرض السابق والطاري متساويين فيجب ان يتحابطا ويبقى العبد بلا ثواب ولا عقاب
الروة موجبة لتلك الاحكام وعلى هذا فالبحث الفروعي هو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم اسلم في الوقت فعند الشافعي لا اعادة عليه وعند ابي حنيفة
فصلاة الصبح لكن الحجة للشافعي قوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط في حبط العمل ان يموت على الكفر

في حقيقة الميسر وأسمائه بيانه

[illegible]

التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو **المسألة الثالثة** اختلفوا في أن المراد بهذا الإنفاق هل هو الإنفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بأنه هو الإنفاق الواجب فلهم قولان الأول قول أبي مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الإجمال وأما تفاصيلها فمذكورة في السنة والثاني أن هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقون الباقي ثم صار هذا منسوخاً بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة والقول الثالث أن المراد من هذا الإنفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضاً لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه إلى رأي المخاطب علمنا أنه ليس بفرض والجواب أنه لا يبعد أن يوجب الله شيئاً على سبيل الإجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر **أما قوله** كذلك يبين الله لكم الآيات فمعناه في بيت لكم الأمر فيما سألتم عنه من وجوه الإنفاق ومصارفه فكذا يبين لكم في مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجون إليه وقوله لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه الأول قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون والثاني كذلك يبين الله لكم الآيات فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فإذا تفكرتم في أحوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا والثالث يبين لكم أن إنفاق المال في وجوه الخير لأجل الآخرة وإمساكه لأجل الدنيا فتتفكرون في أمر الدنيا والآخرة وتعلمون أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قررنا في هذين الوجهين فلا معنى للتقديم والتأخير وأما ما قاله الحسن فهو عدول عن الظاهر لا لدليل وأنه لا يجوز **الحكم الخامس قوله تعالى** ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم اعلم أن في الآية مسائل **المسألة الأولى** أن أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعاً في مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها عن يده ثم إن الله تعالى أنزل قوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وأنزل في الكتاب وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً وقوله ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من أموالهم والقيام بأمورهم فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين إن خالطوهم وتولوا أمر أموالهم استعدوا للوعيد وإن تركوا وأعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل أنهم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة ويحتمل أن الرسول [illegible] فبين الله لهم كيفية الحال فأنزل هذه الآية وروي أنه لما نزلت الآيات اعتزلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يصنع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلاً وطعاماً وشراباً فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا منازل يسكنها الأيتام ولا كلنا يجد طعاماً وشراباً يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** قوله قل إصلاح لهم خير فيه وجوه الأول قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في صلاح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنيع أعظم تأثيراً فيه من إصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه أيضاً إصلاح ماله كي لا تأكله النفقة من جهة التجارة ويدخل فيه أيضاً معنى قوله وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب [illegible] المال خير لليتيم من حيث إنه يتضمن صلاح نفسه وماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فإن قيل ظاهر قوله إصلاح لهم لا يتناول إلا إصلاح أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لأن ما يؤدي إلى إصلاح ماله بالتنمية والتنحية يكون إصلاحاً له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر هذا هو القول الأول المذكور في هذا الموضع والثاني قول من قال الخير عائد إلى الولي يعني إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجر خير للولي وأعظم أجراً له والثالث أن يكون الخير عائداً إلى اليتيم والمعنى أن مخالطتهم بالإصلاح خير لهم من التفرد عنهم والإعراض عن مخالطتهم والقول الأول أولى لأن اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجوانب دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الكل إلى اليتيم في إصلاح النفس والمال وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغي أن يكون القيم المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية **أما قوله** وإن تخالطوهم فإخوانكم ففيه مسائل **المسألة الأولى** المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل إذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله **المسألة الثانية** في تفسير الآية وجوه أحدها المراد وإن تخالطوهم في الطعام والشراب والسكنى والخدم فإخوانكم والمعنى أن القوم ميزوا طعامهم عن طعام أنفسهم وشرابهم عن شراب أنفسهم ومسكنهم عن مساكن أنفسهم فالله تعالى أباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فإن هذا أدخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وإن تخالطوهم بما لا يتضمن إفساد أموالهم فذلك جائز وثانيها أن يكون المراد بهذه المخالطة أن ينتفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة المثل في ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنياً أو فقيراً ومنهم من قال إذا كان غنياً لم يأكل من ماله لأن ذلك فرض عليه وطلب الأجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتج عليه بقوله ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف وأما إن كان القيم فقيراً قالوا إنه يأكل بقدر الحاجة ويرده إذا أيسر فإن لم يوسر تحلل من اليتيم إذا كبر وروي عن عمر أنه قال أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولي مال اليتيم إن استغنيت استعففت وإن افتقرت أكلت قرضاً بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد إذا كان فقيراً وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه والقول الثالث أن يكون معنى الآية أن يخالطوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة والقول الرابع وهو اختيار أبي مسلم أن المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله عز وجل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه أحدها أن هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله وثانيها أن الشركة داخلة في قوله قل إصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب وثالثها أن قوله فإخوانكم يدل على أن المراد بالخلط هذا النوع من الخلط لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه إذا كان مسلماً فوجب أن تكون الإشارة بقوله فإخوانكم إلى نوع آخر من المخالطة ورابعها أنه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى أن المخالطة المندوب إليها إنما هي في اليتامى الذين هم لكم إخوان بالإسلام فهم الذين ينبغي أن تناكحوهم لتأكيد الألفة فإن كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك **المسألة الثالثة** قوله فإخوانكم أي فهم إخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صواباً والمعنى فإخوانكم تخالطون **أما قوله** والله يعلم المفسد من المصلح ففيه وجوه أحدها يعلم المفسد لأموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من أراد الإفساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني أنكم إذا أظهرتم من أنفسكم إرادة الإصلاح فإذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضاً آخر فالله مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له أحد يراعيها فكأنه تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فأنا ذلك المتكفل وأنا المطالب لوليه وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من إصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا أن تتناولوا من مال اليتيم شيئاً من غير إصلاح منكم لمالهم **أما قوله** ولو شاء الله لأعنتكم ففيه مسائل **المسألة الأولى** الإعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت فلان فلاناً إذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتاً إذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور إذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكمة عنوت إذا كانت شاقة كؤوداً ومنه قوله عزيز عليه ما عنتم أي شديد عليه ما شق عليكم ويقال أعنتني في السؤال أي شدد علي وطلب عنتي وهو الإضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس ولو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقاً وقال عطاء ولو شاء الله لأدخل عليكم المشقة كما أدخلتم على أنفسكم ولضيق الأمر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم **المسألة الثانية** احتج الجبائي بهذه الآية فقال إنها تدل على أنه تعالى لم يكلف

السبب لا يقدر عليه إلا أن قوله ولو شاء الله لأعنتكم يدل على أنه لم يفعل الإعنات والضيق في التكليف ولو كان مكلفا بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الإعنات
وحد الضيق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
عند المعارضة بمسألة العلم والداعي المسألة الثالثة احتج الكعبي بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل لأنه لو امتنع وصفه بالقدرة على الإعنات لما جاز أن يقول ولو شاء الله لأعنتكم [illegible]
[illegible] الحكم السادس قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات [illegible]
[illegible]

[illegible]

الاخرة والمنفعة ان يستوي كان فاصلا بينهما نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فانه نوع السول اما قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفر وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم اما قوله تعالى اولئك يدعون الى النار فاعلم ان هذه الاية نظير قوله تعالى ما لي ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار ثم في تأويل هذه الاية وجوه احدها انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان قيل كيف يدعون الى النار وربما لم يؤمنوا بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه ان المراد بذلك انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاغراض وربما ادى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل في الجانبين وكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز قلنا الرجحان لهذا الجانب لانه بتقدير ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم بذلك مزيد ثواب في درجة وبتقدير ان ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقاب العظيم والاقدام على مثل هذا العمل دائر بين ان يحصل مزيد نفع وبين ان يحصل ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله جانب المنع عن جانب الاطلاق التأويل الثاني ان في الكلام حذفا وقوله تعالى اولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل ان يجعل هذا فرقا بين الذمية وغيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق التأويل الثالث ان الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث امر بالتزوج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة اما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة ففيه قولان احدهما ان المراد اولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة وكأنه قيل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل ان لا يتزوج من المشركات اللواتي هن اعداء الله وان يتزوج المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة والثاني انه تعالى لما بين هذه الاحكام واباح بعضها وحرم بعضها قال والله يدعو الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة اما قوله تعالى باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقرئ والمغفرة باذنه بالرفع اي والمغفرة حاصلة بتيسيره اما قوله تعالى ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر الحكم السابع قوله تعالى

ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين

اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه جمع في هذا الموضع ستة من السؤالات فذكر الثلاثة الاول بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب ان سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في احوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الاخيرة في وقت واحد فجيء بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا وكذا المسئلة الثانية روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون مثل فعل اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الاية اخذ المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان استأثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه السلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير واسيد بن حضير الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجه النبي صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءت هدية من لبن فارسل النبي عليه السلام اليهما فسقاهما فعلمنا انه لم يغضب عليهما المسئلة الثالثة اصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول المحيض قد يجيء للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجيء ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت قال اذا كان الفعل من ذوات الثلاث نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال مميلا [illegible] والفتح الى المصدر ولو فتحتهما جميعا او كسرتهما في الكلام لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب والمعيب [illegible] اذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين من الادباء زعموا ان المراد ههنا بالمحيض الحيض وعندي انه ليس كذلك لانه لو كان المراد من المحيض الحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الاية ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان المعنى فاعتزلوا النساء في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص ومعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك المحذور كان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى هذا اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع والمصدر مع انا نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه تعالى قال قل هو اذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد ان يقول المراد منه ان الحيض موصوف بكونه اذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا ايضا ان نقول المراد ان ذلك الموضع ذو اذى وايضا لم لا يجوز ان يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني هو موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع وبالله التوفيق اما قوله تعالى قل هو اذى قال عطاء وقتادة والسدي اي قذر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشيء فهو ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل الاذى [illegible] ان الاعتزال عن المرأة وقت الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم فلو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان اذى وقذرا اما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون اذى فهذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية [illegible] المسئلة الرابعة اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية وبصفات احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما المنبع وهو ان دم الحيض يخرج من الرحم قال الله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام مع ما ذكرناه فيه نوع من النقض عن تعليل القرآن والنوع الثاني من صفات دم الحيض الصفات التي وصفها النبي صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها الاول انه اسود والثاني انه ثخين والثالث انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته والرابع انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا والخامس ان له رائحة كريهة

بخلاف

بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي يدفعها الطبيعة لفساد سليه بحراني وهو شديد الحمرة وقيل ما يحصل فيه كدورة تشبيها له بماء الحرف من الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال ان دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان من صفاته هذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لم يكن دم الحيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وعدم زوالها انما يكون بعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع عن الصلوة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن ويصير المرأة به بالغة [illegible] كيفية دلالة الاية عليه المسئلة الخامسة اختلفوا في مدة الحيض قال الشافعي اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما وهو قول علي بن ابي طالب وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحق وقال ابو حنيفة والثوري اقله ثلاثة ايام بلياليهن فان نقص عنه فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد ايامًا فكذلك حجة ابو بكر الرازي في احكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل بالاجماع من الامة [illegible] استحيضت سبع سنين [illegible] يقول انما يتميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم للحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا [illegible] فلا جرم نحكم ببقاء التكاليف فبهذا الطريق تميز الحيض عن الاستحاضة ولم يجعل للحيض زمانا معينا وحجة مالك من وجهين الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض في قوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة الحجة الثانية انه تعالى قال قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض [illegible] فوجب الاعتزال لما كان اذى للمزاجة المنكرة التي فيه وللرائحة المنتنة والمرة العفنة التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فمتى حصلت هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله على سبيل التصريح وعند هذا ظهر ان قول مالك قوي جدا اما الشافعي فانه احتج على ابي حنيفة بوجهين احدهما انه وجد دم الحيض في اليوم والليلة وفي الزائد على العشرة وجب لانه عليه السلام وصف دم الحيض بانه اسود محتدم وقد وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في القليل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق فيبقى حجة على ابي حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به فيما عدا المدة الحجة الثانية للشافعي في جانب الزيادة ما روي انه عليه السلام وصف النساء بنقصان الدين فقيل ذكر بانه قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان الاظهر ان التقدير يكون من اول خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لا وجبت ان لا تصلي نصف عمرها فاجاب ابو بكر الرازي عنه بوجهين الاول ان الشطر ليس هو النصف بل البعض والثاني انه لا يوجد في الدنيا امرأة يكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل حلب الدهر اشطره اي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازي على قول ابي حنيفة من وجوه الاول ما روى عن ابي امامة عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي وصح هذا الحديث تلزم الحجة به الحجة الثانية ما روي عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين الاول ان القول اذا ظهر عن الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا الثاني ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من النبي عليه السلام الحجة الثالثة قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر وجه الاستدلال به ان قوله عليه السلام كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض النساء في كل شهر هذا القدر خارجا عن النظام من الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله عليه السلام في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين اذهب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي وهذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال فيما زاد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام لحيضه قال عليه السلام لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك ولفظ الايام يختص بالثلاثة الى العشرة وفي حديث ام سلمة في المرأة التي سألته انها تهراق الدم فقال لتنظر عدة الايام والليالي التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلوة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل ولتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان معتادا بذلك القدر قلنا انه عليه السلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم بهذا الحكم مطلقا فدل على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلوة ايام حيضها وذلك عام في جميع النساء الحجة الخامسة ذكرها الجبائي المعتزلي في تفسيره ان فرض الصلوة والصوم كان متيقنا في الموجبات [illegible] الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاثة حصل اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم يجعله حيضا وما زاد على العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا [illegible] المسئلة السادسة اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمان الحيض واختلفوا في حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة وتحت الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بما فيما دون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الاية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل يجوز ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه فيقول ان هذه الاية تدل على حل ما سوى الجماع اما ان فسرنا المحيض بالحيض كان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض نهيا عن [illegible] فوجب بقاء الباقي على الحرمة اما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن نهي عن المجامعة يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيد لقوله فاعتزلوا النساء في الحيض ويمكن ان يحمل على فائدة جديدة وهو ان يكون قوله فاعتزلوا النساء في المحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب وحفص عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر يطهرن بالتشديد فمن خفف فهو على زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا ايها المدثر اي المتدثر ويا ايها المزمل اي المتزمل المسئلة الثانية اكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري

اغلب [illegible] ان هذا اولى من جهة العقل

ففيه ايضا اختلاف فاورث شبهة فلم يجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة صح

ولمشهور عن ابي حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة ايام جاز ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي من وجهين الاول ان القراءتين المتواترتين حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وهو عبارة عن انقطاع الدم ويطهرن بالتثقيل وهو عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين الثاني ان قوله فأتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجوز الاتيان عند عدم التطهر حجة ابي حنيفة قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي ان يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ان لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض والجواب لقائل عنه بانه لم يقتصر على قوله حتى يطهرن بل ضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا اذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا في التطهر فقال الشافعي هو الذي يعرفه اهل الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو ان تغسل الموضع وتتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين الاول ان قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب ان يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعض من ابعاض بدنها الثاني ان حملها على التطهر الذي يختص بالحيض اولى من حمله على التطهر الذي ثبت في الاحداث كثيرة في الحيض وهو يجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن وجود الماء وان تعذر ذلك فيجب [illegible] بوجوب التنفيس على ان التيمم يقوم مقامه فيما اثبتنا ان التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال بدليل الاجماع واما الظاهر فيقتضي ان لا يجوز قربها الا بعد الاغتسال بالماء **المسألة الثالثة** اختلفوا في المراد بقوله فأتوهن من حيث امركم الله فيه وجوه الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن في المأتى فانه هو الذي امر الله به ولا تأتوهن في غير المأتى وقوله من حيث امركم الله اي في حيث امركم الله كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة اي في يوم الجمعة والثاني قال الزجاج اي فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات والثالث وهو قول محمد بن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظ حيث حقيقة في المكان مجاز في غيره **اما قوله** ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ففيه الكلام في تفسير محبة الله وفي تفسير التوبة فقد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله من حيث انه يكثر من قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه تعالى يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا يليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب ان لا يحسن منه التوبة والجواب من وجهين الاول ان المكلف لا يأمن البتة من التقصير فيلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى في كل الاحوال محمود اعترض القاضي عليه بان التوبة وان كانت في اصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انها في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولابي مسلم ان يجيب فيقول مرادي من هذا الجواب انه ان امكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة **اما قوله** ويحب المتطهرين ففيه وجوه احدها المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لان التائب هو الذي فعله ثم تركه والمتطهر هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان الذنب كان نجاسة روحانية ولذلك قال تعالى انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا المعنى يوصف الله بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل اذا كان منزها عن المعاصي الثاني ان المراد انه يحب المتطهرين من الحيض وان لا يأتيها في غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث امركم الله وهذا القول اولى لانه اليق بما قبل الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الاتيان في الادبار القول الثالث انه تعالى لما امر بالتطهر في قوله فاذا تطهرن لا جرم مدح المتطهر فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقال تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل في التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فاثنى الله عليهم **الحكم الثامن قوله تعالى** نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المؤمنين **اعلم** ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي ان اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها احول وزعموا ان ذلك في التوراة فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية وثانيها روي عن ابن عباس ان عمر رضي الله عنه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله هذه الآية وثالثها كانت الانصار تنكر ان يأتي الرجل المرأة في قبلها من دبرها وكانوا اخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل [illegible]

انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء في غير المأتى وجوه الاول ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المرأة بجميع اجزائها ليست موضعا للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على ذات المرأة فيقتضي هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة الا انا تركنا العمل بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لانه تعالى صرح هنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشيء باسم جزئه وهذه الصورة مفقودة في قوله فأتوا حرثكم فوجب حمل الحرث هنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت ان هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتيان النساء في المأتى الوجه الثاني في بيان ان هذه الآية لا يمكن ان تكون دالة على ما ذكروه ما بينا ان ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين احدهما قوله قل هو اذى والثاني قوله فأتوهن من حيث امركم الله فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل ان لا يجوز الوجه الثالث الروايات المشهورة في ان سبب نزول هذه الآية اختلافهم في انه هل يجوز اتيانها من دبرها في قبلها وسبب نزول الآية لا يجوز ان يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه ان المراد من الآية ليس ما ذكروه وعند هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل اما الوجه الاول فقد بينا ان قوله فأتوا حرثكم معناه فأتوا موضع الحرث واما الثاني فنقول لما كان المراد من الحرث في قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يكن حمل انى شئتم على التخيير في المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهي ان يكون المراد انى شئتم فيضمر فيه لفظة من لا بقاء لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار اولى من حمل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار وانا نقول بل هذا اولى لان الكلام في الابضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم عام وهذا الذي ذكرنا خاص والخاص مقدم على العام واما الرابع فجوابه ان قوله [illegible] ان يكون كناية عن الطلاق لانه محل الحل الملامسة او المضاجعة فصار ذلك كقوله بيدك طالق **المسألة الرابعة** اختلف المفسرون في تفسير قوله انى شئتم فالمشهور ما ذكرناه انه يجوز للزوج ان يأتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها والثاني ان المعنى اي وقت شئتم من اوقات الحل يعني اذا لم تكن اجنبية او محرمة او صائمة او حائضا والثالث انه يجوز للرجل ان ينكحها قائمة وباركة ومضطجعة بعد ان يكون في المأتى الرابع قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس متى شئتم من ليل او نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين ان سبب نزول هذه الآية هو ان اليهود كانوا يقولون من اتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد احول فانزل الله هذه الآية تكذيبا لهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه واما الاوقات فلا مدخل لها في هذا السبب لان انى يكون بمعنى اين وبمعنى كيف واما العزل فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام الا على ما قلناه **اما قوله** وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستحقون به الجنة والكرامة ونظيره ان يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقيل لفظ التقديم [illegible] فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد [illegible] قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كانه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم اي بسبب انه يتولد الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم اي لما كان السبب في اباحة وطئها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع [illegible] ثم قال وقدموا لانفسكم اي لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه اكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم اكد بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى فثبت ان ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريمه فظهر ان المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين **اما قوله** واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه **فاعلم** [illegible] في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم [illegible] واعلم انه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة اولها قوله وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات وثانيها قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات وثالثها قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى انه لا يتكلم بحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات الا لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه ما هو الغاية في التبليغ القرآن وهو ان يحصل مع كل تهديد [illegible] وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكر ما به البشارة لكونه معلوما وهذا كقوله وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا **الحكم التاسع قوله** ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم **اعلم** ان المفسرين ذكروا في هذه الآية وجوها [illegible] هو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهي عن الجرأة على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من اكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر ولا تجعلوني عرضة للوائم وقد ذم الله من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله كان اكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله اجل واعلى عنده من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية واما قوله بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله ان تبروا اي ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما فيه من البر والتقوى والاصلاح فتكونوا يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل كيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله اعظم واجل من ان يستشهد باسمه المعظم في طلب الدنيا وخسائس مطالب الخلق فلا شك ان هذا من اعظم ابواب البر واما معنى التقوى فظاهر لانه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم الله واما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فيه كونه معظما لله الى هذا الحد [illegible] فيقبلون قوله فيحصل الصلح بسبب توسطه التأويل الثاني قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل عليه [illegible] واشتقاقها من العرض [illegible] فيصير مانعا للناس من السلوك فيه ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر اذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فتقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا او في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم او اصلاح ذات البين او احسان الى احد او عبادة ثم يقول اخاف الله ان احنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى هذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلام آخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها ثم قال في آخر الآية والله سميع عليم اي ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا من ان يستشهد باسمه الكريم في الاغراض العاجلة فهو عليم بما في قلوبكم ونياتكم **قوله** لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم **اعلم** ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما او غيره اما ورود هذه اللفظة في الكلام فقوله تعالى [illegible] وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما [illegible] **اما قوله** واذا مروا باللغو مروا كراما [illegible]

المبتشره م

الأمر

او في ان تبروا

الناس م

والله غفور حليم

لغوا اذا صوت ولغو الطائر تصويته ... اللفظ في غير كلام فهو لغو يقال ما لا يعتد به في الدية من اولاد الابل لغو قال جرير ... بني تميم

بيوت ... كما الغيث في ... قال العجاج ... قال الفراء اللغا مصدر

للغيت ... ما يتعلق باليمين ...

[illegible]

[illegible]

له فذاهب وابن ابي ليلى وابن شبرمة كما يحق وفائدة الخلاف في مدة العدة على الشافعي تقصر وعند غيره تطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرء وان
حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة [illegible]

[illegible]

القسم الثاني أن يكون الخوف من قبل الزوج فقط بأن يضربها ويؤذيها حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام [illegible] الآيات كقوله ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وقوله وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا وهذا
[illegible] القسم الثالث أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ومن قبل الزوجة [illegible]
[illegible] القسم الرابع أن يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام أيضا لأن الآيات التي تلوناها
[illegible]
القسم آية أخرى وهي قوله فإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها [illegible] هذه الأقسام الأربعة
[illegible] المسألة الخامسة [illegible]
[illegible] المسألة السادسة [illegible]

[illegible]

مشارفة البلوغ وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر والثاني ان الاجل اسم للزمان فحمله على الزمان الذي هو اخر زمان يمكن الرجعة فيه
بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التاويل فلا حاجة بنا الى المجاز اما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول لا
فرق بين قوله فامسكوهن بمعروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب ان الامر لا يفيد الا مرة واحدة فلا يتناول
كل الاوقات اما النهي فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت
الشبهات وزالت الاحتمالات المسئلة الثانية قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اي ليضاروا المؤمنين في مسجدهم ومعناه
راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها الاول ما روي ان الرجل كان يطلق المراة
ثم يراجعها قبل انقضاء العدة ثم يطلقها ثم يراجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة
وانهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء ان تختلع المراة منه بمالها اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن
لتكونوا معتدين يعني فتكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا اي كان ذلك عاقبة امرهم والثاني ان يكون
المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة الله وتكونون متعدين لحدود الله تاركين الشريعة ولا شك ان هذا اعظم انواع المعاصي
اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه احدها ظلم نفسه بتعريضها العذاب وثانيها ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما
منافع الدنيا فلانه اشتهر بين الناس بهذه المعاملة القبيحة فلا يرغب في التزوج به ولا معاملته احد واما منافع الدين فلانه فوت الثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل
والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا ففيه وجوه الاول ان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه
منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه يستهزئ بهذا الامر ويلعب به [illegible] التكاليف
التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلو لم يشتغل بادائها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلوة والثاني
ان المراد ولا تتساهلوا في تكاليف الله تعالى تهاونا بها كما تتساهلون فيما يكون من باب الهزء واللعب الثالث قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول
طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله هذه الاية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق او حرر او نكح وزعم انه لاعب فهو
جد والرابع قال عطاء الخراساني المستغفر من الذنب وهو مصر عليه وعلى مثله كان كالمستهزئ بآيات الله والاولى ان يقال ولا تتخذوا آيات الله هزوا
[illegible] واعلم انه تعالى لما رغب في اداء التكاليف بما ذكر
من التهديد رغب ايضا في ادائها بان ذكر [illegible] فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعمة
لله على العبد في الدنيا والدين ثم انه تعالى ذكر بعد ذكر النعم [illegible] فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به
[illegible] ثم قال واتقوا الله [illegible] واعلموا ان الله بكل شيء عليم قوله تعالى واذا طلقتم النساء
فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم
وانتم لا تعلمون اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المراة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول
الاية وجهان الاول ان معقل بن يسار زوج اخته جميل بنت يسار من عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت
المراة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهي من وجهك حرام ان راجعته فانزل الله هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار
وتلا عليه هذه الاية فقال معقل رغم انفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها والثاني روي ان جابر بن عبد الله كانت
له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله هذه الاية وكان جابر يقول فيّ نزلت هذه الاية المسئلة الثانية العضل المنع يقال
عضل فلان ابنته اذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها [illegible]
واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المراة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم [illegible]
[illegible] ترى الارض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم وعضل الداء الاطباء اذا اعياهم ويقال داء عضال [illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة الثالثة اختلف المفسرون في ان قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب
للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه ان قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا طلقتم
النساء فبلغن اجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فيجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم
ايضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الاية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك
نظم الكتاب وتنزيه كلام الله عن مثله واجب [illegible]
الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم [illegible] ما قبل هذه الاية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم
مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الاية خطابا معهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما اما اذا جعلناه
خطابا للاولياء لم يحصل فيه هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى [illegible]
الروايات المشهورة في سبب نزول الاية دالة على ان هذه الاية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يقع التعارض بين هذه الحجة وبين ما ذكرنا
من الحجة [illegible]
كان يقول فيّ نزلت هذه الاية وجابر كان يقول فيّ نزلت واذا تعارضت الروايات تساقطت فبقي ما ذكرناه من التمسك بنظم كلام الله سليما عن المعارض الحجة
الثانية لهم قالوا ان هذه الاية لو كانت خطابا مع الازواج لكان اما ان تكون خطابا معهم قبل انقضاء العدة او بعد انقضائها [illegible]
الاية الاولى [illegible] فنهى عن العضل
حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة الا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى
يبلغ الكتاب اجله والثاني ايضا باطل لان بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المراة فكيف يصرف هذا النهي اليه ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل قد يكون
بحيث يشتد ندمه على مفارقة المراة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة اذا راى من يخطبها [illegible]
[illegible] فالله تعالى نهى الازواج عن هذه
الافعال [illegible] ان ينكحن ازواجهن [illegible]
لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم الا اذا جعلنا الاية خطابا للاولياء [illegible] فاما اذا جعلنا الاية
خطابا للازواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن ان يجاب عنه [illegible]
الشيء باسم ما يؤول اليه فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة المسئلة الرابعة تمسك الشافعي بهذه الاية في ان النكاح بغير ولي لا يجوز [illegible]

الاولياء

الاولياء والا لغت هذه الاية ثبت ان التزويج الى الاولياء لا الى النساء لانه لو جاز للمراة ان تزوج نفسها او توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح
ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عن العضل حيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولي قادرا على العضل وجب ان لا تكون المراة متمكنة من النكاح
والجواب ان هذا الاستدلال بناء على ان هذا الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم ان سلمنا هذه المقدمة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وقال الكسائي هذا النهي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المسئلة الخامسة قوله فبلغن اجلهن محمول في هذه الاية على انقضاء العدة وفي الاية السابقة محمول على قرب انقضاء العدة قال الشافعي دل سياق
الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام ان الله تعالى قال في الاية السابقة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت
لما قال فامسكوهن لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز وكذلك اذا سرحها بعد انقضاء العدة [illegible]
[illegible]
الكلامين على افتراق البلوغين اما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل المسئلة الاولى [illegible]
[illegible]
[illegible]
المسئلة الثانية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الحكم الثامن قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود
له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف
واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
اما قوله تعالى [illegible] المسئلة الاولى [illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة الثانية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المضارة [illegible] اما قوله [illegible] المسئلة الاولى [illegible]

نزاع على مثل قوله بم تمام فلان بحال ان كان حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الاخر ويقولون اليوم يوما فلان وانما يعنى يوما وبعض الاخر ومثله قوله تعالى فمن تعجل
في يومين معلوم انه يتعجل في اليوم وبعض اليوم الثاني المسئلة الثانية اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال بعده لمن
اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا التمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت انه ليس
المقصود من هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه الاول وهو الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله تعالى الحولين حتى يرجعا
اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذا لو كان على العكس فاما اذا اجتمعا على ان يفطما قبل
تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني في الغرض من هذا التحديد هو ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود ذكر هذا
التحديد بيان ان الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم
وقال ابو حنيفة مدة الرضاع ثلثون شهرا حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاعة بيان تمام حاجة الصبي الى ذلك لان من المعلوم
ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد تمام الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك فاذا لم يجز ان يكون المراد بالتمام
هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وحينئذ تتقرر بهذه الاية دلالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارتضاع في هذه المدة الحجة
الثانية روى علي كرم الله وجهه عنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال ... الحجة الثالثة روى ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من
الرضاع الا ما كان في الحولين الوجه الثالث في الغرض من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال التي تضع لستة اشهر فانها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة اشهر ارضعت
ثلثة وعشرين شهرا ... وقال آخرون الحولان ليس تحديد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا وذلك هذه الاية على ان زمان هاتين
الحالتين هو هذا القدر فان زاد في مدة احداهما انتقص من مدة الحالة الاخرى المسئلة الثالثة روي ان رجلا جاء الى علي كرم الله وجهه فقال
تزوجت جارية بكرا وما رأيت بها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال علي قال الله وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل
ستة اشهر والولد ولدك وعن عمر رضي الله عنه انه جيء بامرأة وضعت لستة اشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج
[illegible]

حكم عائد إليهم بل بيان حكم عائد إلى أزواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً، ذكره المبرد والزجاج، وذكر الأخفش أن يجيء المبتدأ دون الخبر. **المسألة الثالثة**: قد بينا فيما تقدم معنى التربص، وبينا الفائدة في قوله: بأنفسهن، وبينا أن هذا وإن كان خبراً إلا أن المقصود منه الأمر، وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: وعشراً مذكور بلفظ التأنيث مع أن المراد عشرة أيام، وذكروا في العذر عنه وجوهاً: الأول: تغليب الليالي على الأيام، وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل، فلما كانت الليالي هي الأوائل غلبت لأن الأوائل أقوى من الثواني، قال ابن السكيت: يقولون صمنا خمساً من الشهر فيغلبون الليالي على الأيام إذا لم يذكروا الأيام، فإذا أظهروا الأيام قالوا: صمنا خمسة أيام. والثاني: أن هذه الأيام أيام حزن ومكروه، ومثل هذه الأيام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم: خرجنا ليالي الفتنة، وجئنا ليالي إمارة الحجاج. الثالث: ذكر المبرد وجهاً ثالثاً فقال: إنما أنث العشر لأن المراد به المدة، معناه: وعشر مدد، وتلك المدة كل مدة منها يوم وليلة. الرابع: ذهب بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية فقال: إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج، فيأول العشر بالليالي، وإليه ذهب الأوزاعي وأبو بكر الأصم.

المسألة الخامسة: [illegible] من العدة بهذا القدر أن الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الأربعة، وهو بهذا مشهور عن الحسن البصري.

المسألة السادسة: عامة العلماء أن هذه العدة واجبة على كل امرأة مات عنها زوجها إلا في صورتين: إحداهما أن تكون أمة فإنها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة، وقال أبو بكر الأصم: عدتها مثل عدة الحرة، وتمسك بظاهر هذه الآية، وأيضاً إن الله جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلاً عن هذه المدة، ثم وضع الحمل مشترك فيه بين الحرة والأمة، وكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه، وسائر الفقهاء قالوا: التنصيف في هذه المدة ممكن، وفي وضع الحمل غير ممكن، فظهر الفرق. الصورة الثانية: أن تكون المرأة حاملاً فإن عدتها تنقضي بوضع الحمل، فإذا وضعت الحمل حلت، وإن كان بعد وفاة الزوج بساعة، وعن علي رضي الله عنه أنها تتربص أبعد الأجلين، والدليل عليه القرآن والسنة، أما القرآن فقوله تعالى: وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن. فإن قيل: كيف يمكن جعل هذه الآية مخصصة بعموم قوله: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً، والثانية في بيان أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الأخرى من وجه وأخص من وجه، لأن الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما في المطلقة، والمتوفى عنها زوجها قد تكون حاملاً وقد لا تكون، وإذا كان الأمر كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى. قلنا: إن قوله: وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن إنما وردت عقيب ذكر المطلقة، فربما يقول قائل: هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها، فلهذا السبب لم يعول الشافعي في هذه المسألة على القرآن، وإنما عول على السنة، وهي ما روى أبو داود بإسناده أن سبيعة بنت الحارث الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر، فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب، فقال لها بعض الناس: ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر، قالت سبيعة: فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت له فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي وأمرني بالتزوج إن بدا لي. إذا عرفت هذا الأصل فههنا تفاريع: الأول: لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة، وقال ابن عباس: لا عدة عليها قبل الدخول، وجمهور الفقهاء على أن الآية عامة في حق الكل. الحكم الثاني: إذا مضت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها وإن لم تر عادتها من الحيض فيها، وقال مالك: لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الأيام، مثل أن كانت عادتها أن تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة أربع حيض، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل أربعة أشهر مرة يكفيها حيض واحد، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل خمسة أشهر مرة فههنا يكفيها الشهور. حجة الشافعي أن هذه الآية دالة على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافياً، ثم قال الشافعي: إنها إن ارتابت استبرأت نفسها من الريبة، كما أن المطلقة إذا ارتابت وجب عليها أن تحتاط. **الحكم الثالث**: لو مات الزوج وكان قد بقي من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام، فإنها تعتد بالشهر الثاني والثالث والرابع بالأهلة سواء خرجت ناقصة أو كاملة، ثم تكمل الشهر الأول بالأيام ثلاثين يوماً، ثم تضم إليها عشرة أيام، فإن مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام اعتدت بأربعة أشهر بعده بالأهلة وتكمل العشر من الشهر السادس.

المسألة السابعة: أجمع الفقهاء أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بحول، وإن كانت متقدمة في التلاوة، غير أبي مسلم الأصفهاني فإنه أبى نسخها، وسنذكر كلامه من بعد إن شاء الله، والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول، إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول، وإنما ترتيب التلاوة على ما نص جبريل عليه السلام بأمر الله.

المسألة الثامنة: اختلفوا في أن هذه العدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة، فقال بعضهم: ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الأيام في العدة، واحتج بأنه تعالى قال: يتربصن بأنفسهن، ولا يكون تربصهن بأنفسهن يحصل إلا إذا قصدت هذا التربص، والقصد إلى التربص لا يحصل إلا مع العلم، بل أكثر العلماء قالوا: السبب هو الموت، فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى، والدليل عليه أن الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة.

المسألة التاسعة: المراد بتربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين، وهذا اللفظ كالمجمل لأنه ليس فيه بيان أنها تتربص في أي شيء، إلا أنا نقول: الامتناع عن النكاح مجمع عليه، وأما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب إلا عند الضرورة والحاجة، وأما ترك التزين فهو واجب لما روي أن حفصة وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنهما روتا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، وقال الحسن والشعبي: هو غير واجب لأن الحديث يقتضي حل الإحداد لا وجوبه، واحتجوا بما روي عن أسماء بنت عميس قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تسلبي ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت.

المسألة العاشرة: احتج من قال: إن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى: والذين يتوفون منكم، فخص هذا الخطاب بالمؤمنين، بل لعلها أن الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط، وجوابه أن المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر، كقوله: إنما أنت منذر من يخشاها، مع أنه كان منذراً للكل لقوله تعالى: ليكون للعالمين نذيراً. **أما قوله تعالى**: فإذا بلغن أجلهن، والمعنى: إذا انقضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلا جناح عليكم، قيل: الخطاب مع الأولياء لأنهم الذين يتولون العقد، وقيل: خطاب للحكام وصلحاء المسلمين، وذلك لأنهن إن تزوجن في مدة العدة وجب على كل أحد منعهن عن ذلك إن قدر على المنع، فإن عجز وجب أن يستعين بالسلطان، وذلك لأن المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتغال رحمها بماء زوجها الأول، وفي الآية وجه ثالث: وهو أن قوله: لا جناح عليكم، تقديره: لا جناح عليكم وعلى النساء، ثم قال: فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف، أي ما يحسن عقلاً وشرعاً، لأنه ضد المنكر الذي لا يحسن، وذلك هو الحلال من التزوج إذا كان مستجمعاً لشرائط الصحة، ثم ختم الآية بالتهديد فقال: والله بما تعملون خبير. وفي الآية مسألتان: **المسألة الأولى**: تمسك بعضهم في وجوب الإحداد على المرأة بقوله تعالى: فيما فعلن في أنفسهن، فإن ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله، والنكاح ليس كذلك، فإنه لا يتم إلا مع الغير، فوجب أن يحمل ذلك على ما يتصل بالمرأة، وهو ما ذكرناه من التطيب والتزين ونحوهما. **المسألة الثانية**: تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بلا ولي، قالوا: إنها إذا زوجت نفسها وجب أن يجوز، لقوله تعالى: فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن، وإضافة الفعل إلى الفاعل محمول على المباشرة لأن هذا هو الحقيقة في اللفظ، وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في أن النكاح لا يصح إلا بالولي، لأن قوله: فلا جناح عليكم خطاب مع الأولياء، ولولا أن هذا العقد لا يصح إلا بالولي لما كان الخطاب يتعلق بالأولياء بقوله: لا جناح عليكم.

الحكم الرابع عشر: خطبة النساء. **قوله تعالى**: ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولاً معروفاً ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم. فيه مسائل:

المسألة الأولى: التعريض في اللغة ضد التصريح، ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده، إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله من عرض الشيء وهو جانبه، كأنه يحوم به حوله ولا يظهره، ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم، ولذلك قالوا: وحسبك بالتسليم مني تقاضياً. والتعريض قد يسمى تلويحاً لأنه يلوح منه ما يريده، والفرق بين الكناية والتعريض أن الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه كقولك: فلان طويل النجاد كثير الرماد، والتعريض أن تذكر كلاماً يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك إلا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك، وأما الخطبة فقال الفراء: الخطبة مصدر بمنزلة الخطب، وهو مثل قولك: إنه لحسن القعدة والجلسة، تريد القعود والجلوس، وفي اشتقاقه وجهان: الأول: أن الخطب هو الأمر والشأن، يقال: ما خطبك، أي ما شأنك، فقولهم: خطب فلان فلانة أي سألها أمراً وشأناً في نفسها. الثاني: أن أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام، يقال: خطب المرأة خطبة لأنه خاطب في عقد النكاح، وخطب خطبة أي خاطب بالزجر والوعظ، والخطب الأمر العظيم لأنه يحتاج فيه إلى خطاب كثير.

المسألة الثانية: النساء في حكم الخطبة على ثلاثة أقسام: أحدها التي تجوز خطبتها تعريضاً وتصريحاً، وهي التي تكون

[illegible]

[illegible] أما قوله: أو أكننتم في أنفسكم فاعلم أن الإكنان الإخفاء والستر، قال الفراء: للعرب في أكننت الشيء إذا سترته لغتان: كننته وأكننته [illegible] في الكن وفي النفس بمعنى، ومنه: مكنون صدورهم، وبيض مكنون، وفرق قوم بينهما فقالوا: كننت الشيء إذا صنته حتى لا تصيبه آفة وإن لم يكن مستوراً، يقال: در مكنون، وجارية مكنونة، وبيض مكنون مصون عن التدحرج، وأما أكننت فمعناه أضمرت، ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الإنسان ويستره عن غيره، وهو ضد أعلنت وأظهرت، والمراد من الآية أنه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة، ولا فيما يضمر الإنسان فيها. فإن قيل: إن التعريض بالخطبة أعظم حالاً من أن يضمر الإنسان ذلك، فما الفائدة في رفع الحرج عن أن يضمر بعد ذكر التعريض بالخطبة؟ لأن قوله بعد ذكره: أو أكننتم في أنفسكم جار مجرى إيضاح الواضحات، قلنا: ليس المراد ما ذكرتم، بل المراد أنه أباح التعريض وحرم التصريح في الحال، ثم قال: أو أكننتم في أنفسكم، والمراد أن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل، فالآية الأولى إباحة التعريض في الحال وتحريم التصريح في الحال، والآية الثانية إباحة أن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد زمان انقضاء العدة، ثم إنه تعالى ذكر الحالة التي لأجلها أباح ذلك فقال: علم الله أنكم ستذكرونهن، لأن شهوة النفس إذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني، فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق أسقط الله عنه هذا الحرج وأباح له ذلك، ثم قال الله: ولكن لا تواعدوهن سراً، وفيه سؤالان: الأول: أين المستدرك بقوله: ولكن لا تواعدوهن؟ الجواب: هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه، تقديره: علم الله أنكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سراً. السؤال الثاني: ما معنى السر؟ الجواب: أن السر ضد الجهر والإعلان، فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة للمواعدة على معنى: ولا تواعدوهن مواعدة سرية، ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى: ولا تواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفاً بوصف كونه سراً، أما على التقدير الأول ففيه وجوه: الأول: أن المواعدة في السر عبارة عن المواعدة التي تكون مع الرجل وحده على وجه السر وإن لم يكن فيها شيء من المنكرات، وههنا احتمالان: الأول: أن يواعدها بالسر في النكاح، فيكون المعنى أن أول الآية أذن في التعريض بالخطبة، وآخرها منع من التصريح بها. الثاني: أن يواعدها بذكر الجماع والرفث، لأن ذكر ذلك بين الأجنبي والأجنبية غير جائز [illegible] شيئاً فيطمع الذي في قلبه مرض [illegible] ولا تواعدوهن سراً بالزنى [illegible] حال العدة أولى [illegible] كان الرجل يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها: دعيني أجامعك فإذا أتممت عدتك أظهرت نكاحك [illegible]. الرابع: [illegible] يسار الرجل المرأة الأجنبية لأن ذلك يورث نوع ريبة فيهما. والخامس: [illegible]. أما على التقدير الثاني ففيه وجهان: الأول: السر الجماع، قال امرؤ القيس:

ألا زعمت بسباسة اليوم أنني ... كبرت وأن لا يحسن السر أمثالي

وقال الفرزدق:

موانع للأسرار إلا من أهلها ... ويخلفن ما ظن الغيور المشفق

يعني أنهن عفائف يمنعن الجماع إلا من أزواجهن، قال ابن عباس: المراد لا تصفوا أنفسكم لهن بكثرة الجماع، فيقول: آتيك الأربعة والخمسة. والثاني: أن يكون المراد من السر النكاح، وذلك لأن الوطء يسمى سراً، والنكاح سببه، وتسمية الشيء باسم سببه جائز. أما قوله: إلا أن تقولوا قولاً معروفاً، ففيه سؤال، وهو أن يقال: بأي شيء يتعلق حرف الاستثناء؟ وجوابه [illegible] أذن في أول الآية بالتعريض، ثم نهى عن المسارة معها دفعاً للريبة والفتنة، استثنى عنه أن يسارها بالقول المعروف، وذلك بأن يعدها في السر بالإحسان إليها والاهتمام بشأنها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الأشياء الجميلة مؤكداً لذلك التعريض، والله أعلم.

قوله تعالى: ولا تعزموا عقدة النكاح، اعلم أن في لفظ العزم وجوهاً: الأول: أنه عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال، قال تعالى: فإذا عزمت فتوكل على الله، واعلم أن العزم إنما يكون عزماً على الفعل، فلا بد في الآية من إضمار فعل، وهذا اللفظ إنما يعدى إلى الفعل بحرف على، فيقال: فلان عزم على كذا، إذا ثبت هذا كان تقدير الآية: ولا تعزموا على عقدة النكاح، قال سيبويه: والحذف في هذه الأشياء لا يقاس، فعلى هذا لا تعزموا على عقدة النكاح أن تعقدوها حتى يبلغ الكتاب أجله، والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة، لأن العزم متقدم على المعزوم عليه، فإذا ورد النهي عن العزم فلأن يكون النهي عن الإقدام على المعزوم عليه أولى. القول الثاني: أن العزم عبارة عن الإيجاب، يقال: عزمت عليكم، أي أوجبت عليكم، ويقال: هذا من باب العزائم لا من باب الرخص، وقال عليه الصلاة والسلام: عزمة من عزمات ربنا، وقال: إن الله يحب أن يؤتى برخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه، وإذا كان العزم بهذا المعنى جاز أن يكون معنى الآية: ولا تحققوا ولا تثبتوا، وإذا عرفت هذا فنقول: الإيجاب سبب الوجود ظاهراً، فلا يبعد أن يستعار لفظ العزم في الوجود، فيكون قوله: ولا تعزموا عقدة النكاح، أي لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلاً حتى يبلغ الكتاب أجله، وهذا القول اختيار أكثر المحققين. القول الثالث: قال القفال: إنما لم يقل: ولا تعزموا على عقدة النكاح، لأن المعنى: لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح، كما يقال: عزمت عليك أن تفعل كذا. أما قوله: عقدة النكاح، فاعلم أن أصل العقد الشد، والعهود والأنكحة تسمى عقوداً لأنها تعقد كعقد الحبل في التوثيق. أما قوله: حتى يبلغ الكتاب أجله، ففي الكتاب وجهان: الأول: المراد منه المكتوب، والمعنى: حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها، وصارت منقضية. والثاني: أن يكون الكتاب نفسه بمعنى الفرض، كقوله: كتب عليكم الصيام، فيكون المعنى: حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته [illegible] بالتهديد فقال: واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه، وهو تنبيه على أنه تعالى لما كان عالماً بالسر والعلانية وجب الحذر في كل ما يفعله الإنسان في السر والعلانية، ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال: واعلموا أن الله غفور حليم.

الحكم الخامس عشر: حكم المطلقة قبل الدخول. **قوله تعالى**: لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين. اعلم أن أقسام المطلقات أربعة: القسم الأول: المطلقة التي تكون مفروضاً لها ومدخولاً بها، وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم، وهو أنه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم، ثم أخذ لهن كمال المهر، وأن عدتها ثلاثة قروء. القسم الثاني من المطلقات

زايدة مفروضا لها ولا مدخولا بها هي التي ذكرها تعالى في هذه الآية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة المعروف في القسم الثالث من المطلقات الا التي تكون مفروضا
لها ولكنها تكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة
تعتدونها والقسم الرابع من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا تكون مفروضا لها وحكمها مذكور في قوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على الحق من هذه الآية ويمكن
ان يعبر عن هذا التقسيم بعبارة اخرى فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذكر البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول
استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصفه بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في
الآية التي تجيء عقيب هذه الآية واما ان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهي هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها
ويجب لها المتعة وان لم يحصل الدخول فحكمها غير مذكور في هذه الآيات الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير مسألة
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فيه قولان ... ان كثيرا من اصحابنا تمسكوا بهذه الآية ...

بعد النكاح فقد حصل النكاح وما قدرته على ايجاد المعجود بل له قدرة على ازالة النكاح ولذا اثبت لها العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما
ثبت ان الزوج ليس له بعد ما قدرة على النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما الولي فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الاية هو الولي لا الزوج

[illegible]

[illegible]

هذا في الوفاة عبارة عن الاشراف عليها ... وحول ان هذه الوصية يجوز ان تكون مضافة الى الله بمعنى امره وتكليفه كأنه قيل وصية من الله لأزواجهم
كقوله يوصيكم الله في اولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة نافع اما قوله فلا جناح عليكم فالمعنى فلا جناح عليكم يا اولياء الميت فيما فعلن في انفسهن
من التزين والاقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان الاول لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني لا جناح عليكم في ترك
منعهن من الخروج لان مقامها في بيت زوجها ليس بواجب عليها الحكم الثاني عشر قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين
الله لكم آياته لعلكم تعقلون ... روي ان هذه الآية انما نزلت لان الله انزل قوله ومتعوهن ... حقا على المحسنين فقال رجل من المسلمين ان احسنت فعلت
وان لم ارد ذلك لم افعل فقال الله وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر ... المراد من المتاع ههنا فيه قولان الاول انها
هي المتعة وظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات ... تمسك بظاهر هذه الآية واوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير و
ابي العالية والزهري ... في كل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يدخل بها ... وقال ابو حنيفة ان المتعة لا تجب الا للمطلقة التي لم يفرض لها مهر

[illegible]

[illegible]

وهو صفقوه [illegible] لا يفعل الا الظن [illegible] قال انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف والدليل عليه قوله من بعد موسى وهو ضعيف لان قوله من بعد موسى كما
يحتمل الاتصال يحتمل [illegible] من بعد زمان [illegible] شمويل [illegible] وهو بالعبرانية اسمعيل وهو قول الاكثرين وقال [illegible] سمت
امه بذلك لانها دعت الله ان يرزقها ولدا فاستجاب دعاءها فسمته [illegible] بالعبرانية وهو من ولد لاوي بن يعقوب المسألة الثانية
قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا [illegible] فغلب عليهم عدو لهم [illegible] فسألوا نبيهم ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع به
امرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم [illegible] جالوت على بني اسرائيل [illegible] فسألوا ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم في جهاد عدوهم وكان
[illegible] اما قوله نقاتل في سبيل الله [illegible]
نقاتل في سبيل الله بالجزم [illegible] على الجواب [illegible] بالرفع [illegible]
[illegible] اما قوله [illegible] المسألة الاولى قرأ نافع [illegible] عسيتم بكسر السين [illegible]

[illegible]

طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر [illegible] ذلك الوقت هل يشمل [illegible] المسألة الثانية في حكم هذا الابتلاء [illegible] قال القاضي كان مشهورا

من بني إسرائيل انهم [illegible] الانبياء الى الملوك مع ظهور الآيات الباهرة فاراد الله اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل

لقاء العدو [illegible] الرجوع حال لقاء العدو [illegible] قبل ملاقاة العدو [illegible]

المسألة الثالثة في هذا النهر [illegible] قتادة والربيع نهر بين الاردن وفلسطين [illegible] انه نهر فلسطين قال القاضي

[illegible] المسألة الرابعة [illegible]

[illegible] المسألة الخامسة [illegible]

[illegible] قال الشاعر [illegible]

[illegible] المسألة الاولى [illegible]

[illegible]

[illegible] المسألة الثانية [illegible]

[illegible]

... اسه ورحمته ونعمته علينا ... قوله تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين ...

... القصص التي ذكرها ... بالآيات التي ...

[illegible]

في تفضيل الانبياء بعضهم على بعض

في محمد عليه السلام

[illegible]

لا يؤخذ منها مكانه قيل من قبل ان يأتي يوم لا تجارة تكتسب ما تفتدي به من العذاب ... ما لكم قبل ان يأتي يوم لا بيع
فيه تجارة ولا مبايعة حتى تكتسب بسببه شيئا من المال اما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقوله وتقطعت
بهم الاسباب وقوله ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقوله حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقوله وما للظالمين من انصار اما قوله ولا شفاعة
يقتضي نفي كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل الا ان سائر الدلائل دلت على ثبوت المحبة والمودة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقد بينا في تفسير قوله
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيمة امور احدها ان كل احد يكون مشغولا بنفسه على ما قال لكل امرئ منهم يومئذ شأن
يغنيه والثاني ان الخوف الشديد غالب على كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى والثالث ان نزول العذاب
بسبب الكفر والفسق صار مبغضا ... اما قوله والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذي قال
والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها الاول انه لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم ذلك نفي كل الشفاعات مطلقا فذكر عقيبه والكافرون
هم الظالمون ليدل على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير يصير ذلك دالا على اثبات الشفاعة في حق الفساق ... والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ
فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب ... وجب المصير الى تعليقه بما قبله التأويل الثاني
ان الكافرين اذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب
ونظيره قوله ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا التأويل الثالث ان الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم فانتم ايها الحاضرون لا تقتدوا بهم في
هذا الاختيار الردي ولكن قدموا لانفسكم ما تجدونه يوم القيمة ... التأويل الرابع ان الكافرين هم الواضعون الامور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع
لهم عند الله فانهم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله وقالوا ايضا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فمن عبد جمادا وتوقع ان يكون شفيعا له عند الله فقد ظلم نفسه
حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه التأويل الخامس ... الانفاق ... والكافرون هم التاركون للانفاق في سبيل الله واما المسلم
فانه ينفق شيئا قل او كثر التأويل السادس والكافرون هم الظالمون ... العظيم ...
هذه الوجوه ... قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم اعلم ان من عادة الله في هذا الكتاب الكريم انه يخلط هذه الانواع الثلاثة بعضها بالبعض ...
[illegible]

كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذا مما قد فصلناه واوضحناه في هذا الكتاب في تفسير آيات كثيرة فانت اذا ساعدك التوفيق وتأملت في هذه المعاقد التي ذكرناها
علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي الا بواسطة كونه حيا قيوما فلا جرم لا يبعد ان يكون الاسم الاعظم هو هذا ... الآيات الالهية كقوله والهكم
اله واحد لا اله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله الا هو ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند واما قوله قل هو الله احد ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند وبمعنى ان حقيقته
غير مركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة واما قوله الحي القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضي
ان يكون قائما بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز وبواسطته
يقتضي نفي الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي استناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب
والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر ان هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف الى المقصد الاقصى وتستحق
ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم والغرض انه لا يفتر عن تدبير الخلق لان القيم بامر الطفل لو غفل عنه ساعة اختل
امر الطفل فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيم كل الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا تأخذه سنة ولا نوم كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائما ... لا ...
نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره رتب عليه حكما وهو قوله له ما في السموات وما في الارض لانه لما كان كل ما سواه انما تقومت ماهيته وانما يحصل
وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم ان يكون كل ما سواه ملكا لله وهو المراد من قوله له ما في السموات وما في الارض ثم لما ثبت انه هو المالك لكل ما سواه ثبت
ان حكمه في الكل جار وليس لغيره في شيء من الاشياء حكم الا باذنه وهو المراد بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين انه يلزم من كونه مالكا للكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف
بوجه من الوجوه الا باذنه بين انه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم
وهو اشارة الى كونه عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشيء من علمه وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات وفي الارضين بين ان ملكه
فيما سوى السموات والارضين اعظم واجل وان ذلك مما لا تصل اليه اوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من درجاتها خيال المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات
والارض ثم بين ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل على نعت واحد وصفة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات بين كونه
قائما بنفسه منزها عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور فقال وهو العلي العظيم والمراد منه العلو والعظمة
بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ... فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى ما بدأ به في الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما
بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام ... مما اشتملت عليه هذه الآية فاذا عرفت هذا فلنرجع الى
الظاهر التفسير اما قوله الله لا اله الا هو ففيه مسائل المسألة الاولى ... المسألة الثانية قال بعضهم ...
الاول ... في القرآن ... بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان
مستحقا للعبادة اما قوله الحي ففيه مسائل المسألة الاولى الحي اصله حيي ... وقال ابن الانباري اصل الحي ... فلما اجتمعت
الياء والواو وكان السابق منهما ساكنا جعلتا ياء مشددة المسألة الثانية قال المتكلمون الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة ام لا فقال
بعضهم انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحيوة عبارة عن عدم الامتناع وثبت
ان الامتناع امر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحيوة عدم
هذا الامتناع وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحيوة صفة موجودة وهو المطلوب المسألة الثالثة لقائل ان يقول الحي هو الذي يصح ان يعلم ويقدر
وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يصح ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه
الصحة بل كل شيء كان كاملا في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات وقال تعالى فانظر الى آثار رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها
وقال الى بلد ميت فاحيينا به ... والصفة المسماة في عرف المتكلمين بالحيوة انما سميت بالحيوة لان كمال حال الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حيوة
وكمال حال الاشجار ان تكون خضرة مورقة فلا جرم سميت هذه الحالة حيوة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حيوة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه
واقعا على اكمل احواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما لم يكن مقيدا بانه كامل في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحي
يفيد كونه كاملا على الاطلاق والكامل على الاطلاق هو ان لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والاضافية ثم عند هذا ان خصصنا القيوم
بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه متقوما بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يتناول المتقوم بذاته والمقوم
لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحي مع زيادة فهذا ما عندي في هذا الباب اما قوله القيوم ففيه مسائل المسألة الاولى القيوم في اللغة مبالغة في القائم فلما
اجتمعت الياء والواو كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول لانه لو كان كذلك لكان قووما ... قيوم وقيام وقيم ...
القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرانية لا عربية لانهم يقولون حيا قيوما وليس الامر كذلك لانا قد بينا ان له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في الدار ديار ...
... وقال امية بن ابي الصلت ... المسألة الثانية اختلف عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد
القيوم القائم على كل شيء وتأويله انه قائم بتدبير امر الخلق في ايجادهم وفي ارزاقهم ونظيره من الآيات قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقوله شهد الله انه لا اله الا هو
الى قوله قائما بالقسط وقوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وهذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك
القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير وهذا القول معناه راجع الى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد
لانه يصير قوله لا تأخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله لا تأخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس فان قيل اذا كانت
السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تأخذه سنة دل ذلك على انه لا يأخذه نوم بطريق الاولى فكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الآية لا تأخذه سنة فضلا عن ان يأخذه
نوم المسألة الثانية دل الدليل العقلي على ان النوم والسهو والغفلة محال على الله لان هذه الاشياء اما ان تكون عبارات عن عدم العلم او عن اضداد العلم وعلى التقديرين فجوازها
يقتضي جواز زوال العلم ... ولو كان كذلك لكان ذاته بحيث يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى الفاعل ... وفيه ...
... فيلزم ان ينتهي الى ... صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والسهو والغفلة عليه محالا المسألة الثالثة يروى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه حكى عن موسى عليه السلام انه وقع في نفسه هل ينام الله فارسل الله اليه ملكا فارقه ثلاثا ثم اعطاه قارورتين في كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما فكان يتحرز بجهده الى ان نام
في آخر الامر فاصطفقت يداه فانكسرت القارورتان فضرب الله ذلك مثلا له في بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارضين واعلم ان مثل هذا لا يمكن
نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله او كان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال
قومه اما قوله له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه الاضافة اضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرناه من انه لما كان واجب الوجود لذاته كان ما عداه ممكن الوجود
لذاته وكل ممكن لذاته فهو مستند الى الواجب لذاته ... فاذا كل ما سواه فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له
ما في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه وكان الغالب عليه ما لا يعقل اجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ما ...
... انما استندت اليه من حيث انها مخلوقة له ... غير عاقلة فعبر عنه بلفظ ما للتنبيه على ان المراد من هذه الاضافة الاضافة من هذه
الجهة واعلم ان الاصحاب احتجوا بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لان قوله له ما في السموات وما في الارض يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من

جملة ما في السموات وما في الارض فوجب ان يكون منتسبة الى الله تعالى انه الملك بالخلق وكان اللفظ يدل على انه المنفرد بالملك ثم ذكر بعده انه لكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح ... من غير مرجح وهو محال اما قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ففيه مسائل المسألة الاولى من ذا الذي استفهام معناه الانكار والنفي اي لا يشفع عنده احد الا بامره وذلك ان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر انه لا شفاعة عنده لاحد الا من استثناه الله بقوله الا باذنه ونظيره قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا المسألة الثانية قال القفال انه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقريره ... كان الاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطأ على قولهم ... في الجواب عن شبهة الكعبي والثاني ان قوله لا تجوز التسوية بين المطيع والعاصي ...

الا صورها في تفسير قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله ... وله ما سكن في الليل والنهار ...

... المسألة الاولى ... المسألة الثانية ... اما قوله ... المسألة الثالثة ... اما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ... المسألة الاولى ... المسألة الثانية ... قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ... المسألة الاولى ... المسألة الثانية ... اما قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسائل المسألة الاولى ...

الرمل النظم سيقولون بدلا يعني... عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله وقال الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا المراد فلسنا الجبال والحديد فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثالث هو اختيار الاخفش ان الكاف زائدة والتقدير الم تر الى الذي حاج او الى الذي مر على قرية والقول الثالثة وهو اختيار المبرد انا نضمر في الاية زيادة والتقدير الم تر الى الذي حاج ابراهيم والم تر الى من كان كالذي مر على قرية المسئلة الثانية اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا شاكا في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان نبيا ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو ارميا ... وقال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه [illegible]

[illegible]

شاهد من احوال الحمار وظهور البلى في عظامه ما عرف به ان تلك الحوادث لم يصدر الا من الله المسئلة الثالثة في الاية اشكال [illegible] وكان عالما بان اللبث لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة او قصيرة ... لبثت يوما او بعض يوم ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالابرام وفرج الله عني منك وباعد بيني وبينك فبين سبحانه ان المنفق ماله ثم انه لا يتبعه منا ولا اذى له الاجر
العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما دون الثاني لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله
لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي ان لا يقع منهم لا هذا ولا ذاك المسئلة الرابعة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان الكبائر تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب
انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة اجاب اصحابنا بان المراد من الآية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون
فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما انفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله ولا على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر طعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى
بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون ما انفقوا وكلمة ثم للتراخي وما يحصل متأخرا عن الانفاق لا يجوز ان يكون شرطا في كون الانفاق موجبا للثواب لان
شرط الشيء يجب ان يكون حاصلا مع الحصول المؤثر لا بعده اجاب اصحابنا عنه من وجهين الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متأخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتأخر يدل
ظاهرا على انه حين انفق ما كان انفاقه لوجه الله بل لاجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب للثواب والثاني هب ان هذا الشرط
متأخر لكن لم لا يجوز ان يقال ان تأثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد بعده ما يضاده كما هو مذهب اصحاب الموافاة وتقرير مذهبهم معلوم في علم الاصول المسئلة الخامسة الآية دلت على ان المن
والاذى من الكبائر حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن ان يفيد ذلك الثواب الجزيل اما قوله لهم اجرهم عند ربهم ففيه مسائل المسئلة الاولى احتج المعتزلة
بهذه الآية على ان العمل يوجب الاجر على الله تعالى واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب لا يوجب الاجر المسئلة الثانية
[illegible]
[illegible] المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على
الاطلاق فوجب ان يكون الاجر حاصلا لهم بعد فعل الكبائر وذلك يبطل القول بالاحباط اما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الاول [illegible]
[illegible]
المراد انهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم الفزع الاكبر قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني
حليم اما القول المعروف فهو رد السائل [illegible] واما المغفرة ففيها وجوه
احدها ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اساءته وثانيها ان يكون المراد ونيل مغفرة من الله
بسبب ذلك الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره [illegible] ومن المغفرة ان لا يهتك
ستره بان يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ووجه رابع ان قوله قول معروف خطاب مع المسؤل بان يرد السائل باحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل
بان يعذر المسؤل فيه لكونه ربما لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها اذى وسبب هذا الترجيح انه اذا اعطى
ثم اتبع العطاء بالايذاء فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار واما القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور
الى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال الآية واردة في التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل فيه وقد يحتمل ان يراد به
الواجب فانه قد يعدل به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني اي عن صدقة العباد وانما امركم بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بصدقته
[illegible]
مثل كل واحد منهما فقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم
الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين فيه مسائل المسئلة الاولى قال القاضي انه
تعالى اكد النهي عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة للمرجئة بان بين ان المراد ان المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح ان تبطل فالمراد
ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يأتيه من المن والاذى ثم انه تعالى ذكر كيفية ابطال اجر الصدقة بالمن
والاذى مثلين فمثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر اظهر من بطلان اجر
صدقة من يتبعها المن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كانه ما كان عليه تراب ولا
غبار اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال
فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي
وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل عليه ايضا وذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق النقيضين لان شرط الثواب
ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال [illegible]
[illegible]

ذكر العوض وقد ذكر الفضل ان العبد يوجب استحقاقه للمدح العظيم حيث [illegible] ويوجب استحقاقه الذم حيث [illegible] وكل واحد من الاستحقاقين
ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذا الى [illegible] الترجيح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة الثانية [illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة الاولى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة الثالثة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اما قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا
من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

التكليف فيه لأن بين الملاصقات [illegible] من بعض الوجوه [illegible] بعض التثبيت فلهذا ادخل فيه من التي هي للتبعيض [illegible]

[illegible]

[illegible]

من جملة الطاعات فيكون المراد منه كونه في نفسه خيرا وطاعة لان المقصود منه بيان الترجيح ... ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الآية انه اذا كانت الحالة واحدة ...

فالافضل هو الاخفاء ... البحث الثاني ان الاظهار في اعطاء الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه ...

[illegible]

ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية [illegible] الثاني [illegible] في هذه الآية [illegible] ترتيبا [illegible] الوجه الثالث [illegible] الآية [illegible]

في الكلام [illegible] المسألة الثانية [illegible] الأولى [illegible] للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله [illegible]

[illegible] الصفة [illegible] وكان [illegible] علي [illegible] النهار [illegible]

[illegible] الرواية الثانية قال ابن عباس [illegible] علي رضي الله عنه [illegible] أربعة دراهم فتصدق بدرهم نهارا وبدرهم ليلا وبدرهم

سرا وبدرهم علانية [illegible] الرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت

في أبي بكر [illegible] بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرواية الرابعة نزلت [illegible]

في سبيل الله [illegible] الرواية الخامسة [illegible] الآية عامة [illegible] الأوقات [illegible] الأحوال [illegible]

[illegible] الآيات المذكورة [illegible]

[illegible] المسألة الثالثة قال الزجاج [illegible] الذين [illegible]

[illegible]

هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذه الآية يقتضي انهم إنما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قولهم انما البيع مثل الربوا ... فساد تلك الشبهة وهي قولهم انما البيع مثل الربوا وبين ضعفها ولو لم يكن قوله وأحل الله البيع وحرم الربوا كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لائقا بهذا الموضع **المسئلة الثانية** مذهب الشافعي ان قوله وأحل الله البيع وحرم الربوا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها ...

[illegible]

[illegible]

المسئلة الثانية ... المسئلة الثالثة ... المسئلة الرابع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وانما ورد عنها ايضا بعض الزوائد

ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا

على اخيه من قبل

من الشهادة

[illegible]

البقاء كالشراء لا ان اللزوم في قوله لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتاكيده لكي يبقى عليه لكل امرئ حق يكسب من ذاته وتحليله ومساق القول الى جمهور
واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك باداء الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت فلما نقل الى
اما الغصب فلما الضمان مع ما لا يوجبان زوال الملك بل يا ام الولد المدبرة ومنها انه اذا غصب ساجة فادرجها في بنائه او غصب حنطة فطحنها لا يزول الملك
لقوله لها ما كسبت ومنها انها لا تشفعه للجار لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بل يا ان الجار متعد على الشريك وذكر
يمنع من حصول الهتوا ومنها ان النص بمخالطة الجار اقل ولان في الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان
المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق ان كان باقيا فانه يجب رده على المالك اجماعا فالقطع لا يقتضي زوال الملك
عنه ومنها ان منكري وجوب الزكوة احتج به وجعل ان الدلائل الموجبة للزكوة تخص العام على ما هو بالجملة فهذه الاية اصل كبير في فروع الفقه ثم اعلم انه تعالى حكى عن
المؤمنين دعاءهم وذلك انه صلى الله عليه وسلم علم الدعاء العبادة وان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة وان الله ملكه ويشاهد جلال الله وكبريائه وعزته

قال المصنف في اواخر المسئلة التاسعة من كتابه المسمى بالاربعين ما لفظه فان قلتم ان بينهما قانونا كليا وهو انا اذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية فان صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي والاثبات وان كذبناهما معا لزم رفع النفي والاثبات وان صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الدلائل العقلية لزم الطعن في الظواهر النقلية ايضا لان الدلائل العقلية اصل للظواهر النقلية فتكذيب الاصل لتصحيح الفرع يقتضي الكذب الاصل والفرع معا فلم يبق الا ان نصدق الدلائل العقلية ونشتغل بتاويل الظواهر النقلية او نفوض علمها الى الله تعالى وعلى التقديرين فانه يظهر ان الظواهر النقلية لا تصلح معارضة للقواطع العقلية وهذا هو القانون الكلي في هذا الباب انتهى فينبغي تطبيق المراد من العبارة وان كان فيها نوع تحريف من الناسخ

[illegible]

سورة آل عمران بسم الله الرحمن الرحيم مائتا آيات وهي مدنية

الم الله لا اله الا هو الحي القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب الهمزة

[illegible]

لما بين يديه فاعلم ان الكتاب ههنا هو القرآن وقد ذكرنا في اول البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن بالتنزيل والتوراة والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن
نجما نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التوراة والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي
انزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل اما قوله بالحق فقال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم
السالفة وثانيها ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه حق لا هزل فيه بمعنى انه قول فصل وليس
بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله
بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقال الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا اما قوله
مصدقا لما بين يديه فالمعنى انه مصدق لكتب الانبياء عليهم السلام ولما اخبروا به عن الله تعالى ثم في الآية وجهان الاول ان هذا يدل على صحة القرآن لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر
الكتب لانه كان اميا لم يختلط باحد من العلماء ولا تلمذ لاحد ولا قرأ على احد شيئا والمفتري اذا كان كذلك امتنع ان يسلم من الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص
بوحي الله تعالى الثاني قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعاء الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان
فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الآية سؤالان الاول كيف سمى ما مضى بانه بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم السؤال الثاني كيف يكون
مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القرآن ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب ان تلك الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول ودالة على ان احكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة
عند نزول القرآن كانت موافقة للقرآن وكان القرآن مصدقا لها واما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في ان القرآن مصدق لها لان دلائل المباحث الالهية لا تختلف وكذلك فهو مصدق لها
في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف التوراة والانجيل اسمان اعجميان والاشتغال
باشتقاقهما غير مفيد وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة معدوم في اوزان العربية واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك
فننقل كلام الادباء فيه اما لفظ التوراة ففيه ابحاث البحث الاول في اشتقاقه قال الفراء التوراة معناها الضياء والنور من قول العرب ورى الزند يري اذا قدح وظهرت النار قال تعالى
فالموريات قدحا ويقولون وريت بك زنادي ومعناه ظهر بك الخير فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء
البحث الثاني في وزنه وفيه ثلاثة اقوال الاول قال الفراء اصل التوراة تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
القول الثاني قال الفراء ايضا يجوز ان يكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون اصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة
وفي ناصية ناصاة قال الشاعر فما الدنيا بباقاة لحي ولا حي على الدنيا بباق القول الثالث وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء
وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان فقلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء اما الاول
فقالوا هذا البناء نادر وفوعلة كثير فالحمل على الاكثر اولى واما الثاني فقالوا هذه لغة طي لا يحمل اللفظ عليها لان القرآن ما نزل بها البتة البحث الثالث
في التوراة قراءتان الامالة والتفخيم فمن فخم فلان الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير ومن امال فلان الراء [illegible] واما الانجيل ففيه قولان قال الزجاج انه افعيل من النجل وهو الاصل [illegible]
اي والده فسمي هذا الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين وقيل الانجيل مأخوذ من قول العرب نجلت الشيء اذا استخرجته واظهرته ويقال للماء الذي يخرج من البئر نجل
ويقال قد استنجل الوادي اذا خرج الماء من النز فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته الثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي هذا الكتاب بالانجيل لان القوم
تنازعوا فيه والرابع من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء اخرجه لهم واعلم ان هؤلاء الادباء عجيب كلامهم لانهم جوزوا في كل لفظ ان يكون
مأخوذا من شيء آخر ولو كان كذلك لزم اما التسلسل واما الدور وهما باطلان وحينئذ لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى تجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا
كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي يجعلونه مشتقا ان يكون من الاصول الموضوعة لا من الفروع هذا مع ان الذي يجعلونه فرعا وذلك الاصل وربما كان هذا
الذي يجعلونه فرعا مشتقا في غاية الشهرة وذلك الذي يجعلونه اصلا في غاية الخفاء وايضا فلو كان التوراة انما سميت توراة لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا
لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ووجب في كل ما كان اصلا لشيء آخر ان يسمى بالانجيل فالطين اصل الكوز
فوجب ان يكون الطين انجيلا والذهب اصل الخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه
الالزامات عليهم لا بد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا ان العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا بد في آخر الامر
الا بالرجوع الى الوضع اللغوي فلم لا نتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا فالتوراة والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرية والآخر
بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بتطبيقهما على اوزان لغة العرب فظهر ان الاولى بالعاقل ان لا يلتفت الى هذه المباحث والله اعلم المسألة الثانية اما قوله من قبل هدى
للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التوراة والانجيل قبل ان انزل القرآن ثم بين انه انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الآية دالة على بطلان قول من زعم ان القرآن
عمى على الكافرين وليس بهدى لهم ويدل ايضا على ان معنى قوله وهو عليهم عمى انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقوله عن نوح فلم يزدهم دعائي الا فرارا
لما فروا عنده واعلم ان قوله هدى للناس يحتمل ان يكون عائدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بانه حق ووصف التوراة
والانجيل بانهما هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القرآن في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه ههنا به قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في
سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقرآن
فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن انه هدى بل قال انه حق في نفسه سواء قبلوه او لم يقبلوه واما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما فلا جرم وصفهما بانهما هدى
فقد بينا عليهما فلا جرم وصفهما الله لاجل هذا التاويل بانهما هدى فهذا ما خطر بالبال والله اعلم بمراده القول الثاني وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بانها
هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتوراة والانجيل ثم قال وانزل الفرقان ولجمهور المفسرين فيه اقوال الاول ان المراد هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا الثاني
ان المراد هو القرآن وانما اعاده تعظيما لشانه ومدحا بكونه فارقا بين الحق والباطل ويقال انه تعالى انما اعاد ذكره ليبين انه انزله بعد التوراة والانجيل ليجعله فارقا بين
ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار القول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد
جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع فصار هذا كالتاكيد [illegible] فهذا اجمال ما قاله اهل التفسير في هذه الآية والذي عندي
مشكل اما حمله على الزبور فبعيد لان الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والاحكام بل هو مواعظ ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالهما على الدلائل وبيان الاحكام بالفرقان
اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني فهو ايضا بعيد لان قوله وانزل الفرقان عطف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور
قبل ذلك فوجب ان يكون المراد بالفرقان غير القرآن وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة
على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع وهو
ان المراد من الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة عليهم من عند الله افتقروا في اثبات هذه الدعوى
الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين فلما اظهر الله على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب
فالمعجزة هي الفرقان فلما ذكر تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التوراة والانجيل من قبل ذكر بعده انه انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها
ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة فهذا ما عندي في تفسير هذه الآية وعجب ان احدا من المفسرين ما ذكره [illegible]
اللفظ لمستقيم التركيب والنظم [illegible] فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم [illegible]

الا الله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة اتبع ذكره بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة فقال ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد ثم ان بعض المفسرين
خصص ذلك بالنصارى وقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلائل الله ثم قال والله عزيز
ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اي عاقبه وقال الليث لم ارض منه حتى نقمت وانتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع والعزيز اشارة
الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين
احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا
كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات فحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله
سؤال عن سؤال ولا يشتبه الامر عليه بسبب كثرة اسئلة السائلين ثم قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه قادرا على جميع الممكنات وبين كونه قادرا على تحصيل
مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ثم فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا
في السماء كما ذكرنا اشارة الى كمال العلم ثم الطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس
الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول ان افعال الله محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما فاذن دليل كونه تعالى عالما [illegible] فلما ذكر
ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصور في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من
اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها غضاريف وبعضها شرايين وبعضها اوردة وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض
على التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال القدرة حيث قدر ان يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبائع والشكل واللون ويدل على كونه عالما
من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام دليلا على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولما صح ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في
الارض ولا في السماء واذا ثبت انه عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى اولا من انه هو الحي القيوم ومن
تامل في هذه اللطائف علم انه لا يعقل كلام اكثر فائدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذا الكلام الاحتمال الثاني ان تنزل هذه الآيات على سبب نزولها
وذلك ان النصارى ادعوا الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه احدهما شبه مستخرجة من مقدمات حسية والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات الزامية
اما النوع الاول من الشبه فاعتمادهم فيه على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا
انت اكلت في دارك كذا ويقول لذلك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني فشبههم يتعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان
يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا وهذا النوع من شبه النصارى متعلق بالقدرة وليس للنصارى شبهة في هذه المسالة سوى
هذين النوعين ثم ان الله تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الحي القيوم يعني ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما [illegible]
اتبعه بالجواب عن شبهتيهم اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فيجب ان يكون الها فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان
الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض الغيوب ان يكون الها لاحتمال انه انما علم ذلك بوحي من الله تعالى اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته
ببعض الغيوب يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء [illegible]
بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والغيوب وكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله
[illegible] فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى
عليه السلام ما كان الها ثبت ان الاطلاع على بعض الغيوب لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه وهو الشبهة
المتعلقة بالعلم واما النوع الثاني من الشبه وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وتقريره ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور
لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له اما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يقدر
على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب والتاليف الغريب ومعلوم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر
على الاماتة والاحياء لامات اولئك الذين اخذوه على زعم النصارى وقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم حصولهما على وفق ارادته في سائر
الصور يدل على انه ما كان الها فظهر بما ذكرنا ان الشبهة الثانية ايضا ساقطة واما النوع الثاني من الشبه وهي الشبه المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين
الاول ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقوننا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء
لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا لكم ايها المسلمون انكم تقولون ان عيسى كلمة الله
وروحه فهذا يدل على انه ابنه فاجاب الله عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة وللمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب
المتشابهات فوجب رده الى التاويل وذلك هو المراد بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله الحي القيوم اشارة
الى ما يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابن له وقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام جواب
عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله وقوله هو الذي انزل عليك الكتاب جواب عن تمسكهم بما ورد في
القرآن ان عيسى روح الله وكلمته [illegible]
[illegible]
[illegible] ثم ختم بقوله لا اله الا هو العزيز الحكيم والعزيز
اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما تقدم من ان علم المسيح ببعض الغيب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله
لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم [illegible]
[illegible] عليك

[illegible]

كالمرآة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وحمل المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب واما على الاحتمال الثاني فتعين كونه ان يرجع الى شبه للنصارى في تمسكهم
بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الآية ان القرآن مشتمل على محكم ومتشابه وان التمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق
بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة (المسألة الثانية) اعلم ان القرآن دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على
انه بكليته محكم فقوله الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول
وكلام يوجد كان القرآن افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من اتيان بكلام يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن
حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه
الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم
وبعضه متشابه فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة اما المحكم فالعرب تقول حاكمت وحكمت واحكمت
بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه عن الفساد وقول جرير احكموا
سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي واما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز
قال الله ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال الله تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه على الامران اذا لم يفرق بينهما ويقال
لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور متشابهات وفي رواية اخرى مشتبهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي
كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشاكله ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه
من هذه الجهة مشكل ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز احدهما عن الآخر بمزيد
رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر
الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فاذا كان اللفظ
موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فاما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان
احتماله لاحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا و
بالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا او مشتركا اما النص والظاهر فيشتركان
في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا
القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان
الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان
بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر واما اذا كان اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الآخر
ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بان يفسقوا
ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان
ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي
ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وان الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب
العالمين متشابه والسني يقلب الامر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر
مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه
من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع
التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما لابقاء ظاهر الآخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد
منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على
نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على
المظنون اولى ان يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا واما الثاني فهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني فهذا وان كان حاصلا الا انه يفيد ظنا اقوى فهذا
يصح ويكون على هذا التقدير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية
فثبت بما ذكرناه ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي على ان ما اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة ان
استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل فظهر ان الدليل الذي يصرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح لا يكون الا دليلا
الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف
ان ذلك المرجوح ايش هو لان طريقه الى تعيينه انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على
ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف وكل هذا لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل
في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة القطعية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه
في هذا الباب والله ولي الهداية والرشاد (المسألة الثالثة) في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه (الاول) ما نقل عن ابن عباس انه قال المحكمات هي الثلاث الآيات في سورة الانعام
قل تعالوا الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها
مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة في القرآن تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله تعالى والاحتراز عن الظلم
والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس
لان الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه وبالنسبة الى غيره على السوية [illegible]
[illegible]

وهو باطل بالاتفاق واما ان يحمل البعض [illegible] الرحمن على العرش استوى
متشابها فبم تمسك به كان متمسكا بالمتشابه ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان
صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعند عدمها ممتنعا
[illegible] الا المتشابه فيه [illegible]
عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر [illegible] متمسكون بالمتشابهات لاجل ان في قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقرير الباطل [illegible] طائفة في الدنيا الا وهي تسمي
الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة [illegible] المجبرة الذين يضيفون الظلم
وتكليف ما لا يطاق الى الله هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني [illegible] لطالب الفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال [illegible] ولا يتعلق بالمحكم [illegible]
[illegible]

ويلزم ايضا ان لا يبقى صمود الفضل المحكم على كونه لقائل مادح ينسب التعالى باكمل وانفعال الاسد على كون قائلا عالما ولو ان اهل السموات والارض يجتمعون على ضد الدليل يقول

على فهمها فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية القاهرة فكيف يجوز العقل ان يبقى الايات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه فظهر بما ذكرناه ان القانون المستمر عند جمهور المحققين

ان كل اية توافق مذهبهم فهي محكمة وكل اية يخالفونها فهي متشابه واما المحقق المنصف فانه يحمل الامر في الايات على ثلاثة اقسام واحدها ما يتاكد ظواهرها بالدلائل العقلية فذلك هو المحكم

حقا وثانيها التي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذلك هو الذي يحكم فيه ان مراد الله غير ظاهره وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون توقف فيه

[illegible]

فيهم من اسباب الضعف عن المقاومة امور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك ابتداء
عادة في الحرب لانها اول الغزوات ... وقد حصل للمشركين اضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها انهم خرجوا متأهبين للحرب ومنها كثرة

[illegible]

الجواب

[illegible]

احتج القاضي لهم بوجوه احدها انه تعالى اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب المال الكثير المقدار لا يليق الا ممن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الاخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحيوة الدنيا ولا شك انه تعالى ذكره في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الاية قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه والقول الثاني قول قوم آخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى كما رغب في منافع الاخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها لعبيده واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الاخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها انما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى الثواب الاخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها فيتقوى بها على الطاعة الثاني انه اذا انتفع بها فعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من اقصى القلب وذكر شعرا هذا معناه الثالث ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الاخرة وثالثها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزيين من الله ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي وهو التفصيل وهو ان كل ما كان من هذا الباب واجبا او مندوبا كان التزيين فيه من الله وكل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان هذا ما ذكره القاضي في تفسيره وبقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه ان يذكره ويبين ان التزيين فيه من الله او من الشيطان المسئلة الثالثة قوله حب الشهوات فيه ابحاث الاول ان الشهوات هاهنا هي الاشياء المشتهاة سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذه شهوة فلان اي مشتهاه وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان احدهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية وكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال المتكلمون دلت هذه الاية على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب الى الشهوات والمضاف غير المضاف اليه فالشهوة من فعل الله تعالى والمحبة من افعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات البحث الثالث قال الحكماء ان الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب ان لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات ولكنه يحب ان لا يحب واما من احب شيئا واحب ان يحبه فذلك هو كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام اني احببت حب الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر فهو كما في هذه الاية فان قوله زين للناس حب الشهوات يدل على امور ثلثة مرتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت في هذه القضية الدرجات الثلث بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا يكاد ينحل الا بتوفيق عظيم من الله ثم انه تعالى اضاف ذلك الى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضي ان هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ والنافع قسمان جسماني وروحاني والقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يحصل الا في الانسان الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما تحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استيلاء القوى الشهوانية واللذة الجسمانية عليه فكان انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارية التي تزول بادنى سبب فلا جرم كان الغالب على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب اللذات الروحانية فذلك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصول ذلك النادر لا يبقى الا في اوقات نادرة فظهر ان هذا الحكم كالامر العام للناس زين للناس حب الشهوات اما قوله من النساء والبنين ففيه ابحاث الاول ان من في قوله من النساء والبنين للتبيين كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى فاجتنبوا الاوثان التي هي رجس فكذا ايضا معنى هذه الاية زين للناس حب النساء والبنين وكذا وكذا التي هي مشتهاة البحث الثاني اعلم انه تعالى عدد هاهنا من المشتهيات امورا سبعة اولها النساء وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن اكثر والاستيناس بهن اتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما كان حب الولد الذكر اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور بهم والتكثر بهم الى غير ذلك واعلم ان لله تعالى في ايجاد حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولادى ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كانها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرناه من بقاء النسل المرتبة الثالثة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه ابحاث البحث الاول قال الزجاج القنطار مأخوذ من عقد الشيء واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به في دفع اصناف النوائب حكى ابو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى ابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال القنطار اثنا عشر الف اوقية وروى ابي بن كعب عنه عليه السلام القنطار الف ومائتا اوقية وقال ابن عباس القنطار الف ومائتا دينار وقال السدي القنطار ملء مسك ثور ذهبا او فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرناه لكنا تركناها لانها غير معتبرة البحث الثاني المقنطرة مفعلة من القنطار وهو للتأكيد كقولهم الف مؤلفة وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان القناطير ثلاثة والمقنطرة تسعة البحث الثالث الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين المرتبة الرابعة الخيل المسومة قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا لخيلائها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الخيلاء اختيالا وسمي الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور وسمي الشقراق اخيل لانه يتخيل تارة احمر وتارة اخضر واما المسومة ففيها اقوال الاول انها الراعية يقال اسمت الدابة وسومتها اذا ارسلتها في مروجها للرعي كما يقال اقمت الشيء وقومته واجدته وجودته وانما ذكرها لان الاسامة تكون حسنة فيها وثانيها وهو قول ابي عبيدة والكسائي المسومة المعلمة وهي مأخوذة من السيما بالقصر والسيماء بالمد ومعناهما واحد وهو الهيئة الحسنة قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم المراد من هذه العلامة الاوضاح والغرر التي تكون في الخيل وهي ان تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم انها البلق وقال قتادة الشية وقال المؤرج الكي وقال الحسن الاشارة في هذه الاية الى شيات الخيل وهي عبارة عن كون الفرس اغر محجلا وعما سائر الوجوه التي ذكرها والثالث وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان المرتبة الخامسة الانعام وهي جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها نعم الا للابل خاصة فانه غلب عليها المرتبة السادسة الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحيوة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان متاع الدنيا انما خلقه الله ليستمتع بها فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزيين اليه ثم قال والاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها ان ينفرد به من خصه الله بها ومنها ان يتركه مع الحاجة والشهوة اليه ليستوجب به الثواب ومنها ان لا ينتفع به الا بقدر الحاجة ليتوصل بذلك الى مصالح الاخرة ومنها ان ينتفع به على وجه يتوصل به الى مصالح الاخرة وذلك هو المطلوب ثم قال والله عنده حسن المآب والمعنى ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان يصرفها الى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها الى سعادة آخرته ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب المقصود بالذات هو الجنة فاما النار فهي مقصودة بالعرض

كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على اسرار غامضة قوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي رضوان بضم الراء واختلفت الرواية عن ابي بكر المسئلة الثانية ذكروا في الوقف وجها الاول ان يكون الكلام قد تم عند قوله أؤنبئكم بخير من ذلكم ثم ابتدأ فقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا والثاني ان يكون قوله بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم ابتدأ المسئلة الثالثة في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده حسن المآب بين في هذه الاية ان ذلك المآب كما انه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من هذه الدنيا فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم الثاني انه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين ان منافع الاخرة خير منها كما قال في اية اخرى والاخرة خير وابقى الثالث كانه تعالى نبه على ان من ترك الدنيا فانه يكون قد اشتغل الا ان ما تركه خير منه في الاخرة والحق انه ان كانت نعم الدنيا طيبة الا ان نعم الاخرة اطيب وادوم وافسح من الدنيا المسئلة الرابعة انما قلنا ان نعم الاخرة خير من نعم الدنيا لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الاخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وايضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الاخرة باقية لا محالة اما قوله للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله هدى للمتقين ان التقوى ما هي وبالجملة فالانسان لا يكون متقيا الا اذا كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات وقال بعض اصحابنا التقوى عبارة عن الاتقاء عن الشرك وذلك لان لفظ التقوى صار في عرف القرآن مختصا بالايمان قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ ايضا مطابق له لان الاتقاء عن جميع المحظورات لا نهاية له فوجب حمله على ما هو المتبادر من حقيقة التقوى وهو الاتقاء عن الشرك فوجب حمله عليه فكان قوله للذين اتقوا محمولا على من اتقى الكفر بالله اما قوله عند ربهم ففيه وجهان الاول ان يكون ذلك صفة الخير والتقدير هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا والثاني ان يكون ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا وعلى هذا ذكر اشارة الى ان هذا الثواب العظيم لا يحصل الا لمن كان منقطعا الى الله اما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم ان قوله جنات تجري من تحتها الانهار وصف لطيب الجنة ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها من المطعوم والمشروب والملبوس والمفروش والمنظور وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب كما قال وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ثم قال خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وازواج مطهرة وقد ذكرنا تفسيرها عند قوله في سورة البقرة ولهم فيها ازواج مطهرة وتحقيق القول فيه ان النعمة وان عظمت فلن تتكامل الا بالازواج اللواتي لا يحصل الانس الا بهن ثم وصف الازواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل فيه الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الاحوال التي تظهر من النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الاخلاق الذميمة ومن القبح وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم رضوان بضم الراء والباقون بكسرها اما الضم فهو لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضا ورضوانا ومثل الرضوان بالضم والكسر الطغيان والطغيان والرجحان والرجحان والكفران والكفران المسئلة الثانية انه تعالى بين ان الثواب وان كان من احدها المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وقد ذكرنا ان علم اهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بانه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء فانهم قالوا الجنة اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان اشارة الى الجنة الروحانية واعلى المقامات هي الجنة الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير في اول هذا المقام راضيا عن الله وفي آخره مرضيا عند الله واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه الاية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال والله بصير بالعباد اي عالم بمصالحهم فيجب ان يرضوا لانفسهم ما اختاره لهم من نعيم الاخرة وان يزهدوا فيما زهدهم فيه من امور الدنيا قوله تعالى الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى في اعراب قوله الذين يقولون وجوه الاول انه صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز ان يكون صفة للعباد والتقدير والله بصير بالعباد الذين يقولون كذا وكذا والثاني ان يكون نصبا على المدح والثالث رفع على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا اي المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا المسئلة الثانية اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم فثبت ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات ابطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله يؤمنون بالغيب ثم ان الله في جميع الامور تابع للذنوب كلها لان ادخال الذنوب في النار قبيح من الله عندهم والقبيح لا يصدر عنه اما الجهل والحاجة فكلاهما محال على الله فاذا حال الوقوع فلا فائدة في ان يطلب ذلك ونظير هذه الاية قوله في آخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار فان قيل اليس انه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الاية بقوله الصابرين والصادقين قلنا بل هذه الاية تؤكد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعده صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات شرطا لحصول المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة اولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعده هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير معتبرة في حصول اصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار اعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير اعني الصابرين وقيل الصابرين في موضع جر على البدل من الذين المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر هاهنا خمس صفات الصفة الاولى كونهم صابرين والمراد كونهم صابرين في اداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين فيما ينزل بهم من المحن والشدائد وذلك بان لا يجزعوا بل يكونوا راضين في قلوبهم بما نزل الله بهم كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون قال سفيان بن عيينة في قوله وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الاية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله بسبب الصبر ويحكى انه وقف رجل على الشبلي فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله فقال لا فقال الصبر لله فقال لا فقال الصبر مع الله فقال لا قال فايش قال الصبر عن الله فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف وقد كثر مدح الله للصابرين فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس الصفة الثانية كونهم صادقين واعلم ان لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية فالصدق في القول مشهور وهو مجانبة الكذب والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان في القتال وصدق في الحملة ويقال في ضده كذب في القتال وكذب في الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على الطاعات والمواظبة عليها الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيه نفقة الرجل على نفسه واهله واقاربه وصلة رحمه وفي الزكوة وفي الجهاد وفي سائر وجوه البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر وتسحر اذا اكل في ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار الا ان يكون قد صلى قبله فلما ذكر قوله والمستغفرين بالاسحار دل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر له مزيد اثر في قوة الايمان وفي كمال العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كان الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله في القلب الثاني ان وقت السحر اطيب اوقات النوم فاذا اعرض العبد عن تلك اللذة واقبل على العبودية كانت الطاعة اكمل الثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلوة الصبح المسئلة الثالثة قوله الصابرين والصادقين اكمل من قوله الذين يصبرون ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى عادتهم وخلقهم وانهم لا ينفكون عنها المسئلة الرابعة اعلم ان لله تعالى على عباده انواعا من التكاليف فالصابر هو من يصبر على اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه انواعا اخر من الطاعات اما بسبب النذر وبسبب الشروع فيه وكمال هذه المرتبة ان يصدق في الوفاء بما التزمه فلهذا ذكر بعد الصابرين الصادقين ثم ذكر القانتين ثم المنفقين ثم المستغفرين بالاسحار فكان الترتيب في غاية الحسن

كان الترتيب بالعكس المسئلة الخامسة هذه الجملة اشارة الى تجريد الصفة للموصوف واحد كان الواجب حرف واو العطف ولا يخفى ما فيه كما في قوله هو الله الخالق البارئ
المصور لانه ذكرهما ولو العطف لظن والعلم عند الله ان كل من كان بصفه لجميع هذه الخصال دخل تحت هذا المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل قوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم انه لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اننا آمنا اردفه
بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به فانه لا يمكن
اثباته بالدلائل السمعية لما لا يمكن كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد عليه السلام لا يتوقف على العلم بكونه تعالى واحدا فلا جرم
يمكن اثبات كونه تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولين احدهما ان
الشهادة من الله ومن الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين الاول ان نجعل الشهادة عبارة عن الاخبار

[illegible]

الملك لا ان يعلم انهم امر على بواطن الخلق وجبابرة لهم امر على ظواهر الخلق وللانبياء امر نافذ في البواطن والظواهر اما في البواطن فلانه يجب على كل احد ان يقبل دينهم وشرعتهم

وان يعتقد انه هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل ان بعضهم كان يستبعد ان يجعل الله بشرا رسولا فحكى الله عنهم قولهم

ابعث الله بشرا رسولا فقال الله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا [illegible] انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم

[illegible]

لاجل ضعف المؤمنين فاما بعد قوة دولة الاسلام فلا ويروى عوف عن الحسن قال التقية جائزة للمؤمنين الى يوم القيامة

ويحذركم الله نفسه فلا تتعرضوا لسخطه بموالاة اعدائه وهذا وعيد شديد

قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في الارض والله على كل شيء قدير

[illegible]

[illegible]

الآية قصصا كثيرة [illegible] ام مريم عليها السلام [illegible] قوله تعالى إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم

اعلم أن في الآية مسائل المسألة الأولى [illegible]

[illegible] على العالمين إذ قالت امرأة عمران [illegible]

[illegible]

المسألة الثانية [illegible]

[illegible]

[illegible]

امر موسى عليه السلام في قوله وأوحينا الى ام موسى **المسألة الرابعة** اعلم ان المذكور في هذه الآية اولا الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز ان يكون
الاصطفاء الاول من الاصطفاء الثاني لما ان التصريح بالتكرير غير لائق بل لا بد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في
آخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما
ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا وكان رزقها يأتيها من الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها
انه كفاها امر معيشتها فكان رزقها يأتيها من عند الله [illegible] وخامسها انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول واما
التطهير ففيه وجوه احدها انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله في ازواج النبي عليه السلام ويطهركم تطهيرا وثانيها انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن

[illegible]

الجمع العظيم فلو بعد ان يتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر [illegible]

بلغوا في افراط محبة الى حيث قالوا انه كان الها [illegible]

[illegible]

[illegible]

عيسى عليه السلام

ابراهيم

[illegible]

الاولى ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حواري لانه خالص لبه وقال عليه السلام الزبير ابن عمتي وحواريي من امتي

والحواريون صفوة الانبياء الذين يخلصون ويخلصون في التصديق بهم وفي نصرتهم القول الثاني ان الحواريين سموا بذلك لبياض ثيابهم

ولهم النقاء بياض العين ... ان الثياب بيضتها ... فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم ...

[illegible]

[illegible] المسئلة الثانية [illegible]

[illegible] المسئلة الثالثة [illegible]

[illegible] المسئلة الرابعة [illegible]

[illegible]

المجازات

[illegible] المسئلة الاولى [illegible] المسئلة الثانية [illegible]

[illegible]

كافرين بما في التورية بل كانوا كافرين بما في التورية عليه فاطلق اسم المدلول على الدليل على سبيل المجاز الثاني انهم كانوا كافرين ببعض التورية لانهم كانوا يحرفونها وكانوا
يكتمون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما قوله وانتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون
اشتمال التورية والانجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وانتم شهداء الثاني تفسير الآيات بنفس
القرآن يدل على اشتمال هذه الآية على الاخبار عن الغيب لانه عليه السلم اخبر بما كتموه في انفسهم ويظهرون لكنه من غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز الوجه الثالث في تفسير آيات
الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا الوجه الرابع المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت
على النبي عليه السلم وعلى هذا القول فقوله وانتم تشهدون معناه انكم انما اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على صدق سائر الانبياء على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق
من الله فاذا شهدتم بان المعجز الدال على صدق سائر الانبياء عليهم من هذا الوجه ثم تشاهدون حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته
ورسالته مناقضا لاشهادكم بحقية دلالة المعجز على صدق سائر الانبياء عليهم السلم على صدقهم قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون
اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احديهما انهم كانوا يجتهدون في ...

مختلس لحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بان قال الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم مكني وانما لا تجزم في الوصل وقال الفراء من
العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم انتم وقمتم واصلها الرفع وانشد لما رأى ان لا دعه ولا شبع
ايضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال

الدعوى ومنها ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وقد كر يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فلا بد من قوتين نظرية وعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة
بالعلوم والمعارف وما لم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمال في القوة النظرية والعملية يمنع من مثل
هذا القول والاعتقاد الثالث انه تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم منه انه لا يقول مثل هذا الكلام الرابع ان الرسول ادعى انه مبلغ الاحكام عن الله واحتج
على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو امرهم بعبادة نفسه فح يبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا

لا يجعل فما ظهر على احوال المطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب كان نفس مجيئه مصدقا لما معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم السؤال الثالث حاصل الكلام انه تعالى

اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجي مصدقا لما معهم فما معنى ذكر الميثاق والجواب يحتمل ان يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة

على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا اخبر بعد ذلك ان الله امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه

[illegible]

بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله المسألة الثانية قدم الايمان بالله على الايمان

بالانبياء لان الايمان بالله اصل الايمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما انزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة

احوالها الا بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما انزل على محمد كالاصل لما انزل على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر بعض

[illegible]

[illegible]

في فضائل البيت المكرم

يزول الاشكال ومثل قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير [illegible]
ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره وكذا في هذه الاية المسئلة الثالثة الحل مصدر يقال حل الشيء حلا [illegible]
المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال الله تعالى لا هن حل لهم [illegible] الحل والحلال [illegible] واحد قال ابن عباس [illegible]
بن عيينة [illegible] الا ما حرم اسرائيل على نفسه [illegible] المسئلة الاولى اختلفوا في [illegible] اسرائيل على نفسه [illegible] ابن عباس
النبي صلى الله عليه وسلم ان يعقوب مرض مرضا شديدا [illegible]
وعطاء ومقاتل [illegible] كان به عرق النسا [illegible]

[illegible]

في ايات بينات مقام ابراهيم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الواحد من طاعته كان ذكرا دليلا على السخط [illegible]
هذا في اخراه بقوله فان الله غني عن العالمين [illegible]
[illegible]
قوله قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله والله شهيد على ما تعملون [illegible]
[illegible]
المسئلة الاولى قال يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله [illegible]
[illegible]

عاتبهم على الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله ثم عاتبهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ثم انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين فامرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الطاعة والايمان فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الآية مسائل المسألة الاولى في قوله منكم قولان احدهما ان من ههنا ليست للتبعيض لدليلين الاول انه تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والثاني هو انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه ويجب على كل احد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية كونوا امة دعاة الى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما كلمة من فهي هنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويقال ايضا لفلان من اولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع اولاده وغلمانه لا بعضهم كذا ههنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني ان من ههنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين احدهما ان فائدة كلمة من هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين والثاني ان هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مشتملة على الامر بثلاثة اشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه على العلماء ولا شك انهم بعض الامة ونظير هذه الآية قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والثاني انا اجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا ايجابا على البعض لا على الكل والله اعلم وفيه قول رابع وهو قول الضحاك ان المراد من هذه الآية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا يتعلمون من الرسول ويعلمون الناس والتأويل على هذا الوجه كونوا امة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين المسألة الثانية هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة اشياء اولها الدعوة الى الخير ثم الامر بالمعروف ثم النهي عن المنكر ولاجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول اما الدعوة الى الخير فافضلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير تشمل ما ذكرنا لقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحته نوعان احدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الامر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس اولا ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان واما شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فمذكورة في كتب الكلام ثم قال تعالى واولئك هم المفلحون وفيه مسائل المسألة الاولى منهم من تمسك بهذه الآية في ان الفاسق ليس له ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الآية تدل على ان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب ان يكون الآمر بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بان هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر ان من امر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه الا بعد صلاح احوال نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم انهم اكدوا هذا بقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ولانه لو جاز ذلك لجاز لمن زنى بامرأة ان يأمرها بالمعروف في انها لم كشفت وجهها [illegible] والعلماء قالوا الفاسق له ان يأمر بالمعروف لانه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهي عن ذلك المنكر فبان ترك احد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الآخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل فقال واينا يفعل ما يقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يأمر احد بمعروف ولا ينهى عن منكر المسألة الثانية عن النبي صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله عنه افضل الجهاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ايضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل اعلاه اسفله وعن الحسن عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس ائتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري اذا كان الرجل محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه فاعلم انه مداهن المسألة الثالثة قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فقدم الاصلاح على القتال وهذا يقتضي ان يبدأ في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق مترقيا الى الاغلظ فالاغلظ وكذا قوله تعالى واهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما ذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتغليظ [illegible] باليد فان عجز فباللسان فان عجز فبالقلب [illegible] ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وفي النظم وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة انه بين في التوراة والانجيل ما يدل على صحة دين الاسلام وعلى صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم ذكر ان اهل الكتاب حسدوا محمدا صلى الله عليه وسلم [illegible] القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ثم انه تعالى امر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة الى الله ثم ختم ذلك بان حذر المؤمنين من مثل فعل اهل الكتاب في القاء الشبهات [illegible] واستخراج التأويلات الفاسدة لتلك النصوص فقال ولا تكونوا ايها المؤمنون عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من اهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الآية من تتمة مباحث اهل الكتاب الثاني انه تعالى لما امر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الآمر بالمعروف قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين لا جرم حذرهم تعالى من التفرق والاختلاف لكي لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون الآية من تتمة ما سبق فقط المسألة الثانية قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كما ان ابليس ترك نص الله بسبب حسده لآدم الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الانبياء بعضا دون بعض فصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا مثل مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة والقدرية والحشوية المسألة الثالثة قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتأكيد وقيل بل معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة من تلك النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه الثالث تفرقوا بابدانهم بان صار كل واحد من اولئك الاحبار رئيسا في بلد ثم اختلفوا بان صار كل واحد منهم يدعي انه على الحق وان صاحبه على الباطل واقول انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة المسألة الرابعة قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءتهم لجواز حذف علامة التأنيث من الفعل اذا كان فعل المؤنث متقدما ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم [illegible] يوم تبيض وجوه وتسود وجوه [illegible] وفي الآية مسائل المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية [illegible] منها قوله ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف في وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون بسيماهم [illegible] في هذا البياض والسواد قولان احدهما ان البياض مجاز عن الفرح والسواد مجاز عن الغم وهذا مجاز مستعمل قال الله تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم [illegible]

٢ تحسين م

٢ تشتبق م

٢ فان يجوز انالسان م

زائد

كما يعسر

يخلف م

٢ مسفرة م

ترك الحقيقة [illegible] قال الله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا له فعلمنا ان المراد من الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل [illegible] والقول الثاني [illegible] المسألة الثالثة [illegible] فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم [illegible] يوم تبيض وجوه وتسود وجوه [illegible] السؤال الثاني [illegible] السؤال الثالث [illegible] ثم قال تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون [illegible] قال ابن عباس المراد الجنة [illegible] فان قيل كيف موقع قوله هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله [illegible] ثم قال تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق [illegible] وما الله يريد ظلما للعالمين [illegible] المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية [illegible]

٢ بهذا او

انقلب

[illegible]

المؤمنين قاتلوكم فكيف الجمع بينهما قلنا لا اشكال ان الخاص مقدم على العام واعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي امور اولها قوله تعالى لا يألونكم خبالا وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف يقال الا في الامر يألو اذا قصر فيه ثم استعمل متعديا الى مفعولين في قولهم لا آلوك نصحا ولا آلوك جهدا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا ولا انقصك نصحا المسألة الثانية الخبال الفساد والنقصان انشد ابني لبينى لستم بيد الا يدا مخبولة العضد اي فاسدة العضد منقوضتها ومنه قيل رجل مخبول ومختبل لمن كان ناقص العقل وقال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اي فسادا وضررا المسألة الثالثة قوله لا يألونكم خبالا اي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما الوته نصحا اي ما قصرت في نصيحته وما الوته شرا مثله المسألة الرابعة انتصب الخبال بالالو لانه يتعدى الى مفعولين كما ذكرناه وان شئت نصبته على المصدر لان معنى قوله لا يألونكم خبالا لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله تعالى ودوا ما عنتم وفيه مسائل المسألة الاولى يقال وددت كذا اي احببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله لاعنتكم المسألة الثانية ما مصدرية كقوله ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اي بفرحكم ومرحكم وكقوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها اي وبنائه اياها وطحيه اياها المسألة الثالثة تقدير الاية احبوا ان يضروكم في دينكم ودنياكم اشد الضرر المسألة الرابعة قال الواحدي لا محل لقوله ودوا ما عنتم لانه استئناف بالجملة وقيل انه صفة للبطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله لا يألونكم خبالا فلو كان هذا صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما المسألة الخامسة الفرق بين قوله لا يألونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم في المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القاءكم في اشد انواع الضرر الثاني لا يقصرون في افساد اموركم في الدنيا فان عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حب اعناتكم والثالث لا يقصرون في افساد اموركم فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم وثالثها قوله تعالى قد بدت البغضاء من افواههم وفيه مسائل المسألة الاولى البغضاء اشد البغض فالبغض مع البغضاء كالضر مع الضراء المسألة الثانية الافواه جمع الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه كسوط واسواط وطوق واطواق ويقال رجل مفوه اذا اجاد القول وافوه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصل الفم فوه بوزن سوط ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان المسألة الثالثة قوله قد بدت البغضاء من افواههم ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان الاول انه لا بد في المنافق من ان يجري في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريقة البطانة والمحبة في الود والنصيحة ونظيره قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول الثاني قال قتادة قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك اما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله قد بدت البغضاء من افواههم هو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم الى الجهل والحمق ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجهل والحمق امتنع ان يحبه بل لا بد وان يبغضه فهذا هو المراد بقوله قد بدت البغضاء من افواههم ثم قال تعالى وما تخفي صدورهم اكبر يعني الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء اقل مما في قلبه من النفرة والذي يظهر من علامات الحقد على لسانه اقل مما في قلبه من الحقد ثم بين تعالى ان اظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمه عليهم فقال قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون اي من اهل العقل والفهم والدراية وقيل ان كنتم تعقلون الفصل بين ما يستحقه العدو والولي والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تأمل هذه الآيات وتدبر هذه البينات قوله تعالى ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم اعلم ان هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين وفيه مسائل المسألة الاولى قال الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدأ واولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب على الحال من اسم الاشارة ويجوز ان يكون اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر وقال الفراء اولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر المسألة الثانية انه تعالى ذكر فيهم ثلاثة امور كل واحد منها يقتضي على المؤمن ان لا يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه فالاول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه الاول قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك الثاني تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين الثالث تحبونهم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر مستقر في باطنهم الرابع قال ابو بكر الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاءهم في الآفات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاءكم في الآفات والمحن ويتربصون بكم الدوائر الخامس تحبونهم بسبب انهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم لانهم يعلمون انكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض السادس تحبونهم اي تخالطونهم وتفشون اليهم اسراركم في امور دينكم ولا يحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى الاسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المؤمنين فالكل داخل تحت الاية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين وعرفهم انهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى ان يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين والسبب الثاني قوله وتؤمنون بالكتاب كله وفيه مسائل المسألة الاولى في الاية اضمار والتقدير وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به وحسن الحذف لما بينا ان الضدين يعلمان معا والعلم باحدهما يستلزم العلم بالآخر المسألة الثانية ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجهين الاول انه ذهب به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في ايدي الناس الثاني ان الكتاب مصدر فيجوز ان يسمى به الجمع وقال الزجاج المصدر لا يجمع الا على التأويل فلهذا لا يقال الكتب من الكتاب المسألة الثالثة تقدير الكلام انكم تؤمنون بكتبهم كلها ومع ذلك تبغضونهم فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم في باطلهم اصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب الثالث قوله تعالى واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ والمعنى انهم اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة العداوة على المؤمنين وشدة الغيظ الى عض الانامل كما يفعل ذلك احد اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذكره كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يده غيظا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ لما رأوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعاء عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا به والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعزة اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم امر لهم بالاقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر فكان هذا امرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز قلنا قد بينا انه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال وايضا فانه دعاء عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنون ثم قال ان الله عليم بذات الصدور وفيه مسائل المسألة الاولى ذات كلمة وضعت لنسبة المؤنث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب منتسبة اليه فكانت ذوات الصدور والمعنى انه تعالى عالم بكل ما حصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف المسألة الثانية قال صاحب الكشاف يحتمل ان يكون هذا داخلا في جملة المقول وان لا يكون اما الاول فالتقدير اخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بما هو اخفى مما يسرونه بينهم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم يخفى عليه واما الثاني فهو ان لا يكون داخلا في المقول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من اطلاعي اياك على ما يسرون فاني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز ان لا يكون ثمة قول وان يكون قوله قل موتوا بغيظكم امرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله ان يهلكوا غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها اعلم ان هذه الاية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من البلوى والمحنة بالمؤمنين وفي الاية مسائل المسألة الاولى المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا على سبيل التشبيه يقال فلان مسه التعب والنصب قال الله تعالى وما مسنا من لغوب وقال واذا مسكم الضر في البحر فالمس ههنا بمعنى الاصابة قال الله تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقال ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا المسألة الثانية المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف احوالها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم المسألة الثالثة يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوء ضد الحسن ثم قال وان تصبروا على طاعة الله وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل ما نهاكم عنه وتتوكلوا في اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيئا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بكسر الضاد وفتح الياء وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضيرا وضورا اذا ضره والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم

وتؤمنون بالكتاب كله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور

وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط

على قوة العدو وكثرة عَدَده وعُدَده لا نرى شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بانه هم بان يفشل من حيث ظهر منه ما يجري مجرى ضعف القلب

[illegible]

فانه بين الخيبة والحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين اليأس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع واما اليأس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض اليأس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر قوله تعالى ليس لك من الأمر شيء او يتوب عليهم في الآية مسائل المسألة الاولى في سبب نزول هذه الآية قولان الاول وهو المشهور انها نزلت في قصة احد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات احدها ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت هذه الآية وثانيها ما روى سالم بن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحرث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الآية [illegible] فتاب الله على هؤلاء وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك انه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال لأمثلن منهم بثلاثين فنزلت هذه الآية قال القفال وكل هذه الأشياء كان حصل يوم احد فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على الكل الاحتمال الثاني في سبب نزول هذه الآية انها نزلت بسبب انه عليه السلام [illegible]

التب م

جزبعظالاوامر والنهي ... والتقريب ليجعل

هذا بيان التحقيق هكذا ومباحثة المتقين

فالمس ... الماء والرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصوب

وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين

فكان ... بالمسارعة الى فعل المأمورات وترك المنهيات

الاعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة المحمودة ولما كان الامر كذلك وانتم الاعلون من حيث انكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لان القوم انكسرت

قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين الى ما يقوي قلوبهم قوة في القلب وفرحا في النفس فبشرهم الله بذلك ... ان كنتم مؤمنين ... وانتم الاعلون ...

[illegible]

الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب [illegible] المؤمنين منهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان
وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله بقوله وسيجزي الله الشاكرين وعن علي رضي الله عنه انه قال المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر و
اصحابه [illegible] قال ابو بكر امير الشاكرين [illegible] قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله فيه مسائل المسألة الاولى في كيفية تعلق هذه الاية
بما قبلها وجوه الاول ان المنافقين ارجفوا ان محمدا عليه السلام قد قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس الا باذن الله وقضائه وقدره وكان قتله مثل موته في انه لا يحصل الا في
الوقت المقدر المعين [illegible] المنافقين لضعفة المسلمين
انه لما قتل فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان الثاني ان يكون المراد تحريض المؤمنين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل واذا جاء
الاجل لا ينفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف الثالث ان يكون المراد حفظ الله للرسول وتخليصه عن تلك المعركة المخوفة فان في تلك الواقعة ما بقي سبب من اسباب
الهلاك [illegible]

[illegible]

بعض اهل الا احوال حمل ... على ظاهره ولانه لا احد يخالف دين كالاول الا و في قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة وقوله سنلقي في قلوب الذين
كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين انما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه ... انه مخصوص بان ذلك الكفار
بما اشركوا بالله واعلم ان ما مصدرية والمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم ان تقرير هذا بالوجه المعقول هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال امن
يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان مع الله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الآخر ينصرني واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار لم
يحصل الاجابة والنصرة واذا لم يحصل ذلك وجب ان يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب ما لم ينزل به سلطانا فيه مسائل
المسألة الاولى السلطان هنا الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من السليط وهو الذي يضاء به السراج وقيل للامراء سلاطين
لانهم الذين بهم ... الثاني ان السلطان في اللغة الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه انه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان

[illegible]

من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا ... الى الجهاد لو لم يخرجوا لما ماتوا وما قتلوا ... ببقائه الى ... بقتله في الجهاد

... فاذا كان لا بد من الموت فلان يقتل في الجهاد ...

... في سبيل الله ومغفرة ...

الا ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا ...

... المنافقين ... عبد الله بن ابي بن سلول ...

... **المسألة الثانية** ...

... **المسألة الثالثة** ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الغنيمة قال صلى الله عليه وسلم [illegible]

[illegible]

الاول

[illegible]

السيف والسائم

[illegible]

في كيفية كون الشهداء احياء مرزوقين

غلب البيت [illegible] سلطان او بالفوز بمنصب او بالوصل الى معشوقه قد ينسى الطعام والشراب بل يصير بحيث لو دعي الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة عنه [illegible]
المستغرق في معرفة الله قد يجد من نفسه انه اذا لاحت لهم شيء من تلك الانوار لم يحس البتة بالجوع والعطش بل بالجملة فالسعادات النفسانية كالمضادة للسعادة
الجسمانية وكل ذلك يدل على ان النفس مستقلة بذاتها وان تعلقها بالبدن [illegible]
[illegible] هذه القاعدة [illegible] في القرآن [illegible] اذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض [illegible] ان ارواح الشهداء احياء وهي ترتع وتجد
كل ليلة تحت العرش الى يوم القيمة ويدل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله به ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده
في طاعتي [illegible] احياء عند ربهم يرزقون [illegible] عنده لا يستكبرون عن عبادته
فاذا فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند ربهم [illegible] الوجه الثالث في تفسير هذه الآية عند من يثبت هذه الحياة للاجساد
[illegible] اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد اجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل انواع السعادات والكرامات اليها [illegible]
بل يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها [illegible] انا نرى ان هذه الاجساد قد تأكلها السباع [illegible]
هذه السباع ويوصل الثواب اليها [illegible] وكل ذلك مستبعد لانا قد نرى
الميت المقتول باقيا اياما الى ان تنفسخ اعضاؤه وينفصل القيح والصديد منه [illegible] الوجه الرابع في
تفسير هذه الآية ان نقول ليس المراد من كونهم احياء حصول الحيوة فيها بل المراد بعض المجازات [illegible]
يوم القيمة البهجة والسعادة والكرامة صح ان يقال انه حي ليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينتفع بنفسه ولا ينتفع به انه ميت وليس بحي [illegible]
[illegible]
المسئلة الثالثة [illegible]
المسئلة الرابعة [illegible]
[illegible]
المسئلة الاولى [illegible]
المسئلة الثانية [illegible]
المسئلة الثالثة [illegible]
[illegible]
المسئلة الاولى [illegible]
المسئلة الثانية [illegible]
المسئلة الثالثة [illegible]
قوله تعالى الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم [illegible]
[illegible] المسئلة الاولى [illegible]
المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الآية [illegible] ابا سفيان واصحابه [illegible]
انا قتلنا [illegible]

واصحابه قرحة فندب اصحابه للخروج في طلب ابي سفيان وقال لا اريد ان يخرج الآن معي الا من كان معي في القتال فخرج النبي صلى الله عليه وسلم مع قوم من اصحابه وقيل كانوا سبعين
رجلا حتى بلغوا حمراء الاسد وهي من المدينة على ثلثة اميال فالقى الله الرعب في قلوب المشركين [illegible] وكان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل
ساعة اخرى [illegible] فنزلت هذه الآية [illegible]
[illegible]
[illegible] فقال الزبير [illegible]
[illegible]
نزول هذه الآية [illegible] المسئلة الثالثة [illegible] وليس المراد طلب الاجابة [illegible]
[illegible] المسئلة الاولى [illegible] فقوله للذين احسنوا منهم واتقوا [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

اولياءه [illegible] المفعول الاول [illegible] قال ابن الانباري وهذا اولى [illegible] دليل عليه وقوله لينذر بأسا [illegible] لينذر يوم

التلاق [illegible] والتخويف يتعدى الى مفعولين [illegible] قراءة ابن مسعود يخوفكم اولياءه القول الثالث ان معنى الآية يخوف باوليائه

المنافقين [illegible] الشيطان يخوف اولياءه الذين يطيعونه [illegible]

[illegible]

المسئلة الاولى [illegible]

[illegible] المسئلة الثانية [illegible]

[illegible]

قوله فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير [illegible]

فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وإبراهيم وشعيب وغيرهم [illegible] فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير [illegible]

[illegible]

وكبوا على الجلاد فذكر هذه الآية قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني باعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت وأطالت ثم قالت كل أمره عجب أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي ثم قال لي يا عائشة هل لك أن تأذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني لأحب قربك وأحب هواك قد أذنت لك فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن ثم جعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال له يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا ثم قال ومالي لا ابكي وقد انزل الله علي في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ثم يقول ان في خلق السموات والارض وحكي ان الرجل من بني اسرائيل كان اذا عبد الله ثلاثين سنة اظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فلم تظلله سحابة فقالت له امه لعل فرطة صدرت منك في مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال لعل قالت فما أتيت الا من ذلك واعلم انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة وذكرها هنا ايضا وختم الآية في سورة البقرة بقوله لآيات لقوم يعقلون وختمها هنا بقوله لآيات لأولي الألباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة انواع اخرى حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلائل وههنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي السموات والارض واختلاف الليل والنهار فهذه اسئلة ثلاثة السؤال الاول ما الفائدة في اعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين السؤال الثاني لم اكتفى ههنا باعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية السؤال الثالث لم قال هناك لقوم يعقلون وقال هنا لأولي الالباب [illegible]

لا تفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل الارض قالوا وانما كان ذلك التفكر في امر الله لانه لا يقدر احد ان يعمل بجوارحه مثل عمل اهل الارض المسألة الثالثة دلت الآية على ان اعلى مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات وان التقليد امر باطل لا عبرة به ولا التفات اليه [illegible] على الذكر والفكر [illegible] خمسة انواع من الدعاء النوع الاول قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية اضمار وفيه وجهان قال الواحدي التقدير يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال صاحب الكشاف انه في محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين المسألة الثانية هذا في قوله ما خلقت هذا كناية عن الخلق يعني ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم المسألة الثالثة في نصب قوله باطلا وجوه الاول انه نعت مصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه بنزع الخافض تقديره بالباطل او للباطل الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا المسألة الرابعة قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله تعالى فانما يفعله لغرض الاحسان الى العبيد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا عليه بهذه الآية لانه لو لم يخلق السموات والارض لغرض لكان قد خلقها باطلا وذلك ضد هذه الآية قالوا وظهر بهذه الآية ان الذي تقول المجبرة ان الله اراد بخلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده ويكفروا بخالقها فذلك رد بهذه الآية قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقهما باطلا وعن كل قبيح وفي الوجه كلام ما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذي لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء وخلق السموات والارض خلق متقن محكم الا ترى قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة فان قيل هذا الوجه مدفوع لوجوه الاول انه لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله سبحانك تنزيها له عن ان يخلق مثل هذا الخلق وهو الرخو المتلاشي ومعلوم ان ذكر هذا لا يناسب قوله فقنا عذاب النار اما اذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه الاول التقدير ما خلقت هذا باطلا بغير حكمة عظيمة وهي ان تجعلها مساكن للمكلفين ليشتغلوا بطاعتك ويحترزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزاء من عصى ولم يطع فثبت انا اذا فسرنا قوله ما خلقت هذا باطلا بما ذكرنا حسن النظم اما لو فسرناه بانك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا في آية اخرى فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال في آية اخرى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال في آية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال فتعالى الله الملك الحق وقال ان يكون عبثا واذا امتنع ان يكون عبثا فبان يمتنع كونه باطلا اولى والجواب اعلم ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة بان كل ممكن لذاته فانه لا يترجح الا بمرجح وينتهي الى الواجب لذاته وليس في هذا القدر تخصيص بان ذلك الممكن فعل ولا افعال العباد بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها واذا كان كذلك وجب ان يكون الكل بقضائه واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد من هذه الآية تعليل افعال الله بالمصالح او لغرض هذا فتقرير الاجوبة [illegible] وبالآية ما حكيناه عن الواحدي فقوله انه لو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها له عن فعل الاتقان فيه ضعف وقد بطل قولهم لا يجوز ان يكون المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن الاحتياج اليها والانتفاع بها فيكون قوله سبحانك معناه ما ذكرنا ثم قال فقنا عذاب النار لانه يحرمنا بفعل ما قلنا انه لا بد من حمل النظم الثاني على سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه وتنزهه عما لا يليق به فقنا عذاب النار [illegible] في الدنيا والآخرة فقنا عذاب النار وهذا وجه حسن في النظم وان لم يكن احسن مما ذكرتم لم يكن اقل منه والسؤال الثاني [illegible] الا لحكمة وحكمة تلك الحكمة قد تعود الى الخلق فهذا ما في هذه المناظرة المسألة الخامسة احتج حكماء الاسلام بهذه الآية على انه تعالى خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصالات بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة وذلك رد لهذه الآية قالوا وليس لقائل ان يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان كل واحد من ذرات اهل هذا العالم يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فخلق هذا البحر يبقى خاليا عن الفائدة فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص اجاب المتكلمون عنه بان قالوا لم لا يكفي في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل العبادة الحقيقية اما قوله سبحانك ففيه مسائل المسألة الاولى هذا اخبار عن اعتراف العقلاء بالاحاطة بآثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان الخلق اذا تفكروا في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها لحكم عجيبة واسرار عظيمة وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها المسألة الثانية هذا تعليم من الله عباده كيفية الدعاء وذلك ان من اراد الدعاء فلا بد ان يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية قوله فقنا عذاب النار واعلم انه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد المخلصين ان السنتهم مستغرقة بذكر الله وابدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله ان يقيهم عذاب النار ولولا انه يحسن منه تعذيبهم والا لكان هذا الدعاء عبثا فدل ذلك على انه لا يقبح من الله شيء [illegible] العذاب لم تجر الله على احد قبيحا النوع الثاني من دعائهم قوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انهم لما سألوا ربهم ان يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي ليدل ذلك على عظم موقع السؤال لانه من سأل ربه ان يفعل شيئا او ان يتركه اذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوة حاجته اليه كانت داعيته في ذلك الدعاء اكمل واخلاصه في طلبه اشد والدعاء لا يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية ايراد الدعاء المسألة الثانية قال الواحدي الاخزاء في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال الزجاج اخزى الله العدو اي ابعده وقال غيره اخزاه الله اي اهانه وقال شمر اخزاه الله اي فضحه وفي القرآن ولا تخزون في ضيفي وقال المفضل اخزاه الله اي اهلكه وقال ابن الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف او انقطاع حجة او بوقوع في بلاء وهذه الوجوه متقاربة ثم قال صاحب الكشاف فقد اخزيته فقد ابلغت في اخزائه وهو نظير ما يقال من سبق فقد سبق ومن تعلم من فلان فقد تعلم المسألة الثالثة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمؤمن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه لدلالة هذه الآية والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فوجب من مجموع هاتين الآيتين ان لا يكون صاحب الكبيرة مؤمنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه يقتضي نفي الاخزاء مطلقا وهذا يقتضي نفي الاخزاء حال كونهم مع النبي وهذا النفي لا يناقضه اثبات الاخزاء في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت آخر حال انه ما صح عنه في الجواب ذكر الواحدي في البسيط ثلاثة اجوبة سوى ما ذكرناه احدها انه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب المعتزلة ان كل فاسق دخل النار فانه لا يخرج منها البتة بل يكون مخلدا فيها فيكون المدخل في النار مخزيا فقد دخل تحت الآية انه تعالى سماه [illegible] ايضا ضعيفا من وجه آخر وهو ان الآية تدل على حصول الخزي لكل من دخل النار فيحصل بحكم هاتين الآيتين كونه مؤمنا يدخل النار ثانيها قال الاخزاء يحتمل وجهين احدهما الاهانة والاهلاك والثاني التخجيل يقال خزي خزاية اذا استحيى واخزاه غيره اذا عمل به عملا يخجله ويستحيي منه واعلم ان حاصل هذا الجواب ان لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز ان يكون المنفي بقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال الا ان هذا الجواب انما يتمشى لو كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطئا مفيدا لمعنى واحد كان العصيان اللازم فكون الواحدي نوعين تحت جنس واحد فقط حصل النفي بقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لنفي الجنس فيقتضي نفي قوله فقد اخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة المسألة الرابعة احتجت المرجئة بهذه الآية في القطع على ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار وقالوا صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى ينتج من الشكل الثاني ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا والبغي من الكبائر بالاجماع وايضا قال تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمنا فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيامة ثم قال فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه لا يخزي المؤمنين فثبت بما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى لقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين

القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار وجوابه ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يدل على نفي الاخزاء مطلقا بل يدل على نفيه حال كونهم مع النبي وذلك لا ينافي حصول الاخزاء في وقت اخر المسألة الخامس قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته عام دخله المخصص في مواضع منها قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا يدل على ان كل المؤمنين يدخلون النار واهل الثواب يصانون عن الخزي وثانيها ان الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار وهم ايضا يصانون عن الخزي قال الله عليها ملائكة غلاظ شداد المسألة السادس استدل حكماء الاسلام بهذه الاية على ان العذاب الروحاني اشد واقوى من العذاب الجسماني قالوا لان الاية دالة على التهديد بعذاب النار بالخزي والخزي عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحاني فلولا ان العذاب الروحاني اقوى من العذاب الجسماني لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزي والخجالة المسألة السابع احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الفساق الذين يدخلون النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزي هو الهلاك فقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته معناه فقد اهلكته ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد هلك والجواب لا نفسر الخزي بالهلاك بل بالتفريق والاهانة والتخجيل [illegible] اما قوله وما للظالمين من انصار ففيه مسألتان المسألة الاولى المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق وذلك لان الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه اولها ان القران دل على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى حكى عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي الشفعاء لا الانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وثانيها ان الشفيع لا يمكنه ان يشفع الا باذن الله قال الله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن واذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة وحينئذ يظهر ان النفع انما حصل من الله وتلك الشفاعة ما كان لها اثر في نفس الامر وليس الحكم الا لله فقوله وما للظالمين من انصار يفيد انه لا حكم الا لله [illegible] فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة لانا نقول بل فيه فائدة لانه وعد المؤمنين المتقين بالفوز بالثواب والنجاة من العذاب [illegible] اما الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفي الانصار على الاطلاق وثالثها ان هذه الاية عامة وادلة ثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام المسألة الثانية المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في ان الفاسق لا يخرج من النار وقالوا لو خرج من النار لكان من اخرجه منها ناصرا له والاية دالة على انه لا ناصر له البتة والجواب المعارضة بالايات الدالة على العفو كما ذكرنا في سورة البقرة النوع الثالث من دعائهم قوله ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا وفي الاية مسائل المسألة الاولى في المنادي قولان احدهما انه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله ادع الى سبيل ربك وداعيا الى الله باذنه وثانيها انه القران وهو قول محمد بن كعب القرظي كما حكى عن مؤمني الجن قولهم انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد واحتج هذا القائل على ترجيح قوله بان ليس كل احد لقي النبي عليه السلام اما القران فكل احد سمعه وفهمه [illegible] لان القران لما كان مشتملا على الرشد وكان من تامله وصل به الى الهدى اذا وفقه الله لذلك فكانه صار يدعو الى نفسه وينادي بما فيه من انواع الدلائل كما قيل في جهنم تدعو من ادبر وتولى اذ كان مصيرهم اليها [illegible] قال الشاعر يا واضع الميت في قبره خاطبك الدهر فلم تسمع المسألة الثانية في قوله ينادي للايمان [illegible] المسألة الثالثة [illegible] المسألة الرابع [illegible] المسألة الخامس [illegible] قوله فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وفيه مسائل المسألة الاولى [illegible] فاولها غفران الذنوب وثانيها تكفير السيئات وثالثها ان يتوفاهم مع الابرار اما المغفرة فهي الستر والتغطية والتكفير ايضا هو التغطية [illegible] فقيل كفر النجوم ظلامها [illegible] المسألة الثانية [illegible] المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم [illegible] قوله ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد وفيه مسائل المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية [illegible]

[illegible]

بالتعظيم والسرور فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم الثاني انا بينا ان المقصود من الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية [illegible]

[illegible]

[illegible] كانوا افضل [illegible] قاتلوا [illegible] فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب [illegible] فقوله لاكفرن عنهم سيئاتهم [illegible] ثم قال ثوابا من عند الله [illegible] المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية [illegible] المسألة الثالثة [illegible] لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد وفيه وجهان [illegible] متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد [illegible] ثم قال متاع قليل اي تقلبهم متاع قليل [illegible] ثم مأواهم جهنم [illegible] وبئس المهاد اي الفراش [illegible] قوله لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للابرار [illegible] لما ذكر الوعيد اتبعه بالوعد [illegible] لكن الذين اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات [illegible]

واحتج بعض اصحابنا بهذه الآية على الرؤية لانه لما كانت الجنة بكليتها نزلا فلا بد من الرؤية ليكون خلعة ونظيره قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وانتصب قوله نزلا على الحال من جنات لتخصصها بالوصف [illegible] انزال لهم فيها [illegible] وقال الفراء هو نصب على التفسير [illegible] ثم قال وما عند الله خير للابرار [illegible] قوله تعالى وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله الآية [illegible]

[illegible]

تم تفسير سورة آل عمران [illegible]

سورة النساء مائة وسبعون وست آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة [illegible]

[illegible]

وذكر عقيبه انه خلقنا من نفس واحدة وهذا مشعر بان الامر بالتقوى معلل بانه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا انه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على قيدين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهو انه تعالى انما خلقنا من نفس واحدة وكل واحد من هذين القيدين [illegible] اما القيد الاول وهو انه تعالى خلقنا فلا شك ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله والخضوع لاوامره ونواهيه وبيانه من وجوه الاول انه لما كان خالقا لنا موجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولانا والربوبية توجب نفاذ اوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق الثاني ان الايجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان فانك كنت معدوما فاوجدك وميتا فاحياك وعاجزا فاقدرك وجاهلا فعلمك كما قال ابراهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين فلما كانت النعم باسرها من الله وجب على العبد ان يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون [illegible]

[illegible]

المسألة الرابعة اجمع المسلمون على ان المراد بالنفس الواحدة هاهنا هو آدم عليه السلام الا انه انث الوصف على لفظ النفس [illegible] وقال الشاعر * ابوك خليفة ولدته اخرى * وانت خليفة ذاك الكمال * [illegible]

قوله تعالى وخلق منها زوجها فيه مسائل المسألة الاولى المراد من هذا الزوج هو حواء [illegible] ان المرأة خلقت من ضلع فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها [illegible] اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من جنسها [illegible] والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكقوله اذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

المسألة الرابعة [illegible]

قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فيه مسائل [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام فيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تساءلون بالتخفيف والباقون بالتشديد [illegible]

المسألة الثانية قرأ حمزة والارحام بجر الميم [illegible]

يتامى على مقتضى اهل اللغة وفى الثاني نقول يسمّاهم يتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال بفصل الوقت كقوله تعالى فالقي السحرة ساجدين اى الذين كانوا سحرة قبل السجود [illegible]
[illegible] مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل فى قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد باليتامى فى هذه الاية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم
اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم [illegible]

[illegible]

المسألة الرابعة [illegible]

[illegible]

[illegible]

وتقديره فانكحوا الطيب من النساء [illegible] وحكى ابو عمرو بن العلاء سبحان [illegible]

[illegible] فمنهم من يمشي على بطنه [illegible] المسئلة الثالثة [illegible]

[illegible] حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم [illegible]

[illegible]

[illegible] المسئلة الرابع [illegible]

[illegible]

المسألة في هذه الآية وجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فقيل فان طبن ولم يقل فان وهبن او سمحن اعلاما بان المراعى هو تجافي نفسها عن
الموهوب طيبة المسألة السادسة الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا يتغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما يحمد عاقبته
وقيل ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المريء لمروء الطعام فيه اي انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم ان اصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب
بالقطران فالهنيء شفاء من المرض كما ان الهناء شفاء من الجرب قال المفسرون والمعنى انهن اذا وهبن شيئا من صدقاتهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج فيه تبعة لا في الدنيا ولا في الآخرة
وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة المسألة السابعة قوله هنيئا مريئا وصف للمصدر اي اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير في كلوه وهو
هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدأ بقوله هنيئا مريئا دعاء وعلى انهما صفتان اقيمتا مقام المصدر كأنه قيل هنأ مرأ المسألة الثامنة دلت هذه الآية
على امور منها ان المهر لها والحق لها فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز ان يأخذه الزوج لان قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها
المهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بين الحالتين وههنا بحث وهو ان قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول ما اذا كان المهر عينا اما اذا كان دينا فالآية غير متناولة له فانه لا يقال
لما في الذمة كلوه هنيئا مريئا قلنا المراد بقوله فكلوه هنيئا مريئا ليس نفس الاكل بل المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره
قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل المسألة التاسعة قال بعض العلماء ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب منه نفسا وعن الشعبي
ان امرأة جاءت مع زوجها شريحا في عطية اعطتها اياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل اليس قد قال الله تعالى فان طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت
فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن وحكى ان رجلا من آل ابي معيط اعطته امرأته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى
عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني طيبة بها نفسها فقال عبد الملك فاين الآية التي بعدها فلا تأخذوا منه شيئا اردد عليها وعن عمر رضي الله عنه انه كتب الى قضاته ان النساء
يعطين رغبة ورهبة فايما امرأة اعطت ثم ارادت ان ترجع فذلك لها قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة
في هذه السورة وفي كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول كأنه تعالى يقول اني وان كنت امرتكم بايتاء اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن فانما قلت ذلك اذا كانوا عاقلين
بالغين متمكنين من حفظ اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء او ان كانوا بالغين عقلاء الا انهم كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا اليهم اموالهم وامسكوها لاجلهم الى
ان يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ اموال الضعفاء والعاجزين وفي الآية مسائل المسألة الاولى في الآية قولان الاول انها خطاب للاولياء كأنه قال ايها الاولياء
لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء اموالهم والدليل على انه خطاب للاولياء قوله وارزقوهم فيها واكسوهم وايضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى
هذا القول كان يجب ان يقال ولا تؤتوا السفهاء اموالهم فلم قال اموالكم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه انما اضاف المال اليهم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن
الاضافة ادنى سبب الثاني انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله لقد جاءكم رسول من انفسكم وقوله فمما ملكت ايمانكم وقوله فاقتلوا انفسكم
وقوله ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه لكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا هنا المال شيء ينتفع به نوع الانسان ويحتاج
اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال السفهاء الى اوليائهم القول الثاني ان هذه الآية خطاب للآباء فنهاهم الله تعالى اذا كان اولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ
المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم او بعضها اليهم لما كان في ذلك من الافساد فعلى هذا الوجه يكون اضافة الاموال اليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي
في ان لا يضيع ولا يهلك

الثاني ظاهر فيهم انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع الا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى ما قوله تعالى

بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه فثبت ان كل ذلك في هذا الموضع ساقط والله اعلم قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم

اعلم ان الامة مجمعة على ان الوصي اذا دفع المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا كان الاولى والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم اذا كانت عليه بينة بقبض المال كان ابعد من ان يدعي

ما ليس له [illegible]

[illegible]

[illegible]

الى البنت حصل للابن ثلثا المال بالاجماع [illegible] فاذا لم يكن معه صاحب فرض [illegible] فوجب ان يأخذ الكل فان
قيل حظ الانثيين هو الثلثان فقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثان وذلك ينفي ان يأخذ كل المال قلنا المراد منه حال
الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان الاول ان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى
هناك الثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد وهو قوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وهذا يدل على ان المذكور اولا حال الاجتماع لا حال الانفراد وههنا
[illegible] الابناء كانوا مشاركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية بقي في الآية سؤالان
السؤال الاول لا شك ان المرأة اكثر عجزا من الرجل اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها
واغترارها [illegible] فانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه
تعالى جعل نصيبها من الميراث نصف نصيب الرجل والجواب عنه من وجوه الاول ان خرج المرأة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه
اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل

[illegible]

عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة رضي الله عنها رضيت بقول ابي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال

[illegible]

[illegible]

سبعين سنة ويجار في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه السلام من قطع ميراثا

[illegible]

كان يبني الشرع عليها وتضييق الامر عليها حتى تفتدي منه نفسها بمهرها وهذا القول اختيار اكثر المفسرين وكانه قال لا يحل لكم ان ترثوهن بالكره ولكن ... لكم بعد
التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الثاني انه خطاب للورثة ... والذي كان يفعله اهل الجاهلية ...
بعض ما آتيتموهن ... المراة الميت ... الثالث انه خطاب الاولياء ... الرابع انه خطاب للازواج

[illegible]

لفظ الكل عليه تكون واحدا لفظ البعض عليه نقصان عن عمومه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع

لو لم يفد العموم لم يكن صرفه الى البعض اقسام اولى من صرفه الى الباقي فيبقى مجملا غير مفيد والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم ان ... [illegible]

الى البعض ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

الرضاع انما يحرم بشرط ان يحصل خمس رضعات وقال ابو حنيفة الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسألة في سورة البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الاية فقال انه تعالى علق هذا الحكم بعين الامومة والاخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب ان يترتب عليه الحكم ثم سأل نفسه فقال انه تعالى قال وامهاتكم اللاتي ارضعنكم [illegible]

[illegible]

اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الآية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم تكن اما ما روي عن ابن عباس انه سئل عن قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التأبيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات اى من اللواتي تثبت حرمتهن على سبيل التأبيد فكذا ههنا المسألة الخامسة اتفقوا على ان هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وفي الآية مسائل المسألة الاولى قوله وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين المسألة الثانية الجمع بين الاختين يقع على ثلثة اوجه اما بان ينكحهما معا او بملكهما معا او ينكح احديهما ويملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم ههنا اما الجمع او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا الا انه يشكل على اصل ابي حنيفة ان النهي لا يقتضي الابطال على قول ابي حنيفة الا ترى ان الجمع بين الطلقات حرام على قوله ثم انه يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع البياعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهي على الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا فههنا يلزمكم ايضا ان الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب في ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما التعيين فباطل ايضا لانه ترجيح من غير مرجح واما التخيير ايضا فباطل لان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد الى وان التعيين وعند هذا بطل … فلم يبق الا القول بفساد العقد في جميعا الصورة الثانية ان ينكح احديهما ثم ينكح الاخرى بعدها فههنا نحكم ببطلان نكاح الثانية لان الدفع اسهل من الرفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين فان يشتري احديهما ويشتري الاخرى فقد اختلف الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم بان ظاهر الآية يقتضي تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان رضي الله عنه انه قال احلتهما آية وحرمتهما آية والتحليل اولى فالآية الموجبة للتحليل قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الآيات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطء فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطء لقوله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الوطء فثبت ان هذه الآية بان تكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك اولى من ان تكون دالة على الجواز الوجه الثاني … سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال الثاني انه لا شك ان الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع في الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح يشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما لم يكن كذلك علمنا اشتماله على جهة الاذلال والمضارة واذا كان كذلك كان الاصل فيه الحرمة والحل انما يثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا تقرير مذهب علي رضي الله عنه فهذا كله اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين اختين في ملك اليمين فاذا وطئ احديهما حرمت الثانية عليه الى ان يزيل هذه الامة عن ملكه اما ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج المسألة الثالثة قال الشافعي نكاح الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطؤها ولو وطئها يلزمه الحد انما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء جميع الموانع الا كونه جمعا بين الاختين فاذا ثبت ان الحاصل ليس بجمع وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة ومعدومة معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين فحينئذ يكون احد نصفيها موجودا والآخر معدوما وكما اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا اما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم انه حق لو حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها وهذا لا ينتج لو حصلت القدرة على حبسها لحصل النكاح الا من استثناء عين التالي لا ينتج فبالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق ما آخر معقول في الجملة واما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج احكام الشرع على وفق العقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانه في بداهة العقل المسألة الرابعة قال الشافعي رحمه الله اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة رحمه الله ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحديهما اولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يحكم بكون النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد ثم قال الله اكبر بينت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فكان هذا الاستدلال ضعيفا على قوله ثم نقول هذا الاستدلال لازم عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الآخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب بترك الاصول اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود او تزوج بها على سبيل القهر والغضب فبعد الاسلام لا يفرق بينهما فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة الشافعي ان فيروز الديلمي اسلم على اختين فقال النبي عليه السلام اختر ايتهما شئت وفارق الاخرى … المسألة الخامسة قوله الا ما قد سلف فيه وجهان الاول المشهور … حرمت عليكم امهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف فهذا يقتضي استثناء الماضي من المستقبل وانه لا يجوز … بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى ان ذلك معفو عنه بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما النوع الرابع عشر من المحرمات قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل المسألة الاولى الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من الجراحة قال الله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم معناه لتمنعكم وتحرزكم والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد قال الله تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء في القرآن على وجوه احدها الحرية كقوله والذين يرمون المحصنات يعني الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حرة لم يجلد ثمانين وكذا قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذا قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر وثانيها العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله التي احصنت فرجها اي اعفته وثالثها الاسلام من ذلك قوله فاذا احصن قيل في تفسيره اذا اسلمن ورابعها كون المرأة ذات زوج يقال امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعني ذوات الازواج والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات فلا بد وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تاثير له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه التزوج لان كون المرأة ذات زوج له تاثير في كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي وكذلك الاسلام مانع من كثير مما يدعو اليه النفس والشهوة والتزوج ايضا مانع للزوجة من كثير من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا ولذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوي المسألة الثانية قال الواحدي اختلف القراء في المحصنات فقرأ الكسائي بكسر الصاد وفتحها في جميع القرآن الا التي في هذه الآية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعني اسلمن واحصن فروجهن واعففن ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني احصنهن … المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه الثيب الذمي اذا زنى يرجم وقال ابو حنيفة لا يرجم حجة الشافعي انه حصل الزنا مع الاحصان وكل ما كان كذلك فانه يوجب الرجم … اما قولنا حصل الزنا مع الاحصان فلان الثيب … والدليل عليه قوله والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من المحصنة المتزوجة والمرأة

متزوجة فهي محصنة فثبت انه حصل الزنا مع الاحصان وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث وعد منها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم فحق المسلم والمسلم محل الحكم اما العلة فهو مجرد الزنا بعد الاحصان … انه حكم في حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم لان كونه مسلما محل الحكم ومحض محل الحكم لا يمنع من التعدية الى غير ذلك المحل الا اذا ابطل القياس بالجملة ولما ثبت ان العلة هي هذا القدر … عليه التعليل وهو ماهية الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية قد حصلت في حق الثيب الذمي وجب ان يحصل في حقه اباحة الدم فثبت انه مباح الدم فههنا طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فانه يدل على كونه مباح الدم وحصل المقصود وان شئنا قلنا لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم يدل على ان الذمي محصن فههنا ما يدل على انه غير محصن وهو قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا … بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن … ذكرتم انه ليس بمحصن فنقول انه محصن بمعنى انه ذات زوج وغير محصن بمعنى انه لا يحد قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يحد قاذفه … وذلك جناية والمذكور عقيب الجناية لا بد وان يكون بحيث يصلح ان يكون عقوبة وقولنا انه لا يحد قاذفه يصلح ان يكون عقوبة اما قولنا لا يجلد على الزنا فلا يصلح ان يكون عقوبة فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه المسألة الرابعة قوله والمحصنات من النساء فقد بينا ان المراد منها ذوات الازواج وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراد ان المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها الا اذا صارت ملكا لانسان فانها تحل للمالك الثاني ان المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات الازواج حرام الا على ازواجهن … بالنكاح بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن الا بنكاح جديد او بملك يمين ان كانت المرأة مملوكة وعبر عن ذلك بملك اليمين لان ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك القول الثاني ان المراد ههنا بالمحصنات الحرائر والدليل عليه قوله بعد هذه الآية ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات ههنا ما هو المراد هنالك ثم المراد من المحصنات هنالك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراد منه الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع الثاني الحرائر محرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة فهذه جملة الاقوال المذكورة في هذه الآية واعلم ان الوجه الاول في تفسير قوله الا ما ملكت ايمانكم هو المختار ويدل عليه قوله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم جعل ملك اليمين عبارة عن تملك الاماء فوجب ان يكون ههنا مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق والصواب المسألة الخامسة اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين قبل الآخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي ههنا ايضا تزول الزوجية ويحل للمالك ان يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض ان كانت حائلا وقال ابو حنيفة لا تزول حجة الشافعي ان قوله والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذوات الازواج ثم قوله الا ما ملكت ايمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل الحل قال ابو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة بشراء الامة واتهابها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال له … ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي وايضا فالحادث في السبي احداث الملك فيها وفي البيع نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق المسألة السادسة مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وانس انها اذا بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه قال عليه السلام بيع الامة طلاقها وحجة ابي بن كعب وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد المسألة السابعة قوله تعالى كتاب الله عليكم فيه وجهان الاول انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب الله عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره قوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا كتاب الله ثم قال تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح الالف والحاء عطفا على كتاب الله يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراءها المسألة الثانية اعلم ان ظاهر قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخر سوى هؤلاء المذكورات ونحن نذكرها الصنف الاول لا يجوز الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وهذا خبر مشهور مستفيض وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد فلا يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد واحتجوا عليه بوجوه الاول ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد اضعف من عموم القرآن فترجيحه عليه يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز الثاني ان من جملة الاحاديث المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بالكتاب على التمسك بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب وايضا … علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وعند انتفاء الشرط ينتفي المشروط الثالث من الاحاديث المشهورة قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر يقتضي ان لا يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده الرابع ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها اما ان يكونا قد تلازما معا او ان تكون الآية نزلت بعد الخبر فحينئذ … والعام اذا ورد بعد الخاص كان ناسخا للخاص واما ان يكون الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال وردا معا وهذا ايضا باطل لانه على هذا التقدير تكون الآية وحدها شبهة ويكون مجموع الآية مع الخبر هو الحجة فكان المعصوم ان يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول ان لا يسمع احدا هذه الآية الا مع هذا الخبر وان لا يبلغ هذه الآية الى احد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك لزم ان يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الآية ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم … بالآية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم امهاتكم نص صريح في التحريم واما قوله لا تنكح المرأة على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز … الثاني ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ليس صريحا في العموم لان المفرد المحلى بالالف واللام ليس صريحا في العموم بل احتمال العهد السابق ظاهر الوجه السادس ان الله استقصى في هذه الآية في شرح اصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل ما سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب والجواب عنه من وجوه الاول ما ذكره الحسن وابو بكر الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على سبيل التأبيد وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد ام لا والدليل على انه لا يفيد التأبيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم ابدا واخرى واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريحا في التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنا فثبت ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال ما سوى المذكورات وهذا مشترك بين الاحلال المؤبد وبين الاحلال الموقت واذا ثبت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال ما عدا المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهن في سائر الاوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهن بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق نقول ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تأبيد هذا التحريم وان ذلك التأبيد انما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني ان الاصل ان حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة في هذه الآية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الصلة والشفقة والكرامة وكون احديهما ضرة للاخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة بين الاختين منافرة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب يدل بحسب اللفظ على كون

ذكر الحكم معللا بين كل الوصفين فثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على ان كل قرابة قريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وبين عمتها وخالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة من طريق الدلالة بل اولى لان العمة والخالة كالام لبنت الاخ ولبنت الاخت [illegible] للعمة والخالة واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختية [illegible] الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فقال وامهات نسائكم ولفظ الام قد يطلق على العمة والخالة اما على العمة فلانه تعالى قال حكاية عن اولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون العمة اما واما اطلاق لفظ الام على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت [illegible] واذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم [illegible]

[illegible]

عند اهل الحديث [illegible] الصنف الثاني من التخصيصات الداخلة في عموم هذه المطلقة ثلاثا فانها لا تحل الا بعد التحليل [illegible] الصنف الثالث تحريم نكاح المعتدة [illegible] الصنف الرابع [illegible] القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة [illegible] الخامس [illegible] الصنف السادس [illegible] قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فيه مسائل المسئلة الاولى قوله ان تبتغوا [illegible] ان تبتغوا نصب [illegible] على قراءة [illegible] محصنين غير مسافحين [illegible] المسافحين [illegible] السفاح [illegible] وقال [illegible] مسافح وسفوح [illegible] فان قيل اين مفعول تبتغوا قلنا التقدير وتبتغوا اموالكم [illegible] المسئلة الثانية قال ابو حنيفة لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه [illegible] عشرة دراهم [illegible] فهذه الصورة [illegible] الاجماع على جوازه [illegible] [illegible] للجمع بالجمع [illegible] الحقيقة [illegible] المهر [illegible] المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن [illegible] قال الشافعي [illegible] المسئلة الرابعة [illegible] المسئلة الخامسة [illegible] قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فيه مسائل المسئلة الاولى الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع [illegible] ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها [illegible] فما استمتعتم به منهن [illegible] اجورهن [illegible] المسئلة الثانية [illegible] المسئلة الثالثة في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن [illegible] والقول الثاني ان المراد بهذه الاية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم الى اجل معين [illegible] واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام [illegible] ثم اختلفوا في انها هل نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين [illegible] قال عمارة

سألت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح [illegible]

[illegible]

[illegible] الله صلى الله عليه وسلم بالاستمتاع [illegible] فلكل المتعة [illegible] لكنا نقول [illegible] المتعة [illegible] الاية [illegible] بهذه الاية [illegible] الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد [illegible] الاستمتاع بالمرأة على سبيل التوقيت [illegible] الاية مقصورة على بيان نكاح المتعة [illegible] ابي بن كعب [illegible] ابن عباس [illegible] القراءة [illegible] بالاجماع [illegible] القراءة [illegible] الابتغاء بالمال [illegible] النكاح [illegible] المتعة [illegible] الحجة الثالثة [illegible] الاجر [illegible] الاستمتاع [illegible] [illegible] الحجة الثانية [illegible] نكاح المتعة [illegible] النسخ [illegible] التواتر [illegible] الاحاد [illegible] علي بن ابي طالب وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين [illegible] [illegible] المتعة [illegible] يوم خيبر [illegible] حجة الوداع [illegible] [illegible] الحجة الثالثة [illegible] عمر رضي الله عنه [illegible] متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما [illegible] متعة الحج ومتعة النكاح [illegible] عمران بن الحصين [illegible] [illegible] نكاح المتعة [illegible] والجواب [illegible] [illegible] قوله تعالى فما استمتعتم به منهن [illegible] [illegible] ان المتعة كانت مباحة [illegible] النسخ [illegible]

قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنها لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه [illegible] ويفضي ذلك الى تكفير امير المؤمنين

حيث لم يحاربه ولم يرده [illegible] فلم يبق الا ان يقال كان مراده ان المتعة كانت مباحة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنها لما ثبت انه صلى الله عليه وسلم

[illegible]

فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون

او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه ولا اثم عليكم في ان تهب المرأة للزوج مهرها او يهب الزوج للمرأة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول [illegible] الذين حملوا الآية

المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الآية انه اذا انقضى اجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة [illegible]

[illegible]

[illegible]

المسألة الثالثة قوله لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل وأكل مال نفسه بالباطل [illegible]

إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع [illegible]

[illegible]

[illegible] اختلفوا فاشياء ونحن نشير الى بعضها الاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلث وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم ان هذه الاقوال ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب لا بد ان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان الله ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة واما الثالث فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فهذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فاليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبيرة فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي في منهيات كتاب احياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال هذه الآية تدل على ان الكبائر تتميز عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها اما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تتميز عن الصغائر بحسب اعتبار حال فاعلها فهؤلاء هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة كان تحت ثوابها ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط فبهذا الطريق ظهر الفرق بين الكبيرة والصغيرة وهذا هو قول جمهور المعتزلة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا الاول ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان الامر كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب وثانيها ان بتقدير ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع انه مجمع على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فاذا قالوا بالعقاب شرب هذه القطرة انه يحبط ثواب الايمان والتوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد بطل الحكم بتقسيمهم على التفصيل وظاهر انهم بنوا هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المتقررة في العقول ان جعل عقاب هذا القدر من الجناية ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظلم فان دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد بطل على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه الاقوال وثالثها ان نعم الله كثيرة سابقة على طاعات العبيد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات اداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يوجب العبد على الله شيئا آخر واذا كان كذلك عجبنا كيف يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك فكل معصية يؤتى بها فان عقابها ازيد من ثواب فعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبائر ثم ذكرنا ان الضابط ورابعها ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في ابطال القول بالاحباط في سورة البقرة ولما بطلنا ثبت ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق بين الكبيرة والصغيرة قول باطل والله اعلم

المسألة الثانية اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا فالاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الآية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يميز الله كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة اخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله في شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكر هذا وزاد فيها استحلال البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله والامن من مكر الله وذكر عن ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب وفي رواية اخرى الى سبعمائة اقرب

المسألة الثالثة احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان من اجتنبها يكفر عنه سيئاته وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا يكفر ولو جاز ان يغفر لهم الله الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول انكم اما ان تستدلوا بهذه الآية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفر السيئات وجب ان عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان تستدلوا بها من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه آيات احدها قوله تعالى واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبد وثانيها قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واداء الامانة واجب سواء ائتمن او لم يفعل ذلك وثالثها قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان او لم يحصلا ورابعها فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يوجد وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن وسادسها فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل وسابعها فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وثامنها فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلاث فهو ايضا حق الثنتين وتاسعها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما وحادي عشرها وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق ومثل هذا الجنس من الآيات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك وايضا فالعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذكر انه على ان يحتمل ذلك المذهب فيما ينبغي الوجه الثاني في الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآية التي نهى فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي فيه فقال هذا لا يجوز لوجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني ان قوله ان اجتنابهم في المستقبل لما كان شرطا في تكفير ما تقدم كان ذلك لا يتم الا ان يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت العقاب فكيف الاجتناب يعني الكبائر يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم وقولهم ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات هذا لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكروه وعن الثاني ان قولكم ان اجتنابهم عن الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال لازم على هذا الوجه وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال الوجه الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا لو اعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن في الآية زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم يكفر سيئاته ومع تصريحه الآية عامة في الوعيد وعمومات الوعيد لا يستقل بالدلالة لما ذكرناه من الاجوبة عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فلا اعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي ان الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه الوجه الرابع ان هذه الكبائر يحتمل فيها ما يكون كبيرة بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء آخر

وكذا

وكذا القول في الصغائر الا انه لكن يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر اذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه انواع الكفر وذلك لان الكفر انواع كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الآخر وبشرائعه فكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان هذا محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق المسألة الرابعة قالت المعتزلة انه عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب على الله شيء بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة ثم قال تعالى وندخلكم مدخلا كريما وفيه مسئلتان المسألة الاولى قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد موضع دخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال اي ويدخلكم ادخالا كريما وصف الادخال بالكريم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم المسألة الثانية ان مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا احد ما يوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل هنا سبب آخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه ورحمته كما قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا قوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال انه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفوس امرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وفي قتل النفوس فاما اذا رضي بما قدره الله امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال الوجه الثاني في كيفية النظم وهو ان اخذ الاموال بالباطل وقتل النفوس من اعمال الجوارح فامر اولا بتركها ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال القبيحة ثم امر بعده بترك الحسد والحقد وهما من اعمال الباطن فامر بتركهما ثانيا ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة المسألة الاولى التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني هو قول القائل ليت لي كذا ولم يجعلوه عبارة عن حروف اللفظ اذا لم يكن معنى لا يكون تمنيا بل لا بد ان يحصل معنى هذا اللفظ وما معنى له الا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون المسألة الثانية ان مراتب السعادات اما نفسانية او بدنية او خارجية اما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية الذي هو وسط بين البله والجربزة ومجموعها هي العدالة واما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة واما السعادات الخارجية فهي كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذه هي الاشارة الى مجامع السعادات وبعضها فطرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية ومتى تأمل العاقل فيما يجده وجده محض عطاء الله فانه لا ترجيح للدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا لم يكن سبب يحصل السعي والجد مشتركا فيه فهذه هي السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها المسألة الثالثة ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان آخر ووجد نفسه خالية عن جملتها او عن اكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ثم يعرض ههنا حالتان احداهما ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له اما الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة انواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكانه اعترض على الله فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المكلفين وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة وينقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم ان سبب المنع من الحسد يختلف باختلاف الاديان اما على مذهب اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا كان الامر كذلك كان الاعتراض عليه في افعاله جهلا وحماقة والاعتراضات مردودة واما على مذهب المعتزلة فهو ان الله تعالى علام الغيوب فهو اعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وعلى التقدير فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله ولهذا المعنى حكى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سوائي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان ويؤكده ما روى ابن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسأل المرأة طلاق اختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود كله المبالغة في المنع من الحسد اما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك الا ان المحققين قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا لي في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ولا يجوز للرجل ان يتمنى حال غيره وكذا المراد بقوله في هذه الآية واسألوا الله من فضله المسألة الرابعة ذكروا في سبب النزول وجوها الاول قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية الثاني قال السدي لما نزلت آية المواريث قال الرجال انا نرجو ان نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو ان يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الآية الثالث لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الآية الرابع اتت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت رب الرجال والنساء واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا آدم وامنا حواء فما السبب في ان الله يذكر الرجال ولا يذكرنا فنزلت الآية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم ان للحامل منكن اجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر احد ما لها من الاجر فاذا ارضعت كان لها بكل مصة اجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن اعلم انه يمكن ان يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال الآخرة وان يكون ما يتعلق بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي ان يرضى بما قسم الله له الثاني ان لكل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض وعلى هذا القول يكون الاكتساب بمعنى الاصابة والاحراز الثالث ان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فابطل الله ذلك بهذه الآية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا كان او كبيرا واما الاحتمال الثاني فهو ان يكون المراد بهذه الآية ما يتعلق باحوال الآخرة ففيه وجوه الاول المراد لكل واحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك الثاني لكل احد جزاء ما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيعوا ما لكم بتمني ما لغيركم الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب قيامهم بالنفقة على النساء وللنساء نصيب مما اكتسبن يريد حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب واما الاحتمال الثالث فهو ان يكون المراد من الآية كل هذه الوجوه لان هذا اللفظ محتمل لها باسرها ثم قال تعالى واسألوا الله من فضله وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير والكسائي وسلوا الله بغير همز بشرط ان يكون امرا للمخاطب وقبله واو او فاء والباقون بالهمزة فحجة الكسائي اما الاول فحذف الهمزة والقاء حركتها على السين واستغناء عن الف الوصل بحركة واما الثاني فعلى الاصل وحجة الباقين انه بالهمزة لانه الغالب المسألة الثانية قال ابو علي الفارسي وغيره من فضله في موضع المفعول الثاني في قول الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قول سيبويه والصفة قائمة مقامه كانه قيل واسألوا الله نعمته من فضله المسألة الثالثة قوله واسألوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز له ان يعين شيئا في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله كان بكل شيء عليما والمعنى ان الله هو العالم بما يكون

[illegible]

واجاب سائر المفسرين بان وجه الشقاق وان كان بعضه الا انه نبه ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذلك فالحاجة الى الحكمين

حاصله للسائلين فليقتصر على الجمل وليجتنب تعدد ... وكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون ...

في الاية مسائل المسألة الاولى ...

[illegible]

بصفات الجلاد والاكل او المواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة اعظم كل بار بعقابه بضرب [illegible] فاحصر حظ الشارب القيمة واسقط قدر
عقاب هذه المعصية من ذكر الثواب العظيم فضل الله من الثواب [illegible] عظيم فاذا ادخل النار بسببه [illegible] من العقاب فلو بقي هنالك [illegible] فوجب القطع بانه
يخرج الى الجنة النوع الثاني من الامور التي اشتملت عليها الاية قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وفيها مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير
كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون بالنصب على تقدير كان الناقصة [illegible] التقدير وان تك زنة الذرة حسنة وقرأ ابن كثير وابن عامر يضعفها
بالتشديد من غير الف التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من المضاعفة المسألة الثانية تك اصله تكون [illegible] سقطت الضمة للجزم [illegible]
الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة وهي تشبه [illegible] اذا وقعت طرفا سقطت للجزم [illegible]
وجاء القرآن بالحذف والاثبات اما الحذف فههنا واما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا او فقيرا المسألة الثالثة [illegible]

[illegible]

وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة لا يجب حجة الشافعي قوله تعالى فلم تجدوا ماء وعدم الوجدان مشروط بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قولنا وجد انه مشروط بسبق

الطلب ممنوع بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى [illegible]

[illegible]

منفعل فانه لم ينفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما اخبروا بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكانه قيل لهم انتم تعلمون ان كان تهديد الله في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد المسئلة الثانية احتج الجبائي بهذه الآية على ان كلام الله محدث فقال في قوله تعالى وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمفعول هو المخلوق والمصنوع فدل هذا على ان امر الله مخلوق ومصنوع وهذا في غاية السقوط لان الامر في اللغة جاء بمعنى الشان والطريقة والفعل قال الله تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك والله اعلم قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اعلم انه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد لابد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو عنها فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الآية مسائل المسئلة الاولى هذه الآية دالة على ان اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الآية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب ان تكون مغفورة بحكم هذه الآية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال هذه الآية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشركين على اليهود وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بحسب المفهوم اللغوي والاتحاد حاصل بحسب المفهوم الشرعي ولابد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبت هذا فنقول قال الشافعي رحمه الله المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي ان الذمي مشرك لما ذكرناه [illegible] العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله المسئلة الثانية هذه الآية من اقوى الدلائل لنا على العفو عن اصحاب الكبائر وتقرير الاستدلال بها من وجوه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لانه بالاجماع لا يغفر على سبيل الوجوب وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفر على سبيل التفضل وجب ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك هو انه يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زيدا فانه يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو فهم منه انه لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد منه اصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الآية عليه فاذا تعذر ذلك لم يبق الا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا وعلى ما سوى الشرك بانه مغفور قطعا لكن في حق من يشاء فصار تقدير الآية انه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك لكن في حق من يشاء ولما دلت الآية على ان كل ما سوى الشرك مغفور وجب ان تكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة الثالث انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشيئة فوجب ان يكون الغفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الاخير بان تعليق الامر بالمشيئة لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الآية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان اهلا للتزكية والا كان كاذبا والكذب على الله محال ومع ذلك فقد علقه على المشيئة فقال بل الله يزكي من يشاء فكذا ههنا واعلم انه ليس المعتمد في هذه المسئلة على هذا الوجه [illegible] في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على الكبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى نزلت هذه الآية فامسكنا عن الشهادة وقال ابن عباس [illegible] المسئلة الثالثة روي عن ابن عباس انه قال لما قتل وحشي حمزة يوم احد وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بندمهم وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها آخر فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا من تاب وآمن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف ان لا نقوم به فنزل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فقالوا نخاف ان لا نكون من اهل مشيئته فنزل قوله يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله [illegible] قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا [illegible] ثم قال ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله واختلقه واصله من الفري بمعنى القطع قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكي من يشاء اعلم انه تعالى لما هدد اليهود بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن خواص الله كما قال تعالى نحن ابناء الله واحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكى ايضا انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وكان بعضهم يقول ان آباءنا كانوا انبياء فيشفعون لنا وعن ابن عباس ان قوما من اليهود اتوا باطفالهم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهيئتهم ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية انفسهم فذكر الله في هذه الآية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله له وفي الآية مسائل المسئلة الاولى التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل للشاهد قال الله فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله فلا جرم لا تصلح التزكية الا من الله فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من يشاء قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله اني لامين في السماء امين في الارض ولما قال المنافقون له اعدل في القسمة قال ان لم اعدل [illegible] المسئلة الثانية قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على ان الايمان يحصل بخلق الله لان اجل انواع التزكية والطهارة هو الايمان فلما ذكر انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان المؤمنين لم يحصل الا بخلق الله المسئلة الثالثة قوله ولا يظلمون فتيلا [illegible] ان الله لا يظلم مثقال ذرة [illegible] الذين يزكون انفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النقطة التي في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشيء التافه الحقير اي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهي تزكيتهم انفسهم وافتراؤهم على الله وهو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم ما عملناه بالليل يكفر عنا بالنهار المسئلة الثانية [illegible] الجاحظ [illegible] المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الآية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاة والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاة والطهارة كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم قال وكفى به اثما مبينا [illegible] على جهة المدح او على جهة الذم اما في المدح فكقوله وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا القول

اقوى الدلائل على العفو عن اصحاب الكبائر

[illegible]

ثم قال ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اعلم انه تعالى وصفهم في الآية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله ووصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع لاحد شيئا مما آتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير فاما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الآية على هذه لان كمال النفس الانسانية في شيئين القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا ظهر انه تعالى قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة واصل لها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل فلما كان الجهل سببا لهما والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد انما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول سعادة الآخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك من الآخرة والجود يدعوك الى الآخرة ويمنعك من الدنيا ولا شك ان ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر الله الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الكلام في النظم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى ام ههنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان حرف ام اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد سبقه ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عنهم قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه بقوله ام لهم نصيب من الملك فكانه قال امن ذلك تتعجب ام من قولهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ان ام ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها كانه لما تم الكلام الاول قال بل لهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم شيء من ذلك وهذا الوجه اصح الوجوه المسئلة الثانية ذكروا في هذا الملك وجوها الاول ان اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الآية الثاني ان اليهود كانوا يزعمون ان الملك يعود اليهم في آخر الزمان وذلك انه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه الآية الثالث المراد بالملك ههنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الآية فيهم المسئلة الثالثة [illegible] جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجة محيطة بالبشر فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية من الانقياد للغير خالصة عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب على الانبياء ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات كان حاصلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم المسئلة الرابعة قال سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسماء وتقريره ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الغاؤه وان شئت قلت زيدا اظن قائما فان تأخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه ان الظن وما اشبهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في مفعولاتها فاذا تقدمت دل التقديم على شدة العناية فيقوى على التأثير واذا تأخرت دل على عدم العناية فيلغى وان توسطت فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسط في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزين وعلم ان الاعمال في حال التوسط احسن والالغاء في حال التأخر احسن اذا عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب ايضا فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان توسطت وتأخرت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فتلغيها في الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قوله فاذن لا يؤتون الناس نقيرا [illegible] تقديرا الثاني انها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز ان تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى اذا توسطت وتأخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله واذا لا يلبثون خلافك الا قليلا قرأ ابن مسعود فاذن لا يؤتوا على اعمال اذن عملها الذي هو النصب المسئلة الخامسة قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصله انه فعيل من النقر ويقال للخشب الذي ينتبذ فيه نقير لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفأس يقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لانه ينقر به وعلم ان ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون باقل القليل قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فيه مسائل المسئلة الاولى قوله ام منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس المسئلة الثانية في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرين انه محمد عليه السلام وانما جاز ان يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان امة وحده اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله القول الثاني المراد ههنا الرسول ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس لفظ جمع فحمله على الجمع اولى من حمله على المفرد واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمدا ومن كان على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم على التعيين المسئلة الثالثة اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالاول انه النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع

[illegible]

واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها

لمحمد عليه السلام وضم اليها انه جعلها كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكلما كان كذلك كان موجب الحسد اعظم فاما كثرة النسا فهو كالامر الحقير بالنسبة الى

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لا نستاوه

انفق نفقة

ابن نجيم
انفق نفقة

[illegible]

وفالتصم

جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الاية انزال القرآن وبعثة محمد عليه السلام والتقدير ولولا بعثة محمد وانزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا القليل منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد عليه السلام ما كان يتبع الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد عليه السلام الوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم وهو ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الاية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان عناهما المنافقون بقولهم فافوز فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم وهم اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا فلاجل تواتر الفتح والظفر يدلهم على كونه حقا ولاجل تواتر الانهزام والانكسار يدلهم على كونه باطلا بل الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا احسن الوجوه واقربها الى التحقيق المسألة الثانية دلت الاية على ان الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته والا لما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين اجاب الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافرين من فضل الله ورحمته [illegible]

[illegible]

فكان الكفل اسم للنصيب الذي يكون اعتماد الانسان عليه وانما يقال كفل البعير لانه كساء يحوي ظهر البعير ويحوي الراكب بدنه بذلك الكساء عن ان يماس ظهر البعير فيتأذى به ويقال للضامن كفيل وقال عليه السلام انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الانسان في تحصيل مصالح نفسه وفي دفع المفاسد عن نفسه فاذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له منها كفل اي يحصل له منها نصيب يكون [illegible] بسبب البيع والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وتقوية الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله ثم قال تعالى وكان الله على كل شئ مقيتا وفيه مسائل المسألة الاولى في المقيت قولان الاول المقيت القادر على الشئ قال الزبير بن عبد المطلب وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على مساءته مقيتا وقال آخر ليت شعري واشعرن اذا ما قربوها منشورة ودعيت الي الفضل ام علي اذا حوسبت اني على الحساب مقيت وانشد النضر بن شميل تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة فاني على ما ساءكم لمقيت الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قته اقوته قوتا اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته [illegible] والمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشئ على قدر الحاجة قال القفال واي المعنيين كان فالتأويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينتقص بسبب ما يصل الى الشافع شئ من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثاني انه تعالى حافظ الاشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شئ من احوالها فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او باطل حفيظ عليه فيجازي كلا بما علم منه المسألة الثانية انما قال وكان الله على كل شئ مقيتا تنبيها على ان كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل وليست صفة محدثة فقوله كان [illegible] بل المراد انه كان حاصلا من الازل الى الابد قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين بالجهاد امرهم ايضا بان العدو لو رضوا بالمسالمة فكونوا انتم ايضا راضين بها فقوله اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فمنع الله المؤمنين عن ذلك وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من انواع الاكرام فهم يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فانه ان كان كافرا لم يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما وقتله ففيه اعظم المضار والمفاسد وفيه مسائل المسألة الاولى التحية تفعلة من حييت وكان في الاصل تحيية مثل توصية وتسمية والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربع نحو قوله تحلة ايمانكم فثبت ان التحية اصلها التحيية ثم ادغم الياء في الياء المسألة الثانية اعلم ان عادة العرب قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحياة كانه يدعو له بالحياة فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله فلما جاء الاسلام ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول المصلي التحيات لله اي السلام من الآفات لله والاشعار ناطقة بذلك قال عنترة حييت من طلل تقادم عهده وقال آخر انا محيوك يا سلمى فحيينا واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك اتم وافضل من قوله حياك الله وبيانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك اكمل من قوله حياك الله الثاني ان السلام اسم من اسماء الله فالابتداء بذكر الله او بصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقاء السلامة على عباده اكمل من قوله حياك الله الثالث ان قول الانسان لغيره السلام عليك فيه بشارة بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل ومما يدل على فضيلة السلام القرآن والاحاديث والمعقول اما القرآن فاعلم ان الله سلم على المؤمنين في اثني عشر موضعا اولها انه تعالى سلم عليك في الازل فانه قال في صفة ذاته الملك القدوس السلام وثانيها انه سلم على نوح فجعلك من ذكر السلام نصيبا فقال قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه محمد عليه السلام وامته ثم انه سلم عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه السلام خاف على امته ان يصيروا مثل امة موسى وعيسى عليهما السلام فقال الله لا تهتم لذلك فاني ان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفة لك ينزل الى امتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني ورابعها سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى فانك ان اتبعت الهدى وصل سلام موسى اليك وخامسها سلم عليك على لسان محمد عليه السلام فقال قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى [illegible] ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وسادسها امر محمدا عليه السلام بالسلام عليك على سبيل التشريف فقال واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وسابعها امر المسلم بالتسليم عليك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وثامنها سلم عليك على لسان ملك الموت فقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم السلام يقرئك السلام ويقول اجبني فاني مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين اليك فاذا سمع المؤمن هذه البشارة [illegible] الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى فاما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين وعاشرها سلام الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة قال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم والحادي عشر اذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار الثاني عشر سلام الله من غير واسطة وهو قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى عند تجلي نور الخالق الوجه الثاني في الدلائل القرآنية الدالة على فضل السلام انا نشاهد ان الحاجة الى السلام والكرامة ثلاثة اوقات وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث [illegible] يحيى عليه السلام فانه اكرمه بان اعطاه السلام في هذه الاوقات الثلاثة فقال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر ذلك ايضا فقال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا الوجه الثالث انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد صلى الله عليه وسلم قال ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما [illegible] واما ما يدل من الاخبار على فضيلة التحية بالسلام ما روي ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول صلى الله عليه وسلم دخلت في غمار الناس فاول ما سمعت منه يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام واما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه الاول قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقولوا حياك الله وللملوك ان يقولوا انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه التحية افضل من سائر التحيات وذلك لان السلام مشعر بالسلامة من الآفات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع الثاني ان الوعد بالنفع قد يقدر على الوفاء به وقد لا يقدر واما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل انواع التحية المسألة الثالثة من الناس من قال ان رد السلام واجب على الحاضرين واحتج عليه بوجوه [illegible] الثالث ان السلام [illegible] المسألة الرابعة منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلماء الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليك زيد في الجواب الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في الجواب البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها في الجواب روي ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وآخر قال السلام عليك ورحمة الله فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وقال آخر السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال عليه السلام وعليك فقال الرجل نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها فقال عليه السلام انك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت المسألة الخامسة اذا قال السلام عليكم فالجواب ان يقول وعليكم السلام [illegible] فاذا قال المجيب وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله [illegible] ان الحسنات يذهبن السيئات [illegible] المسألة السادسة [illegible]

استحال ان يكذب لما قلنا انه تعالى يقبح الكذب وعالم بكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح لكونه كذبا او لكونه غير محتاج اليه اصلا و[illegible] عالم [illegible] القطع بكونه
عالما بغير [illegible] ان كان كذبه استحال ان يكذب [illegible] ان الكذب بجهة صرفا جهة ومعه فاذا خلا عن معارض الحاجة [illegible] محضا فيمتنع صدوره الكذب
عنه واما اصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لامتنع زواله لكذبه لامتناع العدم على القديم فلو امتنع زوال كذبه لامتنع كونه صادقا
[illegible] ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع ان يحكم عليه بحكم مطابق [illegible] وعليه والعلم
بهذه الصحة ضروري واذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة [illegible] لا بد من القطع بكونه صادقا **المسئلة الرابعة** سالت المعتزلة بهذه الاية
على ان الكلام [illegible] قالوا لانه وصفه بكونه حديثا [illegible] ومن اصدق من الله حديثا [illegible] والحادث والمحدث [illegible]
[illegible] الحروف والاصوات [illegible] بالاتفاق [illegible]
اما منا فنظاهر واما منكم فانكم تنكرون [illegible] كلام سوى هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم ان تقولوا بلا [illegible] على حدوثه [illegible]
واعلم ان هذا نوع اخر من احوال المنافقين ذكره الله هنا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول انها نزلت في قوم قدموا على النبي

[illegible]

في حق نوح عليه السلام يا نوح اهبط بسلام منا الاية وقال في الخليل قالوا سلاما قال سلام وقال ساستغفر لكم ربي وقال [illegible] قالوا سلاما قال سلام [illegible] وقال سلام على يحيى وقال الحكيم [illegible]
[illegible] وقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وقال في الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم [illegible] قولا من رب رحيم [illegible] واما
بالالف واللام فقول موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى [illegible]
[illegible] واما في التحليل من الصلاة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في سائر المواضع [illegible] ان التنكير افضل [illegible] التعريف [illegible]
لفظ السلام على سبيل التنكير كثير في القرآن فكان افضل [illegible]
[illegible]
[illegible] **المسئلة السابعة** [illegible]
[illegible]
[illegible] **المسئلة الثامنة** السنة في [illegible]
التخصيص [illegible] **المسئلة التاسعة** [illegible]

[illegible]

او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم
سبيلا وفي الآية مسائل المسألة الاولى قوله او جاؤكم يحتمل ان يكون عطفا على صلة الذين والتقدير الا الذين يصلون بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم فلا
يقاتلونكم ويحتمل ان يكون عطفا على صفة قوم والتقدير الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد او يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم والاول اولى لوجهين
الاول قوله فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فذكر بعد هذا [illegible] وهذا يدل على ان
السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال وهذا انما يتمشى على الاحتمال الاول فاما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن
يترك القتال الثاني ان جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض اولى من جعل الاتصال بمن يترك القتال سببا لترك التعرض لانه على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا
لترك التعرض وعلى التقدير الثاني يصير سببا بعيدا المسألة الثانية قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ولا يريدون قتال قومهم
لانهم اقاربهم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم وذكروا فيه وجوها الاول انه في موضع الحال باضمار قد لان قد تقرب الماضي من الحال الا ترى انهم يقولون قد قامت الصلاة
[illegible] وتقديره او جاؤكم وقد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر كانه قال او جاؤكم ثم اخبر فقال
حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلا من جاؤكم الثالث ان يكون التقدير [illegible] فعلى
هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم
معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم المسألة الثالثة اختلفوا في ان الذين استثناهم الله من الكفار او من المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار
والمعنى ان الله اوجب قتل الكفار الا اذا كانوا معاهدين او تاركين للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال
فانه يجوز قتاله [illegible] ثم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون الى قوم [illegible] قصدوا الرسول للهجرة والنصرة
الا انه كان في طريقهم من الكفار [illegible] بين المسلمين وبينهم عهد [illegible]
[illegible]

النفس بوجه ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بانه لم يتعمد ولم يقصد حكيم في انه ما واخذه بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يختاره ويتعمده اعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا ان افعال الله غير معللة برعاية المصالح قالوا معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الامور وقالت المعتزلة هذه الاية تبطل هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب ان في مواضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في افعاله فالاحكام والاتقان عائدان الى كيفية الفعل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكرت في سورة البقرة وهو قوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم هنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفي الآية مسائل

المسألة الاولى استدلت الوعيدية بهذه الاية في مسائل [illegible] استقصيناه في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته ... [illegible]

في ان توبة الزنديق مقبولة ام لا

... سلم الله صلى الله عليه وسلم وقال الا غفرلهم كلما نصبت به سبعة ابام وحرمات فدرفن القطنه
... فلما ولما ازمى بكر عظم الذنب عنده نحو ان تلقى عليه الحجارة فلما حكمة ان الك ان المقداد بن
... لقيت رجلا من الكفار يقاتلني فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله أقتله
... قطع يدي فقال عليه السلام لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك قبل ان تقتله وانت بمنزلته قبل ان يقول
... الرمح الى الرجل فانه كان رسنانه عنده يعني بجرمه فقال الا الله الا الله فلما رجع عنه الرمح قال ... فقال [illegible]
... تركت فرواضعته المسألة الرابعة اختلفوا في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا فالفقهاء قبلوها وقالوا ... يحتمل
... غيره بلا حجة لكن في الكل الحجة الثانية قوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
... للتوبة مقبولة على الاطلاق فقوله تعالى الذي يقبل التوبة عن عباده وهذا عام في جميع الذنوب
... الشافعي ايضح قال ابو حنيفة دلت هذه الآية على صحة قول الصلاة في قولهما ...
... انه لو كان ... [illegible]

[illegible]

بنفسه عاجز عن المهاجرة وإن كان كذلك وإن سماها الهجرة عن الوطن فإنها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الإنسان كونه عاجزا مع أنه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت
الحاجة إلى العفو شديدة في هذا المقام وأما السؤال الثاني وهو قوله ما الفائدة في ذكر لفظة عسى ههنا فنقول الفائدة فيها الدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه
حتى إن المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول عسى الله أن يعفو عني فكيف الحال في غيره هذا ما ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال إلا أن الأولى أن يكون الجواب
ما قدمناه وهو أن الإنسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع أنه لا يكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع
ثم قال وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلاثة أوجه الأول كان قبل أن يخلق الخلق موصوفا بهذه الصفة الثاني أنه قال كان مع جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بهذه الصفة بيان
أن هذه عادة الله تعالى أجراها في حق خلقه الثالث لو قال إنه تعالى عفو غفور كان هذا إخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال إنه كان عفوا غفورا كان هذا إخبارا وقع مخبره
على وفقه فكان ذلك أدل على كونه صدقا وحقا ومبرأ عن الخلف والكذب واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فإنه لو لم يحصل ههنا شيء من الذنب
لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلفظ العفو والمغفرة دال على حصول الذنب ثم إنه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه ثم قال ومن يهاجر في سبيل

[illegible]

[illegible]

الغير الا انه فعل الذكر الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه لم يجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لم يكن متبعا
لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال قوي على هذا الدليل وفيه ابحاث اخر دقيقة ذكرناها في كتاب المحصول في علم الاصول المسألة الثانية دلت هذه الآية على وجوب عصمة
محمد عليه الصلوة والسلام عن جميع الذنوب والدليل عليه انه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه منه وكل من منع غيره عن فعل فعله كان مشاقا له لان كل واحد منهما يكون في
شق غير الشق الذي يكون الآخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت مشاقته لكن مشاقته محرمة بهذه الآية فوجب ان لا يصدر الذنب عنه المسألة الثالثة
دلت هذه الآية على انه يجب الاقتداء بالرسول عليه السلام في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل الرسول لكان هو وامته كل واحد منهما في شق آخر فتحصل المشاقة
لكن المشاقة محرمة فلزم وجوب الاقتداء به في افعاله المسألة الرابعة قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد بل بمعنى
سقوط الاثم عن المخطئ واحتجوا على قولهم بهذه الآية قالوا لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين

[illegible]

الى شيء معين دل على انه واسع في جميع الكمالات وتحقيقه في العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن لذاته والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فانما يوجد بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع القدرة والعلم والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم وقوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف او تسريحها باحسان ثم قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وفي تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما ذكر انه يغني كلا من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا فقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك فانه لا بد وان يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والمساكين بين انه ما امر بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد لان مالك السموات والارض كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور وانما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخراهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى المراد بالاية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل بل هو وصية الله في الاولين والآخرين المسئلة الثانية قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني لقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك وقوله واياكم عطف على الذين اوتوا الكتاب والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى المسئلة الثالثة قوله ان اتقوا الله يعني بان اتقوا الله ...

دون عيسى بن مريم خصهم بالذكر لاجل التشريف [illegible] السؤال الثاني في اللوم فقوله ليغفر لهم [illegible]

التأكيد [illegible] على سبيل التهكم [illegible]

[illegible]

فان العزة لله جميعا

ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا

ان يكون المعنى [illegible]

[illegible]

ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا

[illegible]

المجاهر بالسوء الا من ظلم الوجه الثاني ان هذا استثناء منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يجهر بظلامته المسألة الثانية المظلوم ماذا يفعل قيل يدعو الله ... قال
قتادة وابن عباس ... بالدعاء على من ظلمه ... قال مجاهد ... ان يجهر بظلم ظالمه ...
[illegible]

التيه قول لو تحجهم ولم يلق عليه شبه جسد عيسى عليه [illegible] فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى عليه السلام والجسد جسد غيره [illegible] في قتال السلام [illegible] اليهود

جسد عيسى [illegible] في بيت [illegible] اليهود [illegible] فالتى شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء [illegible] وذكر الرجل [illegible]

ثم قالوا [illegible] عيسى [illegible] صاحبنا [illegible] عيسى [illegible] اختلفوا فيه [illegible] قضاة الفضل [illegible] الاية [illegible]

[illegible]

الله وعاملين بتلك الاحكام فاما علمهم باحكام الله فهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما عملهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله
والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات لان الصلوة اشرف الطاعات البدنية والزكوة اشرف الطاعات المالية ولما
شرح كونهم عالمين بالشرائع وعاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله واشرف المعارف العلم بالمبدأ والمعاد فالعلم بالمبدأ هو المراد من قوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو
المراد من قوله واليوم الآخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين باحكام الله عاملين بها ومن كونهم عالمين بالله وباحوال المعاد واذا حصلت هذه
العلوم والمعارف ظهر كونهم كاملين في العلم ... ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما قوله تعالى
انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمان واتينا داود
زبورا في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون ذلك لاجل الاسترشاد
ولكن لاجل العناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم وامتد الكلام الى هذا المقام شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى
انا توافقنا على نبوة نوح وابراهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الآية وعلى ان الله تعالى اوحى اليهم ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل
واحد منهم نوع آخر من المعجزات على التعيين وما انزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة
قادحا في نبوتهم بل كفى في اثبات نبوتهم ظهور نوع واحد من انواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل

[illegible]

وعن مجاهد ثم قال والملائكة يشهدون وانما تعرف شهادة الملائكة لذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد الله بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك لما ثبت في القرآن انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كانه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى يصدقك في ذلك وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعون لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال وكفى بالله شهيدا قيل الباء زائدة والتقدير وكفى الله شهيدا وتحقيق الكلام فيه قد سبق قوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا اعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بمحمد والقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتابه دفعة من السماء كما انزلت التورية على موسى عليه السلام وقولهم ان الله ذكر في التورية ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيمة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هرون وداود وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان ضالا ويعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال والجاه ثم انه يبذل كل جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم النهايات فلهذا قال تعالى في حقهم قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا بكتمان نعته وظلموا عوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على اليهود السابق ذكرهم لم يحتج الى اضمار شرط فهذا الوعيد محمول الآية على اقوام علم الله منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والمعنى انه تعالى لا يهديهم يوم القيمة الى الجنة بل يهديهم الى طريق جهنم ثم قال خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم لانه بمنزلة يعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الالام اليهم شيئا بعد شيء الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان الله عليما حكيما اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الاول انه جاء بالقرآن وهو معجز فيلزم انه جاء بالحق من ربه والثاني انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل على ان هذا هو الحق فيلزم انه جاء بالحق من ربه ثم قال فآمنوا خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما انتم فيه اي احمد عاقبة من الكفر وان تكفروا فان الله غني عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ويحتمل ان يكون المراد فان لله ما في السموات وما في الارض ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل ان يكون المراد انكم ان كفرتم فله ملك السموات والارض وله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وحكمه ثم قال وكان الله عليما حكيما اي عليما بما يجري عليه من اعمال العباد المؤمنين والكافرين حكيما لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمحسن والمسيء كقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى عن اليهود انهم يبالغون في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه وكلا طرفي قصد الامور ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن انسان او روح ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم عن طريق الغلو ارشدهم الى طريق الحق وهو ان المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبده اما قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فاعلم انا فسرنا الكلمة في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه ومعنى كونه كلمة الله انه حدث بكلمة الله وامره من غير واسطة الاب والنطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون اما قوله وروح منه ففيه وجوه الاول انه جرت عادة الناس انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى عليه السلام لم يتكون من نطفة الاب وانما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بانه روح والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني انه كان سببا لحياة الخلق في اديانهم ومن كان كذلك وصف بانه روح قال تعالى في صفة القرآن وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث روح منه اي رحمة منه قيل في تفسير قوله وايدهم بروح منه اي برحمة منه وقال عليه السلام انما انا رحمة مهداة فلما كان عيسى عليه السلام رحمة من الله على الخلق من حيث انه كان يرشدهم الى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه الرابع ان الروح هو النفخ في كلام العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل كان بامر الله واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله وروح منه ادخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الارواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه اضافة لذلك الروح الى نفسه لاجل التشريف ثم قال فآمنوا بالله ورسله اي ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المعنى ولا تقولوا ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم واعلم ان مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه انهم اثبتوا ذاتا موصوفا بصفات ثلاثة الا انهم وان سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى ومريم ولولا انها ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها ان تحل في الغير وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انهم في الحقيقة قد يثبتون ذوات متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر فلهذا قال ولا تقولوا ثلاثة فاما ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف لا نقول ذلك وانا نقول هو الله الملك القدوس السلام العالم القادر الحي الحكيم ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر ولا معنى لتعدد الصفات الا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا او حيا المسئلة الثانية قوله ثلاثة خبر مبتدأ محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجوه الاول ما ذكرناه اي ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة الثاني قال الزجاج ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة وذلك لان القرآن يدل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة والدليل عليه قوله أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة [illegible] ثم قال انتهوا خيرا لكم وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فآمنوا خيرا لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد بقوله سبحانه ان يكون له ولد اي سبحانه من ان يكون له ولد وقد ذكرنا في سورة آل عمران وفي سورة مريم [illegible] وقرأ الحسن ان يكون بكسر الهمزة ورفع النون من يكون اي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال له ما في السموات وما في الارض واعلم انه تعالى في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الارض فقال في مريم ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا والمعنى من كان مالكا لكل السموات والارض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ومريم لانهما كانا في السموات وفي الارض وكانا اعظم من غيرهما في الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو اعظم منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما له ولدا وزوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله تعالى كاف في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة معه الى القول باثبات اله آخر وهذا اشارة الى ما يذكره المتكلمون من انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا في الالهية فلو فرضنا الها آخر معه كان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج لن يستنكف اي لن يأنف واصله في اللغة من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك عن خدك فتأويل لن يستنكف اي لن ينقبض ولن يمتنع وقال الازهري سمعت المنذري يقول سمعت ابا العباس سئل عن الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر نكف ولا وكف والنكف ان يقال له سوء واستنكف اذا دفع ذلك السوء عنه المسئلة الثانية روي ان وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال واي شيء قلت قالوا تقول انه عبد الله قال انه ليس بعار ان يكون عبد الله فنزلت هذه الآية وانا اقول انه تعالى لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبد الله ولا يجوز ان يكون ابنا له اشار بعده الى حكاية شبهتهم واجاب عنها وذلك لان الشبهة التي عليها يعولون في اثبات انه ابن الله هو انه كان يخبر عن المغيبات وكان ياتي بخوارق العادات من الاحياء والابراء فكانه تعالى قال لن يستنكف

المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله فان الملائكة المقربين أعلى حالاً منه في العلم بالمغيبات لانهم مطلعون على اللوح المحفوظ وأعلى حالاً منه في القدرة
لان ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلم والقدرة لم يستنكفوا عن عبادة الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر
القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فاذا حملنا الآية على ما ذكرناه صار نظم الآية متناسبة متناسقة ومناظرة شريفة كاملة فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى
المسألة الثالثة احتج الجمهور بهذه الآية على ان الملك افضل من البشر فقد ذكرنا استدلالهم بها في سورة البقرة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأجبنا
عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة ولكن نقول هنا انا نسلم ان اطلاع الملائكة على المغيبات اكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم اشد من قدرة
البشر [illegible]

[illegible]

سورة المائدة مائة وعشرون آية بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

[illegible]

سورة المائدة مائة وعشرون آية بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود [illegible]

[illegible]

من شعائر جمع لما لكثيرين على انها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والمشعرة بمعنى المعلم والاشعار الاعلام وكل شيء علم فقد
اشعر وكل شيء جعل علما على شيء واعلم بعلامة جاز ان يسمى شعيرة فالهدي الذي يهدى الى مكة يسمى شعائر لانها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف المفسرون
في المراد بشعائر الله وفيه قولان الاول قوله لا تحلوا شعائر الله اي لا تحلوا شيئا من شعائر الله ...
غير مخصوص بشيء معين ...
احوالكم من الصيد الثاني قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فانزل الله لا تحلوا شعائر الله
الثالث قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الله في الحج ولا يطوفون بهما فانزل الله لا تستحلوا ترك شيء من مناسك الحج واتوا بجميعها على سبيل الكمال
والتمام الرابع قال بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم انها هدي وهو قول ابي عبيدة قال ابو عبيدة ...
عنه ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدي ... ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام ...

وما العيني الاما قلنا وتنسى

للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز الثالث هل الآية ذكر في الفعال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا بمعنى كانت الشرائع لنا زلة من عند الله في
كل وقت كافية في ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو الكامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم
اما في آخر زمان البعث فانزل شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيمة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيمة فلاجل هذا المعنى
قال اليوم اكملت لكم دينكم المسئلة الثانية قال نفاة القياس دلت الآية على ان القياس باطل وذلك لان الآية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقايع اذ لو بقي بعضها
غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقايع فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتوا القياس بان
المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقايع بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقايع قسمين احدهما التي نص على
احكامها والقسم الثاني انواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى امر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا
كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين

الآية بناء على أن المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه المسألة الثالثة قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن ولكن الفقهاء على أن ذلك مخصوص بالذمية فقط وهو قول ابن عباس فإنه قال من نساء أهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل وقرأ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله إلى قوله حتى يعطوا الجزية فمن أعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل المسألة الرابعة اتفقوا على أن المجوس قد سن بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وقد روي عن ابن المسيب أنه قال إذا كان المسلم مريضا فأمر المجوسي أن يذكر اسم الله ويذبح فلا بأس وقال أبو ثور وإن أمره بذلك في حال الصحة فلا بأس المسألة الخامسة قال كثير من الفقهاء إنما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والإنجيل قبل نزول القرآن والدليل عليه قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فقوله من قبلكم يدل على أن من دان بالكتاب بعد نزول الفرقان خرج من حكم الكتاب ثم قال تعالى إذا آتيتموهن أجورهن وتقييد التحليل بإيتاء الأجور يدل على تأكيد وجوبها وأن من تزوج امرأة وعزم أن لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالأجر يدل على أن أقل الصداق لا يتقدر كما أن أقل الأجر في الإجارات لا يتقدر ثم قال تعالى محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الإعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الآية وأباح التمتع بالمرأة على جهة الإحصان وهو التزوج ثم قال تعالى ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وفيه مسائل المسألة الأولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الأول أن المقصود الترغيب فيما تقدم من التكاليف والأحكام يعني ومن يكفر بشرائع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة والثاني قال القفال المعنى أن أهل الكتاب وإن حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة وإباحة الذبائح في الدنيا إلا أن ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في أحوال الآخرة وفي الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل إلى شيء من السعادات في الآخرة المسألة الثانية قوله ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله فيه إشكال وهو أن الكفر إنما يعقل بالله ورسوله فأما الكفر بالإيمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الأول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالله وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى رب الإيمان ورب الشيء قد يسمى باسمه وكل ذلك على سبيل المجاز الثاني قال الكلبي ومن يكفر بالإيمان أي بشهادة أن لا إله إلا الله فجعل كلمة التوحيد إيمانا فإن الإيمان بها لما كان واجبا كان الإيمان من لوازمها بحسب الشرع وإطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور الثالث قال قتادة إن ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا فأنزل الله هذه الآية يعني ومن يكفر بما أنزل في القرآن فهو كذا وكذا فسمى القرآن إيمانا لأنه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الإيمان المسألة الثالثة القائلون بالإحباط قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله أي عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له من ثواب إيمانه والذين ينكرون القول بالإحباط قالوا معناه أن عمله الذي أتى به بعد ذلك الإيمان فقد حبط وضاع فأما ما أتى به من الأعمال بعد الإيمان لاعتقاده أنها خير من الإيمان فإذا لم يكن الأمر كذلك بل كان ضائعا باطلا كانت تلك الأعمال باطلة في أنفسها فهذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله المسألة الرابعة قوله وهو في الآخرة من الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الآية وهو أن يموت على ذلك الكفر إذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الآخرة من الخاسرين والدليل على أن هذا الشرط معتبر قوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم اعلم أنه تعالى افتتح السورة بقوله يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وذلك لأنه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله أوفوا بالعقود طلب من الله تعالى من عباده أن يوفوا بعهد العبودية فكأنه قيل إلهنا العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية منا فأنت أولى بأن تقدم الوفاء بعهد الربوبية والإحسان فقال الله تعالى نعم أنا أوفي أولا بعهد الربوبية والكرم ومعلوم أن منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعوم ولذات المنكوح فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة إلى المطعوم فوق الحاجة إلى المنكوح لا جرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كأنه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب في الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل أنت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان أعظم الطاعات بعد الإيمان الصلاة وكانت الصلاة لا تكون قائمة إلا بالطهارة لا جرم بدأ الله تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وفي الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن المراد بقوله إذا قمتم إلى الصلاة ليس نفس القيام وفي تقريره وجهان الأول لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة وأنه بالإجماع باطل لأنا أجمعنا على أن غسل الأعضاء قبل الصلاة [illegible] كان قد خرج عن العهدة بل المراد منه إذا شرعتم في القيام إلى الصلاة [illegible] وهذا وإن كان مجازا إلا أنه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان الأول أن الإرادة الجازمة سبب لحصول الفعل وإطلاق اسم المسبب على السبب مجاز مشهور الثاني قوله الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب وقوله قائما بالقسط وليس المراد منه الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لإدخاله في الوجود فكذا ههنا قوله إذا قمتم إلى الصلاة معناه إذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال بإقامتها المسألة الثانية ظاهر الآية يقتضي أن الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة وأنه ليس تكليفا مستقلا بنفسه [illegible] إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا [illegible] القيام إلى الصلاة [illegible] الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة [illegible] والطهارة مقصودة لذاتها بدليل القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية ولكن يريد ليطهركم وأما الخبر فقوله عليه السلام بني الدين على النظافة وقال أمتي غر محجلون من آثار الوضوء يوم القيامة والأخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب المسألة الثالثة قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال أكثر الفقهاء لا يجب احتج داود بهذه الآية من وجهين الأول أن ظاهر لفظ الآية يدل على أن قوله إذا قمتم إلى الصلاة إما أن يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة أو يكون المراد منه العموم والأول باطل لوجوه أحدها أنه على هذا التقدير تصير الآية مجملة لأن تعيين تلك المرة غير مذكور في الآية وحملها على الإجمال إخراج لها عن الفائدة وذلك خلاف الأصل وثانيها أنه يصح إدخال الاستثناء عليه [illegible] ما لولاه لدخل وذلك يوجب العموم وثالثها أن الأمة مجمعة على أن الأمر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد وإذا بطل هذا ثبت حمله على العموم عند كل قيام إلى الصلاة [illegible] هذه الآية [illegible] وثبت بما ذكرنا أن ظاهر هذه الآية يقتضي وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة الوجه الثاني أنا نستفيد العموم من إيماء اللفظ وذلك أن الصلاة اشتغال بخدمة المعبود فيجب أن يكون مقرونا بأقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ولا شك أن تجديد الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة مبالغة في النظافة ومعلوم أن ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف [illegible] يقتضي عموم الحكم لعموم الوصف فحصل من [illegible] وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة ثم قال داود ويتأكد هذا بما روي في القراءة الشاذة إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون [illegible] نترك ظاهر هذه الآية [illegible] القراءة الشاذة مردودة قطعا [illegible] بالتواتر [illegible] القرآن [illegible] لا تمنع بقاؤه في حيز [illegible] التمسك بخبر الواحد [illegible] يقتضي نسخ القرآن بالخبر وذلك لا يجوز [illegible] إذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت مرة طلقت [illegible] دخلت ثانيا لم تطلق [illegible] على صحة قولهم بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة فلما كان يوم الفتح [illegible] صلى الصلوات كلها بوضوء واحد [illegible] داود [illegible] فاتبعوه [illegible] أن الوضوء [illegible]

[illegible]

قال مالك لا وضوء في الخارج من أحد السبيلين إذا كان غير معتاد [illegible] دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء في دم الاستحاضة لنا التمسك بعموم الآية المسألة العاشرة قال أبو حنيفة القهقهة في الصلاة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء وقال الباقون لا تنقض لنا التمسك بعموم هذه الآية على ما قررناه المسألة الحادية عشرة قال الشافعي لمس المرأة ينقض الوضوء وقال أبو حنيفة لا ينقض للشافعي أن يتمسك بعموم الآية [illegible] مؤكدا بقوله تعالى أو لامستم النساء وجه التمسك [illegible] المسألة الثانية عشرة مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي وقال أبو حنيفة لا ينقض للشافعي أن يتمسك بعموم هذه الآية وجعل العموم متأكدا بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ المسألة الثالثة عشرة لو كان على وجهه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه ما رأيت هذه المسألة منصوصة في كتب أصحابنا والذي أقوله أنه يكفيه لأنه أمر بالغسل وقد أتى بالغسل [illegible] وهذا الإنسان نوى فوجب أن يحصل المنوي المسألة الرابعة عشرة [illegible] هل يصح وضوءه أم لا [illegible] لأنه أمر بالغسل والغسل حصل [illegible] المسألة الخامسة عشرة إذا غسل هذه الأعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك أن ما ظهر من تحت الجلدة غير مغسول [illegible] هذه الأعضاء وذلك الموضع غير مغسول إنما المغسول هو تلك الجلدة وقد تقلعت وسقطت المسألة السادسة عشرة الغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو فلو أخذ هذه الأعضاء [illegible] ما سال الماء عليها لم يكف لأنه تعالى أمر بالغسل وهذا ليس بغسل لأن الغسل لا يتميز عن المسح إلا بكون الغسل إمرار الماء على العضو وفي غسل الجنابة

[illegible]

[illegible]

أن يقال انه شرط فيه عدم الماء لان عدم الماء يبيح التيمم فلو ... الى المريض ... فلم تجد ماء الى المسافر المسألة الثانية المريض على ثلاثة اقسام الاول ان يخاف الفوت على نفسه ... فهنا يجوز التيمم بالاتفاق الثاني ان لا يخاف ... فهنا قال الشافعي لا يجوز التيمم وقال مالك ... ويجوز ... كنتم مرضى ... المرض ... الزيادة في العلة وبطء البرء ... فهنا يجوز له التيمم على اصح قولي الشافعي ... وان كنتم مرضى ...

[illegible]

لزم ذلك من باب المناظرة فجاه بالدلائل الدالة على ابطال المناظرة وليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين بشيء لانا نبينا ان المعارض لهذين الاصلين لا يكون
قياسا قطعيا في مقابلة النص المتواتر فكان باطلا المسألة الرابعة قوله ولكن يريد ليطهركم اختلفوا في تفسير هذا التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان
عند خروج الحدث تتنجس الاعضاء نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول قوله انما المشركون
نجس كلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمن لا يتنجس اعضاؤه البتة الثاني قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان
ما قالوه الثالث اجمعت الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم يتنجس ولو حمله انسان وصلى لم تبطل صلاته وذلك يدل على انه لا نجاسة في اعضاء المحدث الرابع
الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة يوجب طهارة كل الاعضاء لوجب ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ومعلوم انه ليس كذلك الخامس
ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر السادس ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم يزيد في التكدير
[illegible]

... [illegible] ... والمعنى تشبيه ... وترى ... [illegible] ... المسئلة الثانية قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية اى جعلناها قاسية ... [illegible]
... وجعلنا قلوبهم ... [illegible] ... ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال
يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل ويحتمل تغيير اللفظ ... [illegible]
ونسوا حظا مما ذكروا به ... [illegible] ... ثم قال ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم ... [illegible]
... [illegible] ...
ثم قال فاعف عنهم واصفح ... [illegible]

[illegible]

كونهم مختصين بذلك ... [illegible] ... قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله تعالى فقالوا
كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن ابناء الله واحباؤه ... [illegible] ... فى الانجيل ... المسيح ... [illegible]
... [illegible] ...

[illegible]

قصة التيه

البلاد فهذه هي القصة لم يعلم بكيفية الامر المسألة الثانية الارض المقدسة هي الارض المطهرة طهرت تلك البلاد من الآفات وقال المفسرون انها طهرت من الشرك وجعلت مسكنا وقرارا للانبياء وفيه نظر لان تلك الارض لما قال موسى عليه السلام ادخلوا الارض المقدسة ما كانت مقدسة من الشرك وما كانت مقرا للانبياء ويمكن ان يجاب بانها كانت كذلك فيما قبل المسألة الثالثة اختلفوا في تلك الارض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي اريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل الطور المسألة الرابعة قوله كتب الله لكم فيه وجوه احدها انه كتب في اللوح المحفوظ انها لكم وثانيها وهبها الله لكم وثالثها امركم بدخولها فان قيل لم قال كتب الله لكم ثم قال فانها محرمة عليهم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها الله عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط وقيل انها محرمة عليهم اربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب المسألة الخامسة في قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي ان القوم وان كانوا جبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بان تلك الارض لهم فان كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علموا قطعا ان الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد ان يقدموا على قتالهم من غير جبن وخوف وهلع وهذه هي الفائدة من هذه الكلمة ثم قال تعالى ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه وجهان الاول لا ترجعوا عن الدين الصحيح الى الشك في نبوة موسى عليه السلام وذلك لانه عليه السلام لما اخبر ان الله جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بان الله ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى عليه السلام فيصيرون كافرين بالالهية والنبوة الوجه الثاني المراد لا ترجعوا عن الارض التي امرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم منها يروى ان القوم كانوا قد عزموا على الرجوع الى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه احدها خاسرين في الآخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب وثانيها ترجعون الى الذل وثالثها تموتون في التيه ولا تصلون الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة ثم اخبر الله عنهم انهم قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين وفي تفسير الجبارين وجهان الاول الجبار فعال من جبره على الامر اجبره اذا اكرهه عليه وهو العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال الفراء لم اسمع فعالا من افعل الا من حرفين وهما جبار من اجبر ودراك من ادرك والثاني انه ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الايدي اليها ويقال رجل جبار اذا كان طويلا عريضا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الاجسام بحيث كانت ايدي قوم موسى لا تصل اليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم انا لن ندخلها مادام فيها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون وانما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وفيه مسائل المسألة الاولى هذان الرجلان يوشع بن نون وكالب بن يوفنا وكانا من الذين يخافون انعم الله عليهما بالهداية والثقة بقول الله والاعتماد على نصرة الله وقال القفال ويجوز ان يكون التقدير قال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبابرة وهما رجلان منهم انعم الله عليهما بالايمان فآمنا وقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون بالضم شاهد لهذا الوجه المسألة الثانية في قوله انعم الله عليهما وجهان الاول انه صفة لقوله رجلان الثاني انه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام المسألة الثالثة قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة في الوعد بالنصر والظفر كانه قال متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار فلا تخافوهم المسألة الرابعة انما جزموا بذلك في قولهم فاذا دخلتموه فانكم غالبون لانهم كانوا جازمين بنبوة موسى عليه السلام فلما اخبرهم موسى بان الله قال ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم فلا جرم قطعا بان النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم فلذلك ختموا كلامهم بقولهم وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين يعني لما وعدكم الله بالنصر فلا ينبغي ان تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم اجسامهم بل توكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم ان كنتم مؤمنين مقرين بوجود الاله القادر ومؤمنين بصحة نبوة موسى عليه السلام ثم قال تعالى قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ماداموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون وفي قوله اذهب انت وربك وجوه الاول لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى الثاني يحتمل ان لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب يجيبني يعني يريد ان يجيبني كانهم قالوا كن انت وربك مريدين لقتالهم الثالث التقدير اذهب انت وربك معين لك بزعمك فاضمر خبر المبتدأ فان قيل فاذا اضمر الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا ايضا قلنا لا يمتنع ان يكون خبرا بعد خبر الرابع المراد بقوله وربك اخوه هرون وسموه ربا لانه كان اكبر من موسى عليه السلام قال المفسرون قولهم اذهب انت وربك ان قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر وان قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة فلا تأس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع انبياء الله منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب اني لا املك الا نفسي واخي وذكر الزجاج في اعراب قوله واخي وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين الاول ان يكون عطفا على موضع اني والمعنى انا لا املك الا نفسي واخي كذلك ومثله قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله والثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك والمعنى لا املك انا واخي الا انفسنا واما النصب فمن وجهين احدهما ان يكون عطفا على الياء والتقدير اني واخي لا نملك الا انفسنا والثاني ان يكون اخي معطوفا على نفسي فيكون المعنى لا املك الا نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا له فهو مالك طاعته فان قيل لم قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان المذكوران قلنا كانه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من اطباق الاكثرين على التمرد وايضا لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وايضا يجوز ان يكون المراد من الاخ من يؤاخيه في الدين وعلى هذا التقدير كانا داخلين في قوله واخي ثم قال فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بان تحكم لنا بما نستحق وعليهم بما يستحقون وهو في معنى الدعاء عليهم ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من صحبتهم كقوله ونجني من القوم الظالمين ثم قال تعالى فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين وفيه مسائل المسألة الاولى قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم وفي قوله اربعين سنة قولان الاول انها منصوبة بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره الربيع بن انس القول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون في الارض يعني يتيهون في الارض اربعين سنة فاما الحرمة عليهم فمؤبدة وانهم ماتوا في التيه ولم يدخل تلك البلاد احد منهم المسألة الثانية يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بذلك تعجيل العذاب بل خضع لله فاخبره الله بالتيه علما انه يحزن بسبب ذلك فعزاه ورحمه عليه فقال فلا تأس على القوم الفاسقين قال المفسرون ان موسى عليه السلام ندم على دعائه عليهم فاخبره الله باحوال التيه ثم ان موسى عليه السلام اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا فندم موسى عليه السلام على ما عمل فاوحى الله اليه لا تأس على القوم الفاسقين وجاز ان يكون ذلك خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم اي لا تحزن على قوم لم يزل شأنهم المعاصي ومخالفة الرسل المسألة الثالثة اختلف الناس في ان موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا في التيه فقال قوم انهما ما كانا في التيه لانه عليه السلام دعا الله ان يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ودعوات الانبياء عليهم السلام مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم في ذلك الموضع الثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون الثالث ان القوم انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكونا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب وقال قوم انهما كانا مع القوم في التيه الا انه سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم فجعلها بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فقيل انهما ماتا في التيه فقال قوم ان هرون مات في التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذي فتح الارض المقدسة وقيل انه ملك الشام بعد ذلك وقال آخرون بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبابرة وقهرهم واخذ الارض المقدسة والله اعلم بالامور المسألة الرابعة قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون على انه تحريم منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ان يكون تحريم تعبد فامرهم بان يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلاء عقابا لهم على سوء صنيعهم المسألة الخامسة اختلفوا في قدر التيه فقيل ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا وقيل ستة في اثني عشر فرسخا وقيل كانوا ستمائة الف فارس فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة الشمس او الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان الاول ان انخراق العادة في زمان الانبياء غير بعيد فلا سبيل الى الاستبعاد والطعن في جميع المعجزات الثاني انا اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان الله حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال المسألة السادسة يقال تاه يتيه تيها والتيه هو الحيرة قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا فكانوا يسيرون في تلك المفازة على سبيل الحيرة وهذا مشكل لانهم اذا وضعوا اعينهم على مسير ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فلا بد ان يخرجوا من المفازة

قصة قابيل وهابيل

بالاولى حمل الكلام على تحريم التعبد بها فرادى ولعله علم قوله تعالى واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر قال لاقتلنك قال انما يتقبل الله من المتقين وفي الآية مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر تعالى ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب ذكر قصصا كثيرة فان كل من خصه الله بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه وما ذاك الا لحسدهم لمحمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه الله من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبابرة واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وان احدهما قتل الآخر حسدا منه على ان الله تقبل قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد في حقه فكان ذكر هذه القصص تسلية له صلى الله عليه وسلم لما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا به آفة ومحنة الثاني ان هذا متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير وهذه القصة وكيفية ترتيب ايجاب القصاص عليها من اسرار التوراة الثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهي قصة محاربة الجبابرة اي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب تمردهم على المعصية كان مثل سبيل ابني آدم في اقدام احدهما على قتل الآخر الرابع قيل هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد الانبياء مع كفرهم كما لم ينتفع ولد آدم عند معصيته بكون ابيه نبيا معظما عند الله الخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسدا اخبرهم الله بخبر ابني آدم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير من الحسد المسألة الثانية قوله واتل عليهم فيه قولان احدهما واتل على الناس والثاني على اهل الكتاب وفي ابني آدم قولان الاول انهما ابنا آدم من صلبه وهما قابيل وهابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب غنم وقابيل كان صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت معه فجعلها قربانا ثم تقرب كل واحد منهما بقربانه الى الله فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله قبل قربان اخيه ولم يقبل قربانه فحسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان آدم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن الغلام من بطن آخر فولد قابيل وتوأمته وبعدهما هابيل وتوأمته وكانت توأمة قابيل احسن الناس وجها فاراد آدم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل ذلك وقال انا احق بها وهو احق باخته وليس هذا من الله تعالى وانما هو رأيك فقال آدم عليه السلام لهما قربا قربانا فايكما قبل قربانه زوجتها منه فقبل الله قربان هابيل بان انزل الله على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا القول الثاني وهو قول الحسن البصري والضحاك ان ابني آدم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني آدم لصلبه وانما كانا رجلين من بني اسرائيل قالا والدليل عليه قوله تعالى في آخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا وان صدور مثل هذا الذنب من احد ابني آدم لا يصلح ان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم رجل من بني اسرائيل على مثل هذه المعصية امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الزمان على الحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما تقبل الله قربانه حسده الآخر واقدم على قتله ولا شك انه رتبة عظيمة فان مشاهدة قبول القربان دليل على كرامته عند الله فلما اقدم على قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد اقصى الغايات واذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان ان الحسد دأب قديم في بني اسرائيل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي الآية ايضا ما يدل عليه وذلك ان الآية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو كان من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر المسألة الثالثة قوله بالحق فيه وجوه الاول اي تلاوة ملتبسة بالحق والصحة من عند الله الثاني اي تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التوراة والانجيل الثالث بالحق اي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد لان المشركين واهل الكتاب كانوا يحسدون الرسول صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه الرابع بالحق اي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل فكثير من الحكايات باطلة لا فائدة فيها وانما هي لهو من الحديث وهذا يدل على ان المقصود بالذكر من القصص في القرآن العبرة لا الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ثم قال اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما وفيه مسائل المسألة الاولى اذ نصب بماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبأ اي قصتهم وخبرهم في ذلك الوقت الثاني يجوز ان يكون بدلا من النبأ اي اتل عليهم النبأ نبأ ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف المسألة الثانية القربان اسم لما يتقرب به الى الله من ذبيحة او صدقة وتقدم الكلام في القربان في سورة آل عمران المسألة الثالثة تقدير الكلام وهو قوله اذ قربا قربانا قرب كل واحد منهما قربانا الا انه جمعهما في الفعل وافرد في الاسم لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد وايضا القربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر وفيه مسائل المسألة الاولى كانت علامة القبول ان تأكله النار وهو قول اكثر المفسرين وقال مجاهد علامة الرد ان تأكله النار والاول اولى لاتفاق اكثر المفسرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله فكانت النار تنزل من السماء فتأكله المسألة الثانية انما صار احد القربانين مقبولا والآخر مردودا لان حصول التقوى شرط في قبول الاعمال قال تعالى ههنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما امر به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم والمراد من التقوى ان يصل الى حضرة الله تعالى التقوى والتقوى من صفات القلب قال صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور احدها ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي باقصى ما يقدر عليه عن جهات التقصير وثانيها ان يكون في غاية الاتقاء من ان يأتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله فيه شركة وما اصعب رعاية هذه الشرائط وقيل في هذه القصة ان احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والآخر جعل قربانه ردئ ما كان معه وقيل انه اضمر انه لا يبالي سواء قبل او لم يقبل ولا يزوج اخته من هابيل وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه ثم حكى الله عن قابيل انه قال لهابيل لاقتلنك فقال هابيل انما يتقبل الله من المتقين وفي الكلام حذف والتقدير كأن هابيل قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله من المتقين وقيل انه من كلام الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة كانه تعالى بين لمحمد صلى الله عليه وسلم انه انما لم يتقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي الآية سؤالان الاول انه لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب فكيف يليق به ان يمتنع من الدفع والجواب من وجوه الاول يحتمل ان يقال انه رأى القاتل بامارات غلبت على ظنه انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة يعني انا لا اجوز من نفسي ان ابدأك بالقتل الظالم العدوان وانما لا افعله خوفا من الله وانما ذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه تقبيح القتل العمد في قلبه ولهذا يروى ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب رأسه بحجر فقتله الثاني في الجواب ان المذكور في الآية قوله ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك يعني لا ابسط يدي اليك لغرض قتلك وانما ابسط يدي اليك لغرض الدفع وقال اهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالاسهل فالاسهل فاذا امكن الدفع بغير القتل لم يجز له القتل الثالث قال بعضهم دفع القتل ان اراد ان يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل عثمان رضي الله عنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة الق كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فلعل الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت السؤال الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت الي يدك ما انا بباسط يدي اليك والجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع فلذلك اكده بالباء المؤكدة للنفي ثم قال تعالى اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سؤالات الاول كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع انه قال ولا تزر وازرة وزر اخرى والجواب فيه وجهان الاول قال ابن عباس وابن مسعود والحسن وقتادة معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي كان منك قبل قتلي فحذف المضاف الثاني قال الزجاج معناه ترجع الى الله باثم قتلي واثمك الذي من اجله لم يتقبل قربانك السؤال الثاني كيف يجوز للمؤمن ان يريد من غيره ان يعصي الله فكذا لا يجوز ان يريد من غيره ان يعصي

[illegible]

[illegible]

بطنه برمح حتى يموت وقال الشافعي يقتل ويصلى عليه ثم يصلب. المسئلة السادسة اختلفوا في تفسير النفي من الارض فقال الشافعي معناه ان الامام ان ظفر بهؤلاء المحاربين قتلهم
وصلبهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم يظفر بهم طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه وبه قال احمد واسحق وقال ابو حنيفة النفي من الارض هو الحبس
وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون المراد النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك البلد الى
بلدة اخرى فهو ايضا غير جائز لان الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين فلو اخرجناه الى بلد اخر استضر به من كان هناك من المسلمين واما ان يكون المراد اخراجه الى دار الكفر
وهو ايضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه من جميع الارض الا مكان الحبس والمحبوس
قد يسمى منفيا من الارض لانه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه فصار منفيا عن جميع بقاع الارض الا عن مكان الحبس ولهذا قيل ... فصار منفيا
عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا فيه
خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها * فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى
اذا جاءنا السجان يوما لحاجة * عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا
وقال الشافعي يحمل النفي المذكور في الاية على وجهين الاول ان من المحاربين اذا قتل واخذ المال فالامام ان اخذه اقام عليه الحد وان لم يأخذه طلبه ابدا فكونه خائفا من الامام هاربا من بلد
الى بلد هو المراد من النفي الثاني ان القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما اخذوا المال فقول الشافعي ان الامام

[illegible]

دراهم مضروبة وعند كون فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك والشافعي يتقدر بثلاثة دراهم او ربع دينار
وقال ابن ابي ليلى انه مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب ان لا يلتفت
الى شيء منها ويرجع في معرفة حكم الآية الى ظاهر القرآن ثم قال وليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب القطع الا في مقدار معين قلنا لان الحسن البصري كان يوجب القطع في
القليل والكثير وكان يقول احذر من قطع يدك بدرهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع قرب زمانه من الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا
تقرير مذهب البصري وداود الاصفهاني في هذا الباب اما عامة الفقهاء فانهم اتفقوا على انه لا بد في وجوب القطع من القدر ثم قال الشافعي القطع في ربع دينار فصاعدا من جميع الاشياء
وسائر الاشياء تقوم به وقال ابو حنيفة والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها به وقال مالك ربع دينار او ثلاثة دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة
دراهم حجة الشافعي ان ظاهر قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب القطع في القليل والكثير الا ان الفقهاء اتفقوا فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار
فوجب ان يبقى في ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ثم اكدوا ذلك بما روت عائشة انه عليه السلام قال لا قطع الا في ربع دينار واما الذي تمسك به ابو حنيفة من قوله لا قطع الا في ثمن المجن فهو
ضعيف لوجهين الاول ان ثمن المجن مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد مجمل المعنى لا يجوز الثاني ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل بسبب
عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من التخصيص الحاصل في عموم الآية بقوله لا قطع الا في ربع دينار فكان الترجيح في جانب الشافعي **المسألة الرابعة** قال الشافعي
[illegible]

يجب ان يكون المحذوف ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار او يشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ضعيف ايضا لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد العزيز بن يحيى الكناني
قوله بما انزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله معناه من اتى بضد حكم الله فكلما انزل الله وذلك هو الكافرين وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد حكم الله في كل ما انزل الله
اما الفاسق فانه لم يأت بضد حكم الله الا في القليل وهو العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الاية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله في كل ما انزل الله لم يتناول
[illegible]

شيئا ... انهم كانوا لا يحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم فاذا اعرض عنهم وابى الحكم بينهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا اعداء له فلا فائدة
ان لا تضره عداوتهم ثم قال تعالى وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التورية
فيها حكم الله وفيه مسائل المسئلة الاولى هذا تعجيب من الله لنبيه صلى الله عليه وسلم من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التورية من حكم الزاني ثم تولوا من بعد ذلك
يستفتونه كما انهم الى ما يستفتون به ... [illegible]
[illegible]

لا تبصره من التحريف والتبديل ... ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما أنزل الله يعني فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي نزله الله عليك ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق وفيه مسائل المسألة الأولى ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كأنه قيل ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا أهواءهم المسألة الثانية روي أن جماعة من اليهود قالوا تعالوا نذهب إلى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت أنا أحبار اليهود وإن اتبعناك اتبعك كل اليهود وإن بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم إليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فأنزل الله هذه الآية المسألة الثالثة ...

[illegible]

المسألة الأولى قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر يقول بغير واو العطف وكذا هو في الواحدة وكذلك هي في مصاحف أهل الشام والحجاز والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف أهل العراق قال الواحدي وحذف الواو ههنا كإثباتها وذلك لأن في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فإن الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون أهؤلاء الذين أقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الأخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم أغنى ذلك عن ذكر الواو ثم قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم فأدخل الواو فعلمنا أن ذكر الواو وحذفها جائز وقال صاحب الكشاف من حذف الواو على تقدير أنه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين فسمى واختلف في قراءة هذه الآية من وجه آخر فقرأ أبو عمرو ويقول الذين آمنوا نصبا على معنى وعسى أن يقول الذين آمنوا أما من رفع فإنه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو المسألة الثانية الفائدة في أن المؤمنين يقولون هذا القول هي أنهم يتعجبون من حال المنافقين عندما أظهروا الميل إلى موالاة اليهود والنصارى وقالوا إنهم كانوا يقسمون بالله جهد أيمانهم إنهم معنا ومن أنصارنا فالآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم المسألة الثالثة قوله حبطت أعمالهم يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى والمعنى ذهب ما أظهروه من الإيمان وبطل كل خير عملوه لأجل أنهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى فأصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ ابن عامر ونافع من يرتدد بدالين بإظهار التضعيف والباقون بدال واحدة مشددة فالأول لأجل الإظهار والتضعيف والثاني للإدغام وقال الزجاج إظهار الدالين الأصل لأن الثاني من المضاعف إذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله إن يمسسكم قرح ويجوز في اللغة من يرتد منكم المسألة الثانية روى صاحب الكشاف أنه كان أهل الردة إحدى عشرة فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الخمار الأسود العنسي كان كاهنا ادعى النبوة في اليمن واستولى على بلادها وأخرج عمال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن فأهلكه الله على يدي فيروز الديلمي بيته فقتله وأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغد وأتى خبره في آخر شهر ربيع الأول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فإن الأرض نصفها لي فأجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه أبو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين فقتل على يد وحشي قاتل حمزة وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الإسلام أراد في جاهليتي وفي إسلامي وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خالدا فانهزم بعد القتال إلى الشام ثم أسلم وحسن إسلامه وسبع في عهد أبي بكر رضي الله عنه فزارة قوم عيينة بن حصن وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الأشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله أمرهم على يد أبي بكر رضي الله عنه وفرقة واحدة في عهد عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الأيهم وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر رضي الله عنه وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه فوطئ رجل طرف ردائه فغضب فلطمه فتظلم الرجل إلى عمر فقضى بالقصاص عليه فقال أنا أشتريها بألف فأبى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء إلى أن بلغ عشرة آلاف فأبى الرجل إلا القصاص فاستنظر عمر فأنظره عمر فهرب إلى الروم وارتد المسألة الثالثة معنى الآية يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم الكفار عن دينه فليعلم أن الله يأتي بقوم آخرين ينصرون دينه على أبلغ الوجوه وقال الحسن علم الله تعالى أن قوما يرجعون عن الإسلام بعد موت نبيهم فأخبر أنه سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير يكون هذه الآية إخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا المسألة الرابعة اختلفوا في أن أولئك القوم من هم فقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة وقالت عائشة رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بأبي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي نزلت الآية في الأنصار لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على إظهار الدين وقال مجاهد نزلت في أهل اليمن وروي مرفوعا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية أشار إلى أبي موسى الأشعري وقال هم قوم هذا وقال آخرون هم الفرس لأنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن هذه الآية فضرب بيده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من أبناء فارس وقال قوم إنها نزلت في علي كرم الله وجهه ويدل عليه وجهان الأول أنه عليه السلام لما دفع الراية إلى علي يوم خيبر قال لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية الوجه الثاني أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وهذه الآية في حق علي فكان الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه فهذه جملة الأقوال في هذه الآية ولنا فيها مقامات المقام الأول أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية من الروافض وتقريره أن مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم صاروا مرتدين لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الإسلام فإن الله يأتي بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الأمر كذلك بل كان الأمر بالضد فإن الروافض هم المقهورون الممنوعون عن إظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن أنصف المقام الثاني أنا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال إنها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان الأول أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ولأنه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فإن قيل هذا لازم عليكم لأن أبا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الأول أن القوم الذين قاتل بهم أبو بكر رضي الله عنه أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال الثاني أن معنى الآية أن الله سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وأبو بكر وإن كان موجودا في ذلك الوقت إلا أنه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحراب والأمر والنهي فزال السؤال فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمكن أيضا أن يكون المراد عليا كرم الله وجهه لأن عليا لم يتفق له قتال مع أهل الردة فكيف تحمل هذه الآية عليه فإن قالوا بل كان قتاله مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الأول أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الإسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان أحد يقول إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الإسلام وعلي لم يسمهم ألبتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي أيضا الثاني أنه لو كان كل من نازعه في الإمامة مرتدا لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويردهم إلى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك ألبتة علمنا أن منازعة علي في الإمامة لا تكون ردة وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن أيضا أن يقال إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير أن يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا وكان الرئيس المطاع الآمر في تلك الواقعة هو أبو بكر ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر رضي الله عنه الوجه الثاني في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر رضي الله عنه هو أنا نقول هب أن عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا في الإسلام من محاربة علي مع من خالفه في الإمامة وذلك لأنه علم بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكاة ولما فعل ذلك استقر الإسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته فلما انتهى الأمر إلى علي رضي الله عنه كان الإسلام قد انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الإسلام مستوليا على جميع الأديان والملل فثبت أن محاربة أبي بكر أعظم تأثيرا في نصرة الإسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الإسلام ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية المقام الثالث في هذه الآية هو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر رضي الله عنه وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات أولها أنه يحبهم ويحبونه فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله يحبهم ويحبونه وصف لأبي بكر ومن وصفه الله بذلك

في تعداد أهل الردة

استبعاد ... فكيف على انه كان محقا فاما قوله تعالى اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين فهو صفة لابي بكر ايضا لما ذكرناه ويؤكد ما ذكرناه الخبر
المستفيض انه عليه السلام قال ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة على الكافرين الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة
وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عنه وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول
احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه ... ثم لما بلغ العسكر اليهم انهزموا وجعل الله
ذلك مبدأ لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به واما قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان
حظ ابي بكر فيه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله
بغاية وسعه واما علي رضي الله عنه فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين الاول انه كان
متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول عليه السلام وجهاد علي كان في وقت القوة واما
قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا لائق بابي بكر لانه متأكد بقوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية في ابي بكر ومما يدل على ان جميع هذه
الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بثبوت
امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول عليه السلام ثم بعد وفاته لما شرع في امامته
زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله له بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته رضي الله عنه اما قول الروافض ان هذه الاية في حق علي رضي الله عنه بدليل
انه عليه السلام قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم
[illegible]
حال اشتغاله بمحاربة المرتدين ... فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولانا ذكرنا انه تمسك بظاهر القرآن
وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد وانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون الله محبا له وراضيا عنه ...
[illegible]

ايتاء الزكوة وهم في الصلوة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا يقطع الصلوة وبقي في الآية سؤالان السؤال الاول المذكور في الآية هو الله ورسوله والمؤمنون
فلم يقل انما اولياؤكم الجواب اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسوله والمؤمنين على سبيل
التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم الله السؤال الثاني الذين يقيمون ما محله الجواب الرفع على
البدل من الذين آمنوا او يقال التقدير هم الذين يقيمون الصلوة والمقصود من ذكره تمييز المؤمن المخلص ممن يدعي الايمان ويكون منافقا لان ذلك الاخلاص انما يعرف
بكونه مواظبا على الصلوة والزكوة في حال الركوع اي في حال الخضوع والخشوع والاخبات لله ثم قال تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وفيه مسائل
المسألة الاولى الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين فيه الفاظ قال الحسن جند الله وقال ابو روق اولياء الله
وقال ابو العالية شيعة الله وقال بعضهم انصار الله وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم المسألة الثانية قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة
موقع خبر المبتدأ والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وانصاره ثم قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين اعلم انه تعالى نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام في تقريره ثم ذكر ههنا النهي
عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى قرأ ابو عمرو والكسائي الكفار بالجر عطفا على قوله من الذين اوتوا الكتاب ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا
على قوله الذين اتخذوا بتقدير والكفار المسألة الثانية قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحارث اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله فيهم هذه الآية
المسألة الثالثة هذه الآية تقتضي امتياز الكفار عن اهل الكتاب لان العطف يقتضي المغايرة ونحو لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق بينهما
ان كفر المشركين اغلظ واعظم فنحن لهذا السبب نخصصهم باسم الكفر المسألة الرابعة معنى تلاعبهم واستهزائهم اظهارهم الايمان باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله
في سورة البقرة واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم اولياء وانصارا واحبابا فان ذلك
كالامر الخارج عن العقل والمروءة ثم قال تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بانهم قوم لا يعقلون اعلم انه تعالى لما حكى في الآية الاولى عنهم انهم اتخذوا دين
الاسلام هزوا ولعبا ذكر ههنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا وفيه مسائل المسألة الاولى الضمير في قوله اتخذوها
للصلوة والمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله يقول احرق الكاذب فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة
في البيت فاحترق هو واهله وقيل كان المنادي اذا نادى الى الصلوة وقام المسلمون اليها قالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت

[illegible]

بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعا عليهم واللعنة لله يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكما علمنا الدعاء على
المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في قوله تبت يدا ابي لهب والثاني انه اخبار فالحق غلت ايديهم في نار جهنم على الحقيقة اي شدت على اعناقهم جزاء لهم على
هذا القول فان قيل فاذا كان هذا الغل انما هو بجزاء لهم على هذا القول فكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم [illegible]

[illegible]

عليهم ولا هم يحزنون. قد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة وبقي ههنا مسائل: المسألة الأولى: ظاهر الإعراب يقتضي أن يقال والصابئين، وهكذا قراءة أبي بن كعب وابن
مسعود وابن كثير والنحويين، فعلى القراءة المشهورة وجوه: الأول وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير، كأنه قيل إن الذين آمنوا
والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك، فحذف خبره، والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين
أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالاً، فكأنه قيل كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم حتى الصابئون فإنهم إن آمنوا كانوا أيضاً كذلك.
الوجه الثاني: وهو مذهب الفراء أن كلمة «إن» ضعيفة في العمل ههنا، بيانه من وجوه: الأول أن كلمة إن إنما تعمل لكونها مشابهة للفعل، ومعلوم أن المشابهة بين الفعل والحرف
ضعيفة، الثاني ...

[illegible]

مثله يقع بعد أن الثقيلة ولم يقع بعد الخفيفة الناصبة للفعل، وذلك لأن الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره، فإذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات وأن الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة، ومثاله من القرآن «ويعلمون أن الله هو الحق المبين» «ألم يعلم بأن الله يرى» والباء زائدة، والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو خاف ورجا وطمع، فهذا لا يستعمل فيه إلا الخفيفة الناصبة للفعل كقوله تعالى «والذي أطمع أن يغفر لي» «تخافون أن يتخطفكم الناس» «فخشينا أن يرهقهما» والضرب الثالث فعل يحتمل أن يجرى تارة مجرى العلم وتارة أخرى مجرى الطمع، وذلك مثل حسبت، فتارة تستعمل بمعنى أطمع وأرجو فيما لا يكون ثابتاً مستقراً، وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتاً ومستقراً، إذا عرفت هذا فنقول يمكن إجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لأن القوم كانوا جازمين بأنهم لا يقعون في الفتنة بسبب ذلك التكذيب والقتل، ويمكن إجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث إنهم كانوا يكذبون بسبب حفظ الجاه والتبع فكانوا بقلوبهم عارفين بأن ذلك خطأ ومعصية، وإذا كان اللفظ محتملاً لكل واحد من هذين المعنيين لا جرم ظهر الوجه في صحة كل واحدة من هاتين القراءتين، فمن رفع قوله «أن لا تكون» كان المعنى أنه لا تكون، ثم خففت المشددة وجعلت لا عوضاً من حذف الضمير، ولو قلت علمت أن تقول بالرفع لم يحسن حتى تأتي بما يكون عوضاً من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد، كقوله «علم أن سيكون» ووجه النصب ظاهر، قال الواحدي: وكلا الوجهين قد جاء به القرآن، فمثل من نصب وقوع الخفيفة قوله «أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا» «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا» «الم أحسب الناس أن يتركوا» ومثل قراءة من رفع «أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم» «أيحسب أن لم يره أحد» «أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه» فهذه مخففة من الثقيلة لأن الناصبة للفعل لا تقع بعد لن، ومثل المذهبين في الظن قوله «تظن أن يفعل بها فاقرة» «إن ظنا أن يقيما» ومن الرفع قوله «وأنا ظننا أن لن تقول الإنس والجن على الله كذبا» «وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا» فأن ههنا الخفيفة من الثقيلة كقوله «علم أن سيكون» لأن أن الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن لأن لن تفيد التأكيد وأن الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه. المسألة الثانية: إنما جاز حسبوا مع أنه فعل لا بد له من مفعولين إلا أن قوله «أن لا تكون فتنة» جملة قامت مقام مفعولي حسب لأن معناه وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم. المسألة الثالثة: ذكر المفسرون في الفتنة وجوهاً وهي محصورة في عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، ثم إن عذاب الدنيا أقسام: منها القحط، ومنها الوباء، ومنها القتل، ومنها العداوة والبغضاء فيما بينهم، ومنها الإدبار والنحوسة، وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه، واعلم أن حسبانهم أن لا تقع فتنة يحتمل وجهين: الأول أنهم كانوا يعتقدون أن النسخ ممتنع على دين موسى عليه السلام فكانوا يعتقدون أنه لو جاءهم رسول جاء بشرع آخر وجب عليهم تكذيبه وقتله، والثاني أنهم اعتقدوا في أنفسهم كونهم محقين في ذلك التكذيب والقتل إلا أنهم كانوا يقولون نحن أبناء الله وأحباؤه وكانوا يعتقدون أن نبوة أسلافهم تدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب. ثم قال «فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون» وفي الآية مسائل: المسألة الأولى: الآية دالة على أن عماهم وصممهم عن الهداية إلى الحق حصل مرتين، واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه: الأول المراد أنهم عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام، ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للإيمان به، ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد صلى الله عليه وسلم بأن أنكروا نبوته ورسالته، وإنما قال «كثير منهم» لأن أكثر اليهود وإن أصروا على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم إلا أن جمعاً منهم آمنوا مثل عبد الله بن سلام وأصحابه، الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل، ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم، ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة، الثالث القفال ذكر في سورة بني إسرائيل ما يجوز أن يكون تفسيراً لهذه الآية فقال «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا» فهذا في معنى «فعموا وصموا» ثم قال «فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا» فهذا في معنى قوله «ثم عموا وصموا كثير منهم» [illegible]. المسألة الثانية: قرئ «عموا وصموا» بالضم على تقدير عماهم الله وصمهم أي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما يقال نزكته إذا ضربته بالنيزك، وركبته إذا ضربته بركبتك. المسألة الثالثة: في رفع قوله «كثير منهم» وجوه: الأول أنه على مذهب من يقول أكلوني البراغيث، الثاني أنه بدل من الضمير في قوله «ثم عموا وصموا» كقوله في القرآن «الذي أحسن كل شيء خلقه» وقال «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا» والإبدال ههنا في غاية الحسن لأنه لو قال ثم عموا وصموا لأوهم ذلك أن كلهم صاروا كذلك، فلما قال «كثير منهم» دل على أن ذلك حاصل للكثير دون الكل، الثالث أن قوله «كثير منهم» خبر مبتدأ محذوف والتقدير العمى والصمم كثير منهم. المسألة الرابعة: لا شك أن المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر، فنقول فاعل هذا الجهل هو الله أو العبد، والأول يبطل قول المعتزلة، والثاني باطل لأن الإنسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه، فإن قالوا إنما اختاروا ذلك لأنهم ظنوا أنه علم، قلنا حاصل هذا أن هذا الجهل إنما اختاروه لسبق جهل آخر، إلا أن الجهل لا يتسلسل بل لا بد من انتهائه إلى الجهل الأول، والجهل الأول لا يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى. ثم قال «والله بصير بما يعملون» أي من قتل الأنبياء وتكذيب الرسل، والمقصود منه التهديد. قوله تعالى «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» اعلم أنه تعالى لما استقصى في الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم أنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم، وهذا قول اليعقوبية لأنهم يقولون إن مريم ولدت إلهاً، ولعل معنى هذا المذهب أنهم يقولون إن الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى عليه السلام، ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال «وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم» وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى، وذلك لأنه عليه السلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه. ثم قال «إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار» ومعناه ظاهر، وقد احتج أصحابنا على أن عقاب الفساق لا يكون مخلداً، فقالوا إنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين وهو أنه حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم، فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي للتهديد بالشرك على سبيل التخصيص فائدة. ثم قال «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» وفيه مسألتان: المسألة الأولى: «ثالث ثلاثة» لا يكون إلا مضافاً ولا يجوز التنوين فيه، وذلك لأن معناه واحد من ثلاثة، أما إذا قلت رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب لأن معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم. المسألة الثانية: في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان: الأول قول بعض المفسرين وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح «أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله» فقوله «ثالث ثلاثة» أي أحد ثلاثة آلهة أو واحد من ثلاثة آلهة، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم «وما من إله إلا إله واحد» وعلى هذا التقدير ففي الآية إضمار إلا أنه حذف ذكر الآلهة لأن ذلك معلوم من مذهبهم، قال الواحدي: ولا يكفر من يقول إن الله ثالث ثلاثة إذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فإنه ما من شيئين إلا والله ثالثهما بالعلم لقوله تعالى «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم» والطريق الثاني أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم: أب وابن وروح القدس، وهذه الثلاثة إله واحد كما أن الشمس تتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالأب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة، وقالوا إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن، وزعموا أن الأب إله والابن إله والروح إله والكل إله واحد، واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل، فإن الثلاثة لا تكون واحداً والواحد لا يكون ثلاثة، ولا نرى في الدنيا مقالة أشد فساداً وأظهر بطلاناً من مقالة النصارى. ثم قال «وما من إله إلا إله واحد» ومن في قوله «من إله» صلة زائدة، والتقدير وما إله إلا إله واحد، إلا أنها تفيد معنى الاستغراق، والتقدير وما في الوجود من هذه الحقيقة إلا فرد واحد. ثم قال «وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم» قال الزجاج معناه ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين لأن كثيراً منهم تابوا عن النصرانية. ثم قال «أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم» قال الفراء هذا أمر بلفظ الاستفهام كقوله «فهل أنتم منتهون» [illegible]. ثم قال «ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة» أي ما هو إلا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله، جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها، فإن أبرأ الله الأكمه والأبرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى، وإن خلق من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر

كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود

[illegible]

ولا شك وامه صديقة فنفسرها بكونها صدقت بآيات ربها وبكلماته ... في صفتها وصدقت بكلمات ربها وكتبه وثانيها انه تعالى قال
فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ... جبريل وصدقته ... اسم الصديقة وثالثها ان المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها
واجتهادها في اقامة مراسم العبودية فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا ... ثم قال تعالى كانا يأكلان الطعام
واعلم ان المقصود من ذكر ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الاول ان كل من كان له ام فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا الها الثاني انهما كانا محتاجين
الى الطعام اشد الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشياء فكيف يعقل ان يكون الها الثالث قال بعضهم ان قوله كانا يأكلان الطعام كناية عن الحدث لان كل من
اكل الطعام فانه لا بد وان يحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الاول انه ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة يأكلون ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام
...

[illegible]

محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق الا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام الثاني ان هذا القدر واجب بيقين وما الباقي مشكوك فيه لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فاوجبنا اليقين وطرحنا الشك المسألة الثانية
قال الشافعي رحمه الله الواجب تمليك الطعام وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا غدى وعشى عشرة مساكين جاز حجة الشافعي ان الواجب في هذه الكفارة
احد الامور الثلاثة اما الاطعام او الكسوة او الاعتاق ثم اجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون الواجب في الطعام هو التمليك حجة
ابي حنيفة ان الاية دلت على ان الواجب هو الاطعام والتغدية والتعشية يسمى اطعاما بدليل قوله ويطعمون الطعام على حبه مسكينا وقوله من اوسط
ما تطعمون اهليكم وطعام الاهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ويقال فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من الاكل واذا
ثبت انه امر بالاطعام واذا ثبت ان هذا اطعام وجب ان يكون كافيا اجاب الشافعي بانا بينا ان الواجب ما المراد لا نعرفها التغدية والتعشية

والبغضاء في الخمر والميسر واعلم انا نشرح وجه العداوة والبغضاء اولا في الخمر ثم في الميسر ثانيا اما الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب ان يستانس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم وكان غرضه من ذلك الاجتماع تاكيد الالفة والمحبة الا ان ذلك ينقلب في الاغلب الى الضد لان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين اولئك الاصحاب وتلك المنازعة ربما ادت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضاء فالشيطان يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكيد الالفة والمحبة وبالآخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء واما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بارباب الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه على رجاء انه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق ان لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له شيء من المال والى ان يقامر على لحيته واهله وولده ولا شك انه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من اعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة والبغضاء بين الناس ولا شك ان شدة العداوة والبغضاء تفضي الى احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح العالم فان قيل لم جمع الخمر والميسر مع الانصاب والازلام ثم افردهما في آخر الآية قلنا لان هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل انه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر والميسر تاكيدا لقبح الخمر والميسر واظهارا لان هذه الاربعة متقاربة في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الآية النهي عن الخمر والميسر لا جرم افردهما في آخر الآية بالذكر اما النوع الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر فالمفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فنقول اما ان شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر لان شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله وعن الصلاة واما الميسر فكذلك لانه ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله شيء سواه وان كان مغلوبا صار شدة اهتمامه بان يحتال بحيلة يصير بها غالبا مانعا من ان يخطر بباله شيء سواه ولا شك ان هذه الحالة مما يصده عن ذكر الله وعن الصلاة فان قيل الآية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان تحريم الخمر ما كان حاصلا وهذا يقدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا هو احد الدلائل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة والله اعلم وبالجملة فانه تعالى بين اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه الخصال العظيمة في الدين ثم قال تعالى فهل انتم منتهون روي انه لما نزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الآية قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه انتهينا يا رب واعلم ان هذا وان كان استفهاما في الظاهر الا ان المراد منه هو النهي في الحقيقة وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك فكانه قيل له اتفعله بعد ما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله فهل انتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقرونا بقيام الدليل على وجوب الانتهاء واعلم ان هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدير الجملة بانما وذلك لان انما للحصر فكانه تعالى قال لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان الا هذه الاربعة وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه قوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وثالثها انه تعالى امر بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب ورابعها انه تعالى قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة ومحقة وخامسها انه شرح انواع المفاسد المتعلقة بها في الدنيا وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله وعن الصلاة وسادسها قوله فهل انتم منتهون وهو من ابلغ ما ينهى به كانه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من انواع المفاسد والقبائح فهل انتم مع هذه الصوارف منتهون ام انتم على ما كنتم عليه كانكم لم توعظوا بهذه المواعظ وسابعها انه تعالى قال بعد ذلك واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا والظاهر ان المراد واطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من امرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا اي احذروا عن مخالفتهما في هذه التكاليف ثم قال فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف واعرض فيه عن حكم الله وبيانه يعني انكم ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانذار فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذلك الى الله ولا شك انه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر واعلم انه من انصف وترك الاعتساف علم ان هذه الآية نص صريح في ان كل مسكر حرام وذلك لانه تعالى لما ذكر قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة قال بعده فهل انتم منتهون فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملا على تلك المفاسد ومن المعلوم في بدائه العقول ان تلك المفاسد انما تولدت من كونها مؤثرة في السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم منتهون هي كون الخمر مؤثرة في الاسكار واذا ثبت هذا وجب القطع بان كل مسكر حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده علاج.

قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين. وفي الآية مسائل المسألة الاولى روي انه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة ان اخواننا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه الآية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي حيث استقبلتم بيت المقدس فقبل صلاتكم وما اضيع ذلك كما قال فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض. المسألة الثانية الطعام في الاغلب من اللغة خلاف الشراب فكذلك يجب ان يكون الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروب كما قال ومن لم يطعمه فانه مني وعلى هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا اي شربوا الخمر ويجوز ان يكون المعنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد تقول العرب لم اطعم نوما اي لم اذق نوما وكذا اذا كان معنى الطعم راجعا الى التلذذ صلح للماكول والمشروب معا. المسألة الثالثة زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين ان الخمر انما كانت محرمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الآية انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح الى قوله اذا ما اتقوا وآمنوا ولا شك ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضي واعلم ان هذا القول مردود بالاجماع وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل فجوابه ما روي انه لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الآية وعلى هذا التقرير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص. المسألة الرابعة انه تعالى شرط لنفي الجناح حصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة حصول التقوى والاحسان واختلف المفسرون في تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه الاول ان الاول عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث الاتقاء مع الاحسان الى الناس القول الثاني ان الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الآية والثالث اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الاصم القول الثالث اتقاء الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر القول الرابع ما ذكره القفال قال الشرط الاول عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فاوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهي الاجتناب عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاولى والثانية ثم يضم الى هذا التقوى الاحسان الى الخلق القول الخامس ان المقصود من هذا التكرير التاكيد والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع ان من المعلوم ان من لم يؤمن ولم يتق

ثم تناول شيئا من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا الموضع غير جائز قلنا ليس هذا للاشتراط بل لبيان ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا اتقى وهو محسن فانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط بل وفي ان الله يحبه ولا شك ان هذه الدرجة اشرف الدرجات واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله لعباده.

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم اعلم انه نوع آخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وفي الآية مسائل المسألة الاولى اللام في قوله ليبلونكم الله لام القسم لان اللام ونون التوكيد تكونان جوابا للقسم فاذا تركت القسم جئت بهما دليلا على القسم المسألة الثانية الواو في ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين المسألة الثالثة ليبلونكم اي ليختبرن طاعتكم عن معصيتكم اي يعاملكم معاملة المختبر المسألة الرابعة قال مقاتل ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم فيقدرون على اخذها بالايدي وصيدها بالرماح وما رأوا ذلك قط فنهاهم الله عنها ابتلاء وقال الواحدي الذي تناله الايدي من الصيد الفراخ والبيض وصغار الوحش والذي تناله الرماح الكبار وقال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع المسألة الخامسة من للتقليل والتصغير في قوله بشيء من الصيد ليعلم انه ليس بفتنة من الفتن العظام التي تكون التكاليف فيها صعبة شاقة كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله امتحن امة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني اسرائيل بصيد البحر وهو صيد السمك المسألة السادسة من في قوله من الصيد للتبعيض من وجهين احدهما ان المراد صيد البر دون صيد البحر والثاني صيد الاحرام دون صيد الحلال وقال الزجاج يحتمل ان يكون للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان المسألة السابعة المراد بالصيد المصيد بدليل قوله تناله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا وانما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان عينا. ثم قال تعالى ليعلم الله من يخافه بالغيب وفيه مسائل المسألة الاولى ان هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل يعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب المسألة الثانية قوله بالغيب فيه وجهان الاول يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكره في قوله الذين يؤمنون بالغيب الثاني من يخافه بالغيب اي يخافه باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور احد وغيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم المسألة الثالثة الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا عن رؤيته ومثله قوله من خشي الرحمن بالغيب ويخشون ربهم بالغيب والمعنى في الغيب فقد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب. ثم قال تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم والمعنى عذاب الآخرة والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب ظهره وبطنه ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حكاية عن سليمان في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا.

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وفيه مسائل المسألة الاولى في المراد بالصيد قولان الاول انه كل متوحش سواء كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة وهو قول ابي حنيفة وقال زفر يجب قيمته بالغا ما بلغ والقول الثاني ان الصيد هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع وهو قول الشافعي وقال ابو حنيفة لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو ان الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن انما قلنا انه ليس بصيد لان الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى بعد هذه الآية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فهذا يقتضي حل صيد البر بالكلية بعد الخروج عن وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله فوجب ان لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان ترك هذا الاصل في ضمان الصيد بحكم هذه الآية فيبقى فيما ليس بصيد على وفق الاصل واما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفي بعض الروايات والسبع العادي والاستدلال به من وجهين احدهما ان قوله والسبع العادي نص في المسألة وثانيهما انه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على ان كونها فواسق علة لحل قتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها مؤذية وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وقالوا ان الشارع خصها بالاباحة لانه ما خصها بهذا الحكم الا لاختصاصها بمزيد الايذاء وصفة الايذاء في السباع اتم فوجب القول بجواز قتلها واذا ثبت جواز قتلها وجب ان لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الاول حجة ابي حنيفة ان السبع صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وانما قلنا انه صيد لقول الشاعر: ليث تردى زبية فاصطيدا. ولقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه: صيد الملوك ارانب وثعالب واذا ركبت فصيدي الابطال. والجواب قد بينا بدلالة الآية ان ما يحرم اكله ليس بصيد وذكر الابيات معارض بشعر مجهول [illegible] الثعلب [illegible]. المسألة الثانية حرم جمع حرام [illegible] وقيل محرمون بالحج وقيل قد دخلوا الحرم وقيل المراد بالآية كلاهما [illegible]. المسألة الثالثة قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض للصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما الحلال فله ان يصيد في الحل وليس له ان يصيد في الحرم وقوله وانتم حرم يتناول الاحرام [illegible] ومن كان داخلا في الحرم فكانت الآية دالة على هذه الاحكام. ثم قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين مثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لانه صفة لقوله فجزاء قال ابو علي ولا ينبغي اضافة جزاء الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة انما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله من النعم يجوز ان يكون صفة للنكرة التي هي جزاء والمعنى فجزاء من النعم مثل ما قتل واما سائر القراء فهم قرؤوا فجزاء مثل على اضافة الجزاء الى المثل فقالوا انه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فانهم يقولون انا اكرم مثلك يريدون انا اكرمك ونظيره قوله ليس كمثله شيء والتقدير ليس كهو شيء وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها والتقدير كمن هو في الظلمات وفيه وجه آخر وهو ان يكون المعنى فجزاء من مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم فضة اي خاتم من فضة. المسألة الثانية قال سعيد بن جبير المحرم اذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء يلزمه الضمان سواء قتل عمدا او خطأ حجة داود ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا مذكور في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب ان لا يلزم الجزاء عند فقد العمدية [illegible] قال في آخر الآية ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام انما يكون في العمد دون الخطأ وقوله ومن عاد المراد منه ومن عاد الى ما تقدم ذكره وهذا يقتضي ان الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو القتل العمد حجة الجمهور قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فلما كان ذلك حراما بالاحرام صار ذلك محظورا بالاحرام فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وكما في ضمان مال المسلم [illegible] في الضبع كبش اذا قتله المحرم وقول الصحابة في الظبي شاة وليس فيه ذكر العمد اجابوا عنه بان نص القرآن خير من خبر الواحد وقول الصحابي والقياس. المسألة الثالثة ظاهر الآية يدل على انه يجب ان يكون جزاء الصيد مثلا للمقتول الا انهم اختلفوا في المثل فقال الشافعي ومحمد بن الحسن الصيد ضربان منه ما له مثل ومنه ما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف المثل الواجب هو القيمة حجة الشافعي القرآن والخبر والاجماع والقياس اما القرآن فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال به من وجوه اربعة احدها ان جماعة من القراء قرؤوا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل فمن قال انه مثله في القيمة فقد خالف النص وثانيها ان من قرأ بالاضافة فالتقدير فجزاء ما قتل من النعم اي فجزاء ما قتل يجب ان يكون من النعم فمن لم يوجبه فقد خالف النص وثالثها ان في قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل ما قتل من النعم وهذا صريح فيما قلناه ورابعها ان قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة صريح في ان ذكر الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم

والتخصيص على احكام الخاص الجزئية متعذر واما التخصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى اخر الدهر فغير متعذر فظهر الفرق ثم قال هديا بالغ الكعبة. وفيه مسائل المسألة الاولى في الاية وجهان الاول ان المعنى يحكمان به هديا يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يؤكد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه لو لم يقل يحكمان به شيئا يشتري به شيء وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا غير الثاني ان يكون المعنى يحكمان به شيئا يشتري به ما يكون هديا وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ [illegible] هديا انتصب على الحال [illegible] فقوله به [illegible] المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال منه [illegible] المثل من طريق الخلقة المسألة الثانية بالغ الكعبة صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا الكعبة [illegible] المسألة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربيعها [illegible] كل بيت مرتفع مربع كعبة [illegible] الكعبة انما اريد بها كل الحرم [illegible] في الكعبة [illegible] ونظيره هذه الاية قوله ثم محلها الى البيت العتيق المسألة الرابعة معنى بلوغ الكعبة ان يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول الى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم واذا ذبحه في الحرم فالشافعي يجب عليه ان يتصدق به في الحرم ايضا وقال ابو حنيفة له ان يتصدق به حيث شاء [illegible]

[illegible]

حرما المسألة الثانية صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء اما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكن ان يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى فذلك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كله من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء المسألة الثالثة اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم وفيه اربعة اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس والثوري واسحق انه يحرم عليه بكل حال واحتجوا فيه بقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وذلك لان الصيد اسم يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال وكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن عبد الله بن الحرث عن ابيه قال كان الحرث خليفة عثمان رضي الله عنه على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحم الوحش فبعث الى علي بن ابي طالب فجاءه الرسول فقال اولئك قوم حلال فاطعموه فانا حرم ثم قال علي انشد الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدي اليه حمار وحش وهو محرم فابى ان يأكله قالوا نعم والقول الثاني ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي وحجته فيه ما رواه ابو داود في سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم والقول الثالث انه اذا صيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول ابي حنيفة وروي عن ابي قتادة انه اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب محرمين له فسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم فقال هل اشار اليه احد منكم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء اوجب الاباحة عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل والجواب عن هذين القولين موقوفان على التخصيص وظاهر القرآن [illegible] في غاية الضعف ثم قال تعالى واتقوا الله الذي اليه تحشرون وذلك تهديد بليغ لكل الذي مر من اتباع الطاعة والتحذير من المعصية

قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد اعلم ان اتصال هذه الآية بما قبلها هو ان الله حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين ان الحرم كما انه سبب لامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الآفات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر قيما بغير الف [illegible] ذكره في سورة النساء المسألة الثانية جعل فيه قولان الاول انه بمعنى صير والثاني انه بين وحكم المسألة الثالثة سميت الكعبة كعبة لتكعبها وارتفاعها يقال للجارية اذا نتأ ثدياها وخرج كاعب وكعاب وكعب الانسان يسمى كعبا لنتوه من الساق فالكعبة لما ارتفع ذكرها واشتهر امرها في العالم سميت بهذا الاسم ولذلك يقولون لمن عظم امره فلان علا كعبه المسألة الرابعة قوله قياما للناس اصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يستقيم به الامر ويصلح ثم ذكروا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاج اليه فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون اليها من كل فج عميق لاجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على اهل مكة الثاني ان العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون الا في الحرم فكان اهل الحرم آمنين على انفسهم وعلى اموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه او ابنه في الحرم لم يتعرض له ولهذا قال الله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل احد يتقرب اليهم ويعظمهم الرابع انه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك تحط الخطيئات وترفع الدرجات وتكثر الكرامات واعلم انه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثاني واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت ان قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت ان الكعبة سبب لقوام الناس المسألة الخامسة المراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل كل بلدة اذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فهم لا يريدون الا اهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم المسألة السادسة اعلم ان الآية دالة على انه تعالى جعل اربعة اشياء سببا لقيام الناس وقوامهم الاول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا للقيام للناس واما الثاني فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا للقيام هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاشهر ويغير بعضهم على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على انفسهم واموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الاموال والاقوات ما يكفيهم طول السنة ولولا حرمة الشهر الحرام لتقاتلوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا فهو ايضا سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم الاربعة الا انه عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس واما الثالث فهو الهدي فهو انما كان سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء واما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قياما للناس ان من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له احد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي قد قلده وقلد نفسه من لحاء شجر الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولا يتعرض لصاحبه ايضا وكل ذلك انما كان لان الله اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل من قصده او تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات فلما ذكر الله انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه ثم قال تعالى ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شيء عليم والمعنى انه تعالى علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ولادى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية ودبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان مثل هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف وهو القاء تعظيم البيت الحرام في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الامان في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة فحينئذ يستقيم امر معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا يبين الدليل الذي يتمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان افعال الله محكمة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم لاجل ان يصير ذلك سببا لحصول الامن في بعض الامكنة والازمنة ليصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاتقان والاحكام فيكون دليلا ظاهرا وبرهانا باهرا على ان صانعه عالم بجميع المعلومات فلاجرم قال ذلك لتعلموا اي ذكر التدبير اللطيف لاجل ان يتفكروا فيه فيعلموا انه تدبير لطيف وفعل متقن محكم فيعلموا انه يعلم ما في السموات وما في الارض ثم انه ذكر عقيبه ان علمه تعالى صفة قديمة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا ببعض المعلومات دون البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك كان تعالى عالما بجميع المعلومات فلذلك قال ان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب [illegible] اسرار العلم قوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما ذكر انواع رحمته بعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة وهي ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة فالظاهر انه لا يختم الا على الرحمة ثم قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اعلم انه تعالى لما قدم الترغيب والترهيب بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بالتكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الامر من جانبكم وانا اعلم ما تبدون وما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم ثم قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب اعلم انه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في

الطاعة بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ ثم اتبعه بما يجري مجرى الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ثم اتبعه بنوع آخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب وذلك لان الخبيث والطيب قسمان احدهما الذي يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل احد والثاني الذي يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية واطيب الطيبات الروحانية معرفة الله وطاعته وذلك لان الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا عند ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله تصير مستقذرة عند الارواح الكاملة المقدسة واما الارواح العارفة بالله المواظبة على خدمة الله فانها تصير مشرقة بانوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الارواح المقدسة الطاهرة وكما ان الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل ومنفعة طيبه محتقرة واما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة ابدية وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب من جوار رب العالمين والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان هذا من اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال تعالى ولو اعجبك كثرة الخبيث يعني ان الذي يكون خبيثا في عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات ويكون كثير المقدار وعظيم اللذة الا انه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه سبب للحرمان من السعادات الباقية الابدية السرمدية التي اليها الاشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا واذا كان الامر كذلك فالخبيث ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون مساويا للطيب الذي هو معرفة الحق ومحبته والطاعة له والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة والتحذيرات عن المعصية اتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال فاتقوا الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية العاجلة والآجلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الآية فيه مسائل المسألة الاولى في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ صار التقدير كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخر على سبيل التعنت كما قال الله حاكيا عنهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي ولعل اظهارها يوجب ما يسوؤكم مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار من الرسول هذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها فعرفوا في هذه الآية انهم لا ينبغي ان يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم الثالث ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن احوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم المسألة الثانية اشياء جمع شيء وهي غير منصرفة واختلفوا في سبب امتناع الصرف على وجوه الاول قال الخليل وسيبويه قولنا شيء جمعه في الاصل شيآء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين فنقلوا الهمزة الاولى التي هي لام الفعل الى اول الكلمة فجعلوها اشياء ووزنه لفعاء [illegible] في الاصل شيآء ثم جعلت اشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما في عمر وزفر [illegible] الوجه الثاني في سبب منع الصرف [illegible] ان اشياء وزنها افعلاء كقولهم اصدقاء واصفياء ثم انهم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فحذفوا الهمزة [illegible] الوجه الثالث ما ذكره الكسائي [illegible] فلفظ اشياء لم يجر فيه على القياس لان المحققين من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا توجب الاحكام [illegible] المسألة الثالثة روى انس انه سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكثروا المسألة فقام على المنبر فقال سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا الا اخبرتكم به فقام عبد الله بن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من ابي فقال ابوك حذافة بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لتركتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وقام آخر فقال يا رسول الله اين ابي فقال في النار ولما اشتد غضب النبي صلى الله عليه وسلم قام عمر رضي الله عنه فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا فانزل الله هذه الآية واعلم ان السؤال عن الاشياء ربما ادى الى ظهور احوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتب عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل ان يسكت عما لا تكليف عليه فيه الا ترى ان الذي سأل عن ابيه فانه لم يأمن ان يلحقه النبي صلى الله عليه وسلم بغير ابيه فيفتضح واما السائل عن الحج فقد كاد ان يكون ممن قال النبي عليه الصلاة والسلام ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من اجل مسألته [illegible] وكان عبيد بن عمير يقول ان الله احل وحرم فما احل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك اشياء لم يحللها ولم يحرمها فذلك عفو من الله ثم يتلو هذه الآية وقال ابو ثعلبة الخشني ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم قال تعالى وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم وفيه وجوه الاول انه تعالى بين بالآية الاولى ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية انهم ان سألوا عنها ابديت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها ابديت لهم وان ابديت لهم ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين انهم ان سألوا عنها ظهر لهم ما يسوؤهم ولا يسرهم الثاني في تأويل الآية ان السؤال على قسمين احدهما السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهي عنه بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم واما النوع الثاني من السؤال فهو السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب وهو المراد بقوله وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم انه لما منع في الآية الاولى من السؤال اوهم ان جميع انواع السؤال ممنوع عنه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم فان قيل قوله تعالى وان تسألوا عنها هذا الضمير عائد الى الاشياء المذكورة في قوله لا تسألوا عن اشياء فكيف يعقل في اشياء باعيانها ان يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا معا قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه يجوز ان يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها وماموراً به بعد نزول القرآن بها الثاني انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسؤولا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كانا في الحقيقة نوعين مختلفين الوجه الثالث في تأويل الآية ان قوله لا تسألوا عن اشياء دل على انهم عن تلك الاشياء فقوله وان تسألوا عنها اي وان تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن تبين لكم ان تلك السؤالات هل هي جائزة ام لا فالحاصل ان المراد من هذه الآية انه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا ام لا ثم قال تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه الاول عفا الله عما سلف من مسئلتكم واغضابكم للرسول بسببها فلا تعودوا الى مثلها الثاني انه تعالى ذكر ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم فقال تعالى عفا الله عنها يعني عما ظهر عند تلك السؤالات مما يسوءكم ويثقل ويشق عليكم من التكاليف الثالث في الآية تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن اشياء عفا الله عنها ان تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لان الكلام اذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير الى التقديم والتأخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها اي امسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء كقوله عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق اي خففت عنكم باسقاطها

ثم قال [illegible] وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الأول ثم قال قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين يعني قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا أرنا الله جهرة فصارت وبالاً عليهم وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً منهم وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه فسألوا ثم كفروا وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا أشياء فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك فإن قيل إنه تعالى قال أولاً لا تسألوا عن أشياء ثم قال ههنا قد سألها قوم من قبلكم فكان الأولى أن يقول قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك قلنا الجواب عنه من وجهين الأول أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله وصفة من صفاته وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه يقال سألته درهماً أي طلبت منه درهماً ويقال سألته عن الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم ونعته فالمتقدمون إنما سألوا من الله إخراج الناقة من الصخرة وإنزال المائدة من السماء فهم سألوا نفس الشيء وأما أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فهم ما سألوا ذلك وإنما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها فلما اختلف السؤالان اختلفت العبارة أيضاً إلا أن كل واحد من القسمين يشتركان في صفة واحدة وهو أنه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة إليه وفيه خطر المفسدة والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المفسدة يجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى أن قوم محمد صلى الله عليه وسلم في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولاً وخوضاً لا فائدة فيه والوجه الثاني في الجواب أن الهاء في قوله قد سألها قوم غير عائد إلى الأشياء التي سألوا عنها بل عائد إلى سؤالاتهم عن تلك الأشياء والتقدير قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين ثم قوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام اعلم أن في الآية مسائل المسألة الأولى أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وإن كانوا في غاية الاحتياج إلى الانتفاع بها بين تعالى أن ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة المسألة الثانية اعلم أن الجعل يقال بمعنى فعل وعمل وجعل وطفق وشرع وأقبل بعضها أعم من بعض فأكثرها عموماً فعل لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب أما أنه واقع على أعمال الجوارح فظاهر وأما أنه واقع على أعمال القلوب فالدليل عليه قوله تعالى لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم وأما عمل فإنه أخص من فعل لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ولا يقع على الهم والعزم والقصد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله جعل النية خيراً من العمل فلو كانت النية عملاً لزم كون النية خيراً من نفسها وأما جعل فله وجوه أحدها الحكم ومنه قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً وثانيها الخلق ومنه قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وثالثها بمعنى التصيير ومنه قوله تعالى إنا جعلناه قرآناً عربياً إذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به المسألة الثالثة ذكر الله ههنا أربعة أشياء أولها البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر ناقته إذا شق أذنها وهي بمعنى المفعول قال أبو عبيدة والزجاج الناقة إذا نتجت خمسة أبطن وكان آخرها ذكراً شقوا أذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم لا تنحر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع عن مرعى ولا ينتفع بها وإذا لقيها المعيي لم يركبها وثانيها السائبة وهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال ساب الماء وسابت الحية والسائبة هي التي تركت حتى تسيب إلى حيث شاءت وهي المسيبة كعيشة راضية أي مرضية وذكروا فيها وجوهاً أحدها ما ذكره أبو عبيدة وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذراً أو شكر نعمة سيب بعيراً فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا له وثانيها قال الفراء إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث سيبت فلم تركب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها إلا ولدها أو ضيف وثالثها قال ابن عباس السائبة التي تسيب للأصنام أي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما شاء فيجيء به إلى السدنة وهم خدمة آلهتهم فيطعمون من لبنها أبناء السبيل ورابعها السائبة هي العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا ميراث وأما الوصيلة فقال المفسرون إذا ولدت الشاة أنثى فهي لهم وإن ولدت ذكراً فهو لآلهتهم فإن ولدت ذكراً وأنثى قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم والوصيلة بمعنى الموصولة كأنها وصلت بغيرها ويجوز أن يكون بمعنى الواصلة لأنها وصلت أخاها وأما الحامي فيقال حماه يحميه إذا حفظه وفيه وجوه أحدها الفحل إذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره أي حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع عن ماء ولا مرعى إلى أن يموت فحينئذ يأكله الرجال والنساء وثانيها أنه إذا نتجت من صلبه عشرة أبطن قالوا حمى ظهره وثالثها أن الحامي هو الفحل الذي يضرب في الإبل عشر سنين فيخلى وهو من الأنعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي فإن قيل إذا جاز إعتاق العبيد والإماء فلم لا يجوز إعتاق هذه البهائم من الذبح والإتعاب والإيلام قلنا الإنسان مخلوق لخدمة الله وعبادته فإذا تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب الرق عليه فإذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله فكان ذلك عبادة مستحسنة وأما هذه البهائم فهي مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها وإهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير أن يحصل في مقابلتها فائدة فظهر الفرق وأيضاً فإن العبد إذا كان عبداً فأعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه وأما البهيمة إن أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع من المحنة أشد وأشق مما كانت فيه حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون قال المفسرون إن عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسماعيل فاتخذ الأصنام ونصب الأوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلقد رأيته في النار يؤذي أهل النار ريح قصبه والقصب المعاء وجمعه الأقصاب ويروى يجر قصبه في النار وقال ابن عباس في قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي وأصحابه يقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريم هذه الأنعام والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله الكذب وأما الأتباع فلا جرم يقبلون هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء ثم قال تعالى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة واعلم أن الواو في قوله تعالى أولو كان آباؤهم واو الحال دخلت عليها همزة الإنكار وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون والمعنى أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدي وإنما يكون عالماً مهتدياً إذا بنى قوله على الحجة والدليل وإذا لم يكن كذلك لم يكن عالماً مهتدياً فوجب أن لا يجوز الاقتداء به قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون في الآية مسائل المسألة الأولى لما بين أنواع التكاليف والشرائع والأحكام ثم قال ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ثم قال وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا فكأنه تعالى قال إن هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة في الإعذار والإنذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهالاتهم مجدين على ضلالاتهم فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم فلهذا قال يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم المسألة الثانية قوله عليكم أنفسكم أي احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصي والإصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال تقول العرب [illegible] فيعدونها إلى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فيقولون عليك زيداً كأنه قال الزم زيداً وعندك زيداً أي حضرك فخذه ودونك زيداً أي قرب منك فخذه فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها نقل صاحب الكشاف عن نافع عليكم أنفسكم بالرفع المسألة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوهاً أحدها ما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من أهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب إلا الإسلام أو السيف عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون بعض فنزلت هذه الآية أي لا يضركم ملامة اللائمين إذا كنتم على الحق وثانيها أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار على كفرهم وضلالهم فقيل لهم عليكم أنفسكم وبما كلفتم من إصلاحها والمشي بها في طريق الهدى ولا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها أنهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك والأقرب عندنا أنه لما حكى عن بعضهم أنهم إذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا

عليه آباءنا ذكر بعده هذه الآية والمقصود منها بيان أنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي أن يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك الجاهلين إذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه المسألة الرابعة فإن قيل إن ظاهر الآية يوهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بواجب قلنا الجواب عنه من وجوه الأول وهو الذي عليه أكثر الناس أن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مؤاخذاً بذنوب العاصي فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل خطب الصديق رضي الله عنه فقال إنكم تقرؤون هذه الآية يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم وتضعونها في غير موضعها ولا تدرون ما هي وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب الوجه الثاني في تأويل الآية ما روي عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالا قوله عليكم أنفسكم يكون هذا في آخر الزمان ابن مسعود قرئت عليه هذه الآية فقال ليس هذا بزمانها ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا فإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعاً فكل امرئ ونفسه فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية وهذا القول عندي ضعيف لأن قوله يا أيها الذين آمنوا خطاب عام وهو أيضاً خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويختص الغائب الوجه الثالث في تأويل الآية ما ذهب إليه عبد الله بن المبارك فقال هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه تعالى قال عليكم أنفسكم يعني عليكم أهل دينكم لا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا أنفسكم يعني أهل دينكم فقوله عليكم أنفسكم يعني بأن يعظ بعضكم بعضاً [illegible]

وكان قد ماتا عليهما فأخبر بالخيانة وحضرتا بتركته ووصيته فقال أبو موسى هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فحلفهما بالله العظيم أنهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما ثم إن القائلين بهذا القول منهم من قال هذا الحكم بقي محكماً ومنهم من قال صار منسوخاً والقول الثاني هو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء أن قوله ذوا عدل منكم أي من أقاربكم وقوله أو آخران من غيركم أي من الأجانب إن أنتم ضربتم في الأرض أي إن وقع الموت في السفر ولم يكن معكم أحد من أقاربكم فاستشهدوا أجنبيين على الوصية وجعل الأقارب أولى لأنهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق وبورثته أرأف واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بوجوه الأول أنه تعالى قال في أول الآية يا أيها الذين آمنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده أو آخران من غيركم كان المراد أو آخران من غير جميع المؤمنين لا محالة الحجة الثانية أنه تعالى قال أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فلما خص هذا الاستشهاد بالسفر علمنا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين لأنه لا يجوز الاستشهاد بهما بشرط السفر لأن استشهاد المسلم جائز في الحضر والسفر الحجة الثالثة أن الآية دلت على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة وأجمع المسلمون على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين الحجة الرابعة أن سبب نزول هذه الآية ما ذكرنا من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلماً الحجة الخامسة ما روينا أن أبا موسى الأشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد تحليفهما وما أنكر عليه أحد من الصحابة فكان ذلك إجماعاً الحجة السادسة إنما جوزنا استشهاد الكافر إذا لم نجد أحداً من المسلمين لأن الضرورات تبيح المحظورات ألا ترى أنه جاز التيمم والقصر في الصلاة والإفطار في رمضان وأكل الميتة لحال الضرورة والضرورة حاصلة ههنا لأن المسلم إذا قرب أجله في الغربة ولم يجد مسلماً يشهده على نفسه ولم تكن شهادة الكافر مقبولة فإنه يضيع أكثر مهماته فإنه ربما وجبت عليه زكاة وكفارات ولم يؤدها وربما كان عنده ودائع أو ديون [illegible] وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لأنه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الأحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول ومن قال إن هذا الحكم صار منسوخاً ضعيف لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن وليس فيها منسوخ واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلاً أجاب الأولون عنه بأنه لا يجوز أن يكون المراد العدل في الدين بل العدل في الاحتراز عن الكذب [illegible] إنا أجمعنا على قبول شهادة أهل الأهواء والبدع مع أنهم ليسوا عدولاً في مذهبهم ولكنهم لما كانوا عدولاً في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا أن الكافر ليس بعدل إلا أن قوله وأشهدوا ذوي عدل منكم عام وقوله في هذه الآية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض خاص فإنه أوجب شهادة العدل إذا كنا في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر فهذه الآية خاصة والآية التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لا سيما إذا كان الخاص متأخراً في النزول ولا شك أن سورة المائدة متأخرة فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التي ذكرتموها واجباً بالاتفاق ثم قال تعالى أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت فيه مسائل المسألة الأولى

قوله او آخران عطف على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم ان يشهد اثنان منكم او آخران من غيركم المسألة الثانية قوله تعالى ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت والمعنى بيانه انه لا يجوز الاستشهاد بآخرين من غيركم الا بشرط وهو اذا كان المستشهد مسافرا في الارض وحضرت علامات نزول الموت به ثم قال تعالى تحبسونهما من بعد الصلوة فيه مسائل المسألة الاولى تحبسونهما من بعد الصلوة اي توقفونهما كما يقول الرجل مر بي فلان على فرس فحبس علي دابته اي اوقفها وحبست الرجل في الطريق اكلمه اي اوقفته فان قيل ما موضع تحبسونهما قلنا هو صفة ... المسألة الثانية قوله تحبسونهما من بعد الصلوة ...

[illegible]

فاما عيسى عليه السلام فانه لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية واخر غرض الاكل حيث قال وان نعلم

السمو في شيء منها على انه لا يتغير فلعل هذا الذي ليس هو ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام الوجه الثالث في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز
ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك
بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن هذا الكفر وانت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة الوجه الرابع ما ذكرنا ان من الناس من قال ان قوله تعالى لعيسى انت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا يوم القيمة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك يعني ان توفيتهم
على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ذلك ايضا وعلى هذا التقدير
فلا اشكال المسئلة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الاية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا لان قول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك ليس في
حق اهل الثواب لان التعذيب لا يليق بهم وليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على ان ذكر ليس الا في حق الفساق

[illegible]

باسرار كلامه وصلى الله على محمد وآله تم تفسير هذه السورة المباركة والحمد لله رب العالمين

سورة الانعام مائة وخمس وستون اية مكية

قال ابن عباس رضي الله عنهما انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلأ منها الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزل

[illegible]

والثاني انها شيعها سبعون الف من الملائكة والسبب فيه انها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل
على ان علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة ان ينزله الله تعالى على قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل
على علم الاصول فقد انزله الله جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي والله اعلم

سورة الانعام بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اعلم ان الكلام المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ولا بأس
بان نعيد بعض تلك الفوائد وفيه مسائل المسئلة الاولى في الفرق بين المدح والحمد والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اما بيان ان المدح اعم من الحمد فلان
المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل الا ترى انه كما يحسن مدح الرجل العاقل على انواع فضائله فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت
على نهاية صفائه فيقال ما احسنه وما اصفاه واما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد
واما بيان ان الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة
عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اذا عرفت هذا فنقول انما لم يقل المدح لله لانا بينا
ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره واما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله تصريحا بان المؤثر في وجود هذا العالم فاعل

[illegible]

من اقسام الواقعة تحت قوله الحمد لله رب العالمين فظهر ان الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في اول سورة الفاتحة وهو قوله الحمد لله رب العالمين وذلك لان كل موجود فهو اما
واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود لذاته فواجب الوجود واحد وهو الله تعالى وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يكون دخوله في الوجود الا بايجاده ويكون بقاؤه في الوجود بعد الايجاد
انعام وتربية فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين لانه لما كان هو المربي لكل ما سواه والمحسن الى كل ما سواه فكان هذا الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود واما التحميدات المذكورة
في اوائل هذه السور فكل واحد منها قسم من اقسام ذلك التحميد ونوع من انواعه فان قيل ما الفرق بين الخالق والفاطر والرب وايضا لم قال هاهنا خلق السموات
والارض بصيغة الفعل الماضي وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض بصيغة اسم الفاعل فنقول الجواب عن الاول ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله
عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل الى جميع ذوات الكائنات والممكنات واما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع فكونه تعالى خالقا اشارة الى
صفة العلم وكونه فاطرا اشارة الى صفة القدرة وكونه ربا ومربيا مشتمل على الامرين فكان ذلك اكمل والجواب عن السؤال الثاني ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حقه
عبارة عن علمه بالمعلومات والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم الا ترى انه يمكننا ان نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود اما ايجاد الشيء فانه لا يحصل الا حال وجود الاثر
بناء على مذهبنا ان القدرة انما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور فلهذا السبب قال خلق السموات والمراد انه كان عالما بها قبل وجودها وقال فاطر السموات
والارض والمراد انه تعالى فاطرها عند وجودها المسألة الخامسة في قوله الحمد لله قولان الاول ان المراد منه احمدوا الله وانما جاء على صيغة الخبر لفوائد احداها
ان قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظ والمعنى ولو قال احمدوا لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد انه تعالى مستحق للحمد سواء حمده حامد او لم يحمده وثالثها
ان المقصود ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر اولى والقول الثاني قول اكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله تعليم للعباد وقالوا الدليل على ان المراد منه تعليم العباد انه
تعالى قال في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين

[illegible]

يكون مختصا متوجها الى سائر الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بامر ممكن السادس ان كل فلك فانه يوجد جسم اخر اما اعلى منه واما اسفل
منه وكان وقوعه على طرف ذلك الذي يتصل به ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية فكل ما صح على بعضها صح على كلها وكان اختصاصه
بذلك الحيز دون الحيز الذي يتصل به ممكنا السابع ان لحركة كل فلك اولا لان وجود حركات لا اول لها محال لان حقيقة الحركة انتقال من حال الى حال وهذا الانتقال يقتضي
كونها مسبوقة بالغير والازل ينافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده
اختصاص بامر ممكن الثامن هو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اختصاص بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس اختصاصا
بامر ممكن التاسع وهو ان حركاتها بفعل فاعل مختار وذلك لانه كان كذلك فاما اول بيان المقام الاول انه لو كان المؤثر فيها علة موجبة بالذات لزم من دوام
تلك العلة دوام اثارها فلزم من دوام تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء المفترضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة
بالذات بل فاعلا مختارا واذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات وذلك يوجب ان يكون لها بداية العاشر ثبت بالدليل انه حصل
خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة
التي تلي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له واذا كان كذلك كان حصول هذا العالم
في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الاحياز امرا ممكنا فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات والارض مختصة بصفات وحول كان يجوز في
العقل حصول اضدادها ومقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا الاختصاص الا بمرجح ومقدر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا بمرجح وهو
محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى للخلق الا التقدير فكانت دلالة العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة
فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض واعلم انه لما ذكر السموات والارض ذكر بعده الظلمات والنور للتنبيه على ما فيها من المنافع وعلم ان المنافع
في السموات والارض اكثر من ان يحيط بجزء من اجزائها المجلدات وذلك لان السموات بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى الاب والارض بالنسبة اليها جارية
مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبهما يتم امر المواليد الثلاثة والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل اليه اما قوله تعالى وجعل الظلمات والنور
ففيه مسائل المسألة الاولى لفظ جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشأ كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير كقوله وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين والتصيير كانشاء شيء من شيء وتصيير شيء
شيئا كقوله وجعل منها زوجها وقوله وجعل لكم من انفسكم ازواجا وقوله اجعل الالهة الها واحدا واعلم انه لفظ الجعل هاهنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل
واحد منهما انما يتولد من الاخر المسألة الثانية في لفظ الظلمات والنور قولان الاول ان المراد منهما الامران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي ذلك ان اللفظ حقيقة
فيهما وايضا هذان الامران اذا جعلا مقرونين بذكر السموات والارض فانه لا يفهم منهما الا هاتان الكيفيتان المحسوستان والثاني نقل الواحدي عن ابن عباس انه
قال وجعل الظلمات والنور اي الشرك والنفاق والكفر والنور يريد نور الاسلام والايمان والنبوة واليقين ونقل عن الحسن انه قال يعني الكفر والايمان ثم قال ولا تفاوت
بين هذين القولين وكان قول الحسن كالتخصيص لقول ابن عباس ولقائل ان يقول حمل اللفظ على الوجه الثاني مجاز وقد ذكرنا ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته
ولان الظلمات والنور اذا كان مذكورا مقرونا بالسموات والارض لم يفهم منه الا ما ذكرناه قال الواحدي الاولى حمل اللفظ عليهما معا وانا اقول هذا مشكل
لان حمل اللفظ على الوجه الاول يقتضي حمل اللفظ على حقيقته وحمله على الوجه الثاني يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد لا يجوز ان يحمل
على حقيقته ومجازه معا المسألة الثالثة انه قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شانه قبول النور وليست
عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج وجلس اخر بالبعد منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء
صافيا مضيئا واما القريب فانه لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين المذكورين
وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية واذا ثبت هذا فنقول عدم المحدثات متقدم على وجودها فالظلمة متقدمة في التقرير والتحقق على النور
فوجب تقديمها عليه في اللفظ ومما يقوي ذلك ما روي في الاخبار الالهية انه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره المسألة الرابعة لقائل ان يقول لم ذكر
لفظ الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الواحد فنقول اما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان فكلامه هاهنا ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما
من حملها على الكيفية المحسوسة فالجواب ان النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ثم انها تقبل الانتقاص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا
السبب عبر عنه بالظلمات بصيغة الجمع اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ففي العدل هاهنا قولان الاول التسوية يقال عدل الشيء بالشيء اذا سواه به ومعنى يعدلون
يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا يحتمل ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على
كل ما خلق لانه ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله خلق السموات على معنى انه تعالى خلق هذه الاشياء
العظيمة التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما معنى ثم قلنا الفائدة فيه استبعاد ان يعدلوا به بعد وضوح
ايات قدرته اما قوله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل اخر من
دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد منه ذكر الدليل الدال على صحة المعاد وصحة الحشر والنشر اما الوجه الاول فتقريره انه تعالى لما استدل بخلقة السموات
والارض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقة الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال هو الذي خلقكم من طين وفيه قولان الاول وهو المشهور
ان المراد منه انه تعالى خلقهم من ادم وان ادم كان مخلوقا من طين فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم من طين والثاني فيه وجه اخر وهو ان الانسان مخلوق من المني
ومن دم الطمث وهما متولدان من الدم والدم انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان
كالحال في كيفية تولد الانسان فبقي ان تكون نباتية فثبت ان الانسان مخلوق من الاغذية النباتية ولا شك انها متولدة من الطين فثبت ان كل انسان فهو متولد من
الطين وهذا الوجه عندي اقرب الى الصواب واذا عرفت هذا فنقول هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء
المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والاوتار وغيرها
وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب واما الوجه الثاني وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير
امر المعاد فنقول لما ثبت ان تخليق بدن الانسان انما حصل لان الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته
وقدرته فتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحياة فيها وذلك يدل على صحة القول بالمعاد اما قوله تعالى
ثم قضى اجلا ففيه مباحث البحث الاول لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا ويرد بمعنى الخبر والاعلام قال تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب ويرد بمعنى صفة الفعل اذا تم قال تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان واما الاجل فهو في
اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء المدة واجل الانسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التاخير فيه واصله من التاخير
يقال اجل الشيء يأجل اجولا وهو اجل اذا تاخر والاجل نقيض العاجل واذا عرفت هذا فنقول قوله ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل احد بوقت معين
وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت ونظيره هذه الاية قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون اما قوله تعالى واجل مسمى عنده فاعلم ان
صريح هذه الاية يدل على حصول اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول قال ابو مسلم قوله ثم قضى اجلا المراد منه اجال الماضين من الخلق

وقوله واجل مسمى عنده المراد منه آجال الباقين فهو مخصص هذا الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لان الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة واما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة فلهذا المعنى قال واجل مسمى عنده وثانيها ان الاجل الاول هو اجل الموت والاجل المسمى عنده هو اجل القيمة لان مدة حيوتهم في الآخرة لا آخر لها ولا انقضاء ولا يعلم احد كيفية الحال في هذا الاجل الا الله وثالثها الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت وثانيها ما بين الموت والبعث وهو البرزخ والرابع الاول النوم والثاني الموت والخامس ان الاجل الاول مقدار ما انقضى من عمر كل احد والاجل الثاني مقدار ما بقي من عمر كل انسان والسادس وهو قول حكماء الاسلام ان لكل انسان اجلين احدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية اما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب الخارجية كالحرق والغرق وغيرهما من الامور المنفصلة وقوله مسمى عنده اي معلوم عنده او مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما يقول الرجل في المسئلة عندي ان الامر كذا وكذا اي هذا اعتقادي وقولي فان قيل المبتدأ النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تأخيره فلم جاز تقديمه في قوله واجل مسمى عنده قلنا لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك اما قوله ثم انتم تمترون فنقول المرية والامتراء هو الشك والمعنى انا ان قلنا انه تعالى ذكر هذا الكلام للاستدلال على وجود الصانع كان معناه ان بعد ظهور مثل هذه الحجة القاهرة انتم تمترون في صحة التوحيد وان كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك. قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون اعلم انا ان قلنا ان المقصود من الآية المتقدمة اقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من هذه الآية اقامة الدليل على كونه عالما بجميع المعلومات فان الآيتين المتقدمتين تدلان على كمال القدرة وهذه الآية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الالهية وان قلنا المقصود من الآية المتقدمة اقامة الدليل على صحة المعاد فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان وذلك لان منكري المعاد انما ينكرونه لامرين احدهما انهم يعتقدون ان المؤثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبائع وينكرون ان يكون المؤثر فيه قادرا مختارا والثاني انهم يسلمون ذلك الا انهم يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي ولا تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ثم انه تعالى اثبت بالآيتين المتقدمتين كونه تعالى قادرا مختارا لا علة موجبة واثبت بهذه الآية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وحينئذ يبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بانكار المعاد وصحة الحشر والنشر فهذا حاصل الكلام في نظم الآية وههنا مسائل المسئلة الاولى القائلون بانه تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله وهو الله في السموات وفي الارض فهذا يقتضي حصوله تعالى في المكانين معا وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا في الارض ولما ثبت ان العدول عن الظاهر الى خلافه لا يجوز الا لدليل فوجب ان يبقى ظاهر قوله وهو الله في السموات على ذلك الظاهر ولان من القراء من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدئ فيقول وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه يعلم سرائركم الموجودة في الارض فيكون قوله في الارض صلة لقوله سركم وهذا تمام كلامهم واعلم انا نقيم الدلالة على انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين بهذه الآية ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله تعالى ومملوك له فلو كان الله تعالى احد الاشياء الموجودة في السموات والارض لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال ونظير هذه الآية قوله في سورة طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا قوله قل لمن ما في السموات والارض هذا يقتضي ان كل ما في السموات فهو لله لان كلمة ما مختصة بمن لا يعلم فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا لا نسلم والدليل عليه قوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سويها ويدل عليه ايضا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد بكلمة ما ههنا هو الله تعالى والثاني ان قوله وهو الله في السموات اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد انه موجود في سماء واحدة والثاني ترك الظاهر والاول على قسمين لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل ما كان كذلك كان قبوله الزيادة والنقصان ممكنا وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث الرابع لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات ام لا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والاول يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم ينكرون كونه تحت العالم الخامس انه تعالى قال وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقال فاينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب التأويل وهو من وجوه الاول ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض اي وهو الله في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله والثاني ان قوله وهو الله كلام تام ثم ابتدأ وقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه سبحانه يعلم في السموات سرائر الملائكة وفي الارض يعلم سرائر الانس والجن والثالث ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير وهو الله يعلم في السموات وفي الارض سركم وجهركم ومما يقوي هذه التأويلات ان قوله وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم وكلمة هو انما يذكرها هنا لافادة الحصر وهذه الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فاما لو جعلناه اسم علم محض قائم مقام التعيين لم يصح دخول هذه اللفظة عليه فاذا جعلنا قوله الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الارض وعلى هذا التقدير زال السؤال المسئلة الثانية المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لان المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في افعال الجوارح المسماة بالجهر وقد ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول والعلة متقدمة على المعلول والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ المسئلة الثالثة قوله تعالى ويعلم ما تكسبون فيه سؤال وهو ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماة بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب والا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرناه في السؤال المسئلة الرابعة الآية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر قوله تعالى وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين اعلم انه تعالى لما تكلم اولا في التوحيد وثانيا في المعاد وثالثا فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بان بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل غير ملتفتين اليها وهذه الآية تدل على ان التقليد باطل والتأمل في الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل الآية وكلمة من في قوله من آية لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي كقولك ما اتاني من احد والثانية وهي قوله من آيات ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الادلة التي يجب فيها النظر والاعتبار الا كانوا عنها معرضين قوله تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن اعلم انه تعالى رتب احوال هؤلاء الكفار على ثلث مراتب فالمرتبة الاولى كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات والمرتبة الثانية كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فاذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به الى حد الاستهزاء فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار فبين تعالى ان اولئك الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاث على هذا الترتيب واختلفوا في المراد بالحق فقيل انه المعجزات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل انه القرآن وقيل انه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الشرع الذي اتى به محمد صلى الله عليه وسلم وقيل الاحكام التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الوعد والوعيد الذي يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه اخرى ولا يبعد دخول الكل فيه اما قوله فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن فالمراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء فيجب ان يكون المراد بالانباء لا نفس الانباء بل العذاب لانه انباء به ونظيره قوله ولتعلمن نبأه بعد حين والحكيم اذا توعد فربما قال ستعرف نبأ هذا الامر اذا نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذي ينزل بهم فنفس العقاب اذا نزل تحقق ذلك الخبر حتى تزول عنه الشبهة ثم المراد من هذا العذاب يحتمل ان يكون

عذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الآخرة قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري من تحتهم فاهلكناهم بذنوبهم وانشأنا من بعدهم قرنا آخرين اعلم انه تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والتوبيخ والوعيد اتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وقومه فان قيل ما القرن قلنا قال الواحدي القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر في المدة التي يجيئون فيها ثم يخرجون يغترقون بالموت فهو قرن لان الذين ياتون من بعدهم اقوام آخرون اقترنوا فهم قوم آخرون والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم خيركم قرني واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس في الاكثر ما بين الستين الى السبعين والثمانين لا جرم قال بعضهم القرن هو ستون وقال آخرون هو سبعون وقال قوم هو ثمانون والاقرب انه لا يتقدر بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان بل المراد اهل كل عصر فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى القرن واعلم انه تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة انواع من الصفات الاول قوله تعالى مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن له في الارض جعل له مكانا فيها ونحوه ارض له ومنه قوله انا مكنا له في الارض واما مكنته في الارض فمعناه اثبته فيها ومنه قوله ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ولتقارب المعنيين جمع بينهما في قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة مثل ما اعطيناه عادا وثمود وغيرهم من البسطة في الاجسام والسعة في الاموال والاستظهار باسباب الدنيا والصفة الثانية قوله وارسلنا السماء عليهم مدرارا يريد الغيث والمطر والسماء معناه المطر ههنا والمدرار الكثير الدر واصله من قولهم در اللبن اذا اقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدرار يصلح ان يكون من نعت السحاب ويجوز ان يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار اذا تتابع مطاره ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه قال مقاتل مدرارا متتابعة مرة بعد اخرى ويستوي في المدرار المذكر والمؤنث والصفة الثالثة قوله وجعلنا الانهار تجري من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين والمقصود من هذه الاوصاف انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اهل مكة ثم بين تعالى انهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة في المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم به وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ثم بقي ههنا سؤالات السؤال الاول ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا الا ان هذا الهلاك غير مختص بهم بل الانبياء والمؤمنون كلهم ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع انه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره والجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك بل المراد انهم باعوا الدين بالدنيا ففاتتهم الدنيا وبقوا في العذاب المخلد بسبب الحرمان عن الدين وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن السؤال الثاني كيف قال الم يروا كم اهلكنا مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنه وهم ايضا ما شاهدوا وقائع الامم السالفة والجواب ان اقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد ان يقال انهم ما سمعوا هذه الحكايات ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار السؤال الثالث ما الفائدة في ذكر انشاء قرن آخرين بعدهم والجواب ان الفائدة فيه التنبيه على انه تعالى لا يتعاظمه ان يهلكهم ويخلي بلادهم منهم لانه تعالى قادر على ان ينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف عقباها قوله تعالى ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين اعلم ان الذين يتمردون عن قبول دعوة الانبياء طوائف كثيرة فالطائفة الاولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واعرضوا بسببها عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذكرهم الله في الآية المتقدمة وبين ان لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لاجل اللذات المنقرضة الخسيسة والطائفة الثانية الذين يحكمون بان معجزات الانبياء عليهم السلام على انها من باب السحر لا من باب المعجزة وهؤلاء هم الذين ذكرهم الله في هذه الآية وههنا مسائل المسئلة الاولى بين تعالى في هذه الآية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به بل حملوه على انه سحر ومخرقة والمراد من قوله في قرطاس ان نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة فرأوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر فان قيل ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات ام لا فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا وان كان من باب المعجزات لانه يقال انه من باب المعجزات لان الملك يقدر على انزاله من السماء وقبل الايمان بصدق الانبياء والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة فقبل الايمان بالرسل لا يمكننا ان نجزم ان يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين او من قبل بعض الملائكة الذين ما ثبتت عصمتهم واذا كان هذا التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود ما ذكرتم بل المقصود انهم اذا رأوه بقوا شاكين فيه وقالوا انما سكرت ابصارنا فاذا لمسوه بايديهم فقد تقوى الادراك البصري بالادراك اللمسي وبلغ الغاية في الظهور والقوة ثم ان هؤلاء يبقون شاكين في ان ذلك الذي رأوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا في الجهالة الى حد السفسطة فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم المسئلة الثانية قال القاضي دلت هذه الآية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو فعله لآمن عنده وذكر لانه بين انه انما لا ينزل هذا الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا والمعلوم انهم لو قبلوه وآمنوا به لانزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقائل ان يقول ان قوله لو نزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على انه تعالى يجب ان ينزله عليهم لو لم يقولوا هذا القول الا على سبيل دليل الخطاب وهو عنده ليس بحجة وايضا ليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك وهذه الآية ان دلت فانما تدل على الوقوع لا على الوجوب بل على الوقوع قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبه منكري النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة فانهم اذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرتهم اتم ومهابتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق بحالهم اكمل والشبهات والشكوك في نبوتهم ورسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل شيء كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب كان اولى فعلمنا ان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة اقل فوجب لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملائكة هذا هو المراد من قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى القضاء الاتمام والالزام وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة ثم ههنا فيه وجوه الاول ان انزال الملك على البشر آية قاهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فاذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستئصال فان سنة الله جارية بان عند ظهور الآية القاهرة ان لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستئصال فههنا ما انزل الله الملك عليهم لئلا يستحقوا عذاب الاستئصال الوجه الثاني انهم اذا شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقريره ان الآدمي اذا رأى الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الاول لم يبق الآدمي حيا الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الاصلية غشي عليه وان كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل قد عاينوا الملائكة في صورة البشر كاضياف ابراهيم عليه السلام واضياف لوط عليه السلام وكالذين تسوروا المحراب وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا والوجه الثالث ان انزال الملائكة آية قاهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف والوجه الرابع ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات من وجه آخر وذلك لان اي معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهة من الوجه المذكور لكنه يقوي الشبهة من هذا الوجه اما قوله ثم لا ينظرون فالفائدة في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجأة الشدة اشد من نفس الشدة اما قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لجعلناه في صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل وثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك وثالثها ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي ورابعها ان النبوة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او بشرا قوله تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب

ومنه يلبس الثوب فانه يفيد ستر النفس والمعنى اذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص وتحقيق الكلام انه سبحانه وتعالى لو فعل ذلك لصار فعل الله نظير فعل الملبسين في التلبيس انما كان ذلك تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك مع انه ليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم يقولون لقومهم انه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله تعالى قوله تعالى ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون اعلم ان بعض القوم الذين كانوا يقولون ان رسول الله يجب ان يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء وكان يضيق صدر الرسول صلى الله عليه وسلم عند سماع ذلك فبين سبحانه التخفيف عن قلبه لان احدا مما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم فكانه قيل له هذه الانواع الكثيرة من سوء الادب التي كانوا يعاملونك بها كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق وقوله فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون نظيره قوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال النضر وجب عليهم وقال الليث الحيق ما حاق بالانسان من مكر او سوء عمل يعمله فينزل ذلك به يقال حاق بهم مكروه وقال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق بهم حل بهم وقال الزجاج حاق اي احاط وقال الازهري فسر الزجاج حاق بمعنى احاط وكان ماخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة وفي الاية بحث اخر وهو ان لفظة ما في قوله ما كانوا به يستهزئون فيه قولان الاول ان المراد به القرآن والشرع وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير فيصير في هذه الاية مزيد بحذف المضاف والتقدير وحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزئون والقول الثاني ان المراد انهم كانوا يستهزئون بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول به وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى هذا الاضمار قوله تعالى قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين اعلم انه تعالى كما صبر رسوله صلى الله عليه وسلم بالاية الاولى فكذلك حذر القوم بهذه الاية وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها وما وصلتم اليها من لذاتها وشهواتها بل سيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الازمنة السالفة فانكم عند السير في الارض والسفر في البلاد لا بد ان تشاهدوا تلك الاثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار فان قيل ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه جعل النظر سببا عن السير فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين اما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر في اثار الهالكين ثم نبه الله على هذا الفرق بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان المقصود من هذه الاية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوات وبيانه ان احوال العالم العلوي والسفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما فوجب صحة الاعادة ثانيا وايضا ثبت انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الاية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه الثلاث ذكر الله بعدها هذه الاية لتكون مقوية لجميع تلك المطالب المسألة الثانية قوله قل لمن ما في السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب فقد امر الله بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا يقدر على دفعه دافع ولما بينا ان اثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها ملك لله وملك له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امر بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك لله وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذه الطريقة كمال الهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب على نفسه الرحمة وكانه تعالى لم يرض من نفسه بان يبقى وابان يهمل الانعام بل ابرابهم في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه ايجاب الفضل والكرم وقد اختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم من تلك الرحمة انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب واناب وصدق وقبل شريعتهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هي ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الاخرى والمسبوق بالغير محدث فهذا يقتضي كون ارادة الله محدثة قلنا المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان ان الله تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة كل رحمة ملء ما بين السماء والارض فعنده تسعة وتسعين رحمة وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فبها يتعاطفون ويتراحمون فاذا كان اخر الامر قصرها على المتقين اما قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه ففيه ابحاث البحث الاول اللام في قوله ليجمعنكم لام قسم مضمر والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدأ وذلك لانه تعالى بين كمال الهيته بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ورفع عذاب الاستيصال وبين ايضا انه تعالى يجمعهم الى يوم القيمة فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة انه يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة انه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا والقول الثاني انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه الرحمة وكتب بكم ليجمعنكم الى يوم القيمة وقيل انه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل هي انه تعالى يجمعهم الى يوم القيمة وذلك لانه لولا الخوف من العقاب يوم القيمة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيمة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله ليجمعنكم الى يوم القيمة كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة البحث الثالث انه تعالى قال قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على لفظ الغيبة وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة كلام ورد على سبيل الخطاب والمقصود منه التاكيد في التهديد كانه قيل لما علمتم ان كل ما في السموات والارض لله وملكه وملكه وقد علمتم ان الملك الحكيم لا يهمل امر رعيته ولا يجوز في حكمته ان يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها فهلا علمتم انه يقيم القيمة ويحضر الخلق ويحاسبهم في الكل البحث الرابع في كلمة الى في قوله الى يوم القيمة وجوه القول الاول انها صلة والتقدير ليجمعنكم يوم القيمة وقيل الى بمعنى في اي ليجمعنكم في يوم القيمة وقيل فيه حذف اي ليجمعنكم الى المحشر في يوم القيمة لان الجمع يكون الى المكان لا الى الزمان وقيل ليجمعنكم في الدنيا يخلقكم قرنا بعد قرن الى يوم القيمة اما قوله تعالى الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه ابحاث البحث الاول في هذه الاية قولان الاول ان قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش الثاني رفع وهو قول الزجاج ان قوله الذين خسروا انفسهم في موضع رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم مشتمل على الكل على الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم يفيد معنى الشرط والجزاء كقولك الذي يكرمني فله درهم لان الدرهم وجب بكرامه فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة قوله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم قل اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والارض وهو يطعم ولا يطعم قل اني امرت ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان احسن ما قيل في نظم هذه الاية ما ذكره ابو مسلم فقال ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الاية الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات واخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ومالك الزمان والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا دقيقة اخرى وهي ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات لان الدلائل المذكورة في العقليات ثم والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا فيه الى الاخفى فالاخفى فهذا ما يتعلق بوجه النظم المسألة الثانية قوله وله ما سكن في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير هذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الله الواحد وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق الموجود الواجب لذاته فهو ملكه وملكه فلهذا قال وله ما سكن في الليل والنهار المسألة الثالثة في تفسير هذا السكون قولان الاول ان المراد منه الشيء الذي سكن بعد ان تحرك فعلى هذا المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب في جملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا في الاية محذوف والتقدير وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تقيكم الحر والمراد الحر والبرد فاكتفى باحد الضدين عن الاخر لانه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة كذلك ههنا حذف ذكر الحركة لان ذكر السكون يدل عليه والقول الثاني ان ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول كما يقال فلان يسكن بلد كذا اذا كان محله فيه ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله كل ما حصل في الليل والنهار والتقدير كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى والحمل على هذا السبب فيه ان كل ما دخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد جرى عليه الوقت انقضى الماضي ومجيء المستقبل وذلك مشعر بالتغير والحدوث وذلك ينافي الازلية والدوام وكل ما مر بالوقت ودخل تحت الزمان فهو حادث وكل حادث فلا بد له من محدث وفاعل وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون متقدما على الوقت والزمان فلا يجري عليه الاوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه كان ويكون واعلم انه تعالى لما بين بالطريقة انه مالك المكان وجملة المكانيات والزمان والزمانيات بين انه سميع عليم يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد على من يقول الاله موجب بالذات فنبه تعالى على انه وان كان مالكا لكل المحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر واخفى وهذا قوي تمام المعاملة قوله قل اغير الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال قل اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال قل اتخذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل على اتخاذ غير الله وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فكان قوله قل اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة الثانية ونظيره قوله افغير الله تأمروني اعبد وقوله الله اذن لكم قوله فاطر السموات والارض قرئ فاطر السموات بالجر صفة لله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرأ الزهري فطر وعن ابن عباس ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى جاءني اعرابيان يختصمان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها قال ابن الانباري اصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه فقوله فاطر السموات والارض يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق والتاليف عند ضم بعض الاشياء الى بعض فلما كان الاكثر فيه الشق جاز ان يكون فطر بمعنى شق صلاح وفطر بمعنى شق فساد ففاطر السموات من الاصلاح لا غير وقوله هل ترى من فطور واذا السماء انفطرت من الافساد واصلهما واحد قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي وهو الرزاق لغيره ولا يرزقه احد فان قيل كيف فسرت الاطعام بالرزق وقال الله ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا شك في حصول المغايرة بينهما الا انه قد يحصل بينهما من المقاربة ما يحسن جعل احدهما كناية عن الاخر وسبب حسن هذا المجاز ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع وقرئ ولا يطعم بفتح الياء وروى ابن المأمون عن يعقوب وهو يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى المذكور في قوله اغير الله وقرأ الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسر بان معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى الازهري اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك هو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر واعلم ان المذكور في صدر الاية هو انه امتنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بان الله فاطر السموات والارض وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما بيان انه فاطر السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن لذاته لا يمكن ان يكون موجودا الا بايجاد غيره فنتج ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه فثبت انه تعالى هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات واما بيان انه يطعم ولا يطعم فظاهر لان الاطعام عبارة عن ايصال المنافع وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع ولما كان تعالى هو المبدئ لكل ما سواه كان لا محالة اصل المبدأ لحصول جميع المنافع ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا ومتعاليا عن الانتفاع بشيء فثبت بالبرهان صحة كونه تعالى فاطر السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه هو الغني لذاته الجواد لذاته وترك الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا عرفت هذا فنقول قد سبق في هذا الكتاب بيان ان الولي معناه الاصلي في اللغة هو القريب وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه فقوله قل اغير الله اتخذ وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات الى غير الله وقطع العلائق عن كل ما سوى الله ثم قال قل اني امرت ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين والسبب ان النبي صلى الله عليه وسلم سابق امته في الاسلام لقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين وكقول موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين ثم قال ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كونه رسولا مامورا بالاسلام ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمعنى ان خالفته في هذا الامر والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم فان قيل قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم يدل على انه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والمعصية ولولا ان ذلك جائز عليه لما كان خائفا والجواب ان الاية لا تدل على انه خاف على نفسه بل الاية تدل على انه لو صدر منه الكفر والمعصية فانه يخاف وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف ومثاله قولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وهذا لا يدل على ان الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين قوله تعالى قل اني اخاف ان عصيت ربي قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو اني بفتح الياء وقرأ الباقون بالاسكان قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه قرأ ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي من يصرف بفتح الياء وكسر الراء وفاعل يصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله اني اخاف ان عصيت ربي والتقدير من يصرف هو عنه العقاب وحجة هذه القراءة قوله فقد رحمه فلما كان هذا فعلا مسندا الى ضمير اسم الله وجب ان يكون الامر في الفعل الاخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا الى الله وتكون الرحمة بعد ذلك مسندة الى الله فاما الباقون فانهم قرأوا من يصرف على فعل ما لم يسم فاعله والتقدير من يصرف عنه العذاب يومئذ وانما حسن ذلك لانه تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب يوم عظيم فلذلك اضاف الصرف اليه والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم المسألة الثانية ظاهر الاية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه معلوما المسألة الثالثة دلت الاية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه اي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه وهذا انما يحسن اذا كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن ان يقال فيه انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه ان يضرب لغيره فاذا لم يضربه لا يقال انه رحمه اما اذا احسن منه ان يضربه ولم يضربه فانه يقال رحمه فهذه الاية تدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل فهو ابتداء تفضل واحسان من الله وهو موافق لما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته ووضع يده على فوق رأسه وطول بها صوته المسألة الرابعة قال القاضي الاية تدل على ان من لم يعاقب في الاخرة ممن يصرف عنه العقاب فلا بد من ان يثاب وذلك يبطل قول من يقول ان فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب لكنه يتفضل عليه فان قيل اليس من لم يعاقبه الله وتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل دلالة الاية على قولكم قلنا هذا الذي ذكره مدفوع من وجوه الاول ان التفضل يكون كالابتداء من قبل الله وليس يكون ذلك مطلوبا من العمل والفوز هو الظفر بالمطلوب بدليل يقتضي امرا مطلوبا الثاني ان الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة وذلك لا يكون الا الثواب الثالث ان الاية معطوفة على قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه الى الاستقصاء قوله تعالى وان يمسسك

هو انه تعالى يبين انه يشهد لي بالنبوة وهو المراد من قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ فهذا تقرير واضح واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من هذه الشهادة الشهادة على وحدانية الله تعالى فاعلم ان هذا الكلام يحتاج فيه الى سبق مقدمة وهي ان نقول المطالب على اقسام ثلثة منها ما يمتنع اثباته بالدلائل السمعية فان كل ما يتوقف السمع على صحته امتنع اثباته بالسمع والا لزم الدور ومنها ما يمتنع اثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا فلا امتناع في احد الطرفين البتة فالقطع على احد الطرفين بعينه لا يمكن الا بالدليل السمعي ومنها ما يمكن اثباته بالعقل والسمع معا وهو كل امر عقلي لا يتوقف معرفة صحة السمع على معرفة صحته ومن جملتها العلم بكون الله واحدا منزها عن الضد فان العلم بصحة السمع لا يتوقف على العلم بذلك فلا جرم امكن اثباته بالدلائل السمعية اذا عرفت هذا فنقول قوله قل الله شهيد بيني وبينكم في اثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والاضداد والانداد والاشباه والامثال ثم قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ان القول بالتوحيد هو الحق الواجب وان القول بالشرك باطل مردود المسئلة الثانية نقل عن جهم انه ينكر كونه تعالى شيئا واعلم انه لا نزاع في كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة الا انه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور على تسميته تعالى بالشيء بهذه الاية وتقريره انه قال اي شيء اكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله قل الله وهذا يوجب كونه تعالى شيئا كما انه لو قال اي الناس اصدق فلو قيل جبريل كان هذا الجواب خطأ لان جبريل ليس من الناس فكذا ههنا فان قيل قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله لان قوله الله مبتدأ وقوله شهيد بيني وبينكم خبره وهو جملة مستقلة تامة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان نقول قوله قل اي شيء اكبر شهادة لا شك انه سؤال ولابد له من جواب اما مذكور واما محذوف فان قلنا الجواب مذكور كان الجواب هو قوله قل الله وههنا يتم الكلام فاما قوله شهيد بيني وبينكم فههنا يضمر مبتدأ والتقدير وهو شهيد بيني وبينكم وعند هذا يصح الاستدلال المذكور وان قلنا ان الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل وايضا فبتقدير ان يكون الجواب محذوفا الا ان ذكر المحذوف لابد وان يكون امرا يدل المذكور عليه ويكون لائقا بذلك الموضع والجواب اللائق بقوله اي شيء اكبر شهادة هو ان يقال هو الله ثم يقال بعده الله شهيد بيني وبينكم وعلى هذا التقدير يصح الاستدلال بهذه الاية ايضا على انه تعالى مسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل وفي المسئلة دليل آخر وهو قوله كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته فهذا يدل على انه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله كل شيء والمستثنى يجب ان يكون داخلا تحت المستثنى منه فهذا يدل على انه مسمى باسم الشيء واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شيء والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بانه تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء لان جعل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق باهل الدين المصير اليه الا عند الضرورة الشديدة الثاني قوله تعالى الله خالق كل شيء فلو كان تعالى مسمى باسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول ادخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت اليها فيجري وجودها مجرى عدمها فيطلق لفظ الكل على الاكثر تنبيها على ان البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم ان الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى اعظم الاشياء واشرفها واطلاق لفظ الكل مع خروجه عنه يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم انما يحسن بحسن مسماه وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء اعم الاشياء فيكون مسماه حاصلا في اخس الاشياء وارذلها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال فوجب ان لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنى والله امر بان يدعى بالاسماء الحسنى وجب ان لا يجوز دعاء الله بهذا الاسم وكل من منع دعاء الله بهذا الاسم قال ان هذا اللفظ ليس من اسماء الله البتة الرابع ان اسم الشيء يتناول المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى بيان الاول قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال وذلك يدل على ان اسم الشيء يقع على المعدوم واذا ثبت ذلك فنقول انه شيء لا يفيد امتيازه في ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصية معينة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا اللفظ لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة فكان عبثا مطلقا فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه ان يقال انما عرفنا انه لا يجوز ان يقال لفظ الشيء اعم الالفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام فمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وجب ان يصدق كونه شيئا وذلك هو المطلوب اما قوله تعالى واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ فالمراد انه تعالى اوحي الي هذا القرآن لانذركم به وهو خطاب لاهل مكة وقوله ومن بلغ عطف على المخاطبين من اهل مكة اي لانذركم به وانذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم القيمة وعن سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكانما رأى محمدا صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التفسير فيحصل في الاية حذف والتقدير واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغه هذا القرآن الا ان العائد محذوف لدلالة الكلام عليه كما يقال الذي رأيت زيد والذي ضربت عمرو وفي تفسير ومن بلغ وجه آخر وهو ان يكون قوله ومن بلغ اي ومن احتلم وبلغ حد التكليف وعند هذا البلوغ يلحقه الخطاب الا ان الجمهور على القول الاول اما قوله تعالى ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى ففيه بحثان البحث الاول قرأ ابن كثير اينكم بهمزة وكسرة بعدها خفيفة شبه ياء ساكنة بلا مد وابو عمرو وقالون عن نافع كذلك الا انهما يمدان والباقون بهمزتين بلا مد البحث الثاني ان هذا استفهام معناه الجحد والانكار قال الفراء ولم يقل آخر لان الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال تعالى ولله الاسماء الحسنى وقال فما بال القرون الاولى ولم يقل الاول ولا الاولين وكل ذلك صواب ثم قال تعالى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون واعلم ان هذا الكلام دال على ايجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلثة وجوه اولها قوله قل لا اشهد اي لا اشهد بما تذكرونه من اثبات الشركاء وثانيها قوله قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء وثالثها قوله وانني بريء مما تشركون وفيه تصريح بالبراءة عن اثبات الشركاء فثبت دلالة هذه الاية على ايجاب التوحيد باعظم طرق البيان وابلغ وجوه التأكيد قال العلماء المستحب لمن اسلم ابتداء ان يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الاسلام ونص الشافعي على استحباب ضم التبري الى الشهادتين بقوله وانني بريء مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون اعلم انا روينا في الاية الاولى ان الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد صلى الله عليه وسلم فانكروا دلالة التورية والانجيل على نبوته فبين تعالى في الاية الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ثم بين في هذه الاية انهم كذبوا في قولهم انا لا نعرف محمدا صلى الله عليه وسلم لانهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم روي انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله على نبيه هذه الاية فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رأيته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني لاني لا ادري ما صنع النساء واشهد انه حق من الله تعالى واعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل علمهم بابنائهم وفيه سؤال وهو ان يقال المكتوب في التورية والانجيل مجرد انه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق الى الدين الحق او المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يصح ان يقال علمهم بنبوته كعلمهم ببنوة ابنائهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة بكون محمد صلى الله عليه وسلم نبيا من عند الله والكذب على الجمع العظيم لا يجوز لانا نعلم بالضرورة ان التورية والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل اما ان يقال انه كان باقيا في التورية والانجيل حال ظهور الرسول عليه السلام او يقال انه ما بقيت هذه التفاصيل في التورية والانجيل في وقت ظهوره لاجل ان التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك والاول باطل لان اخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصاراه عالمين بنبوة محمد عليه السلام كعلمهم ببنوة ابنائهم وحينئذ يسقط هذا الكلام والجواب عن الاول ان يقال المراد بالذين آتيناهم الكتاب اليهود والنصارى وهم كانوا اهل النظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله والمقصود من تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الاخرى هذا القدر الذي ذكرناه اما قوله تعالى الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه قولان الاول ان قوله الذين [illegible] [illegible]

البعث لما قيل إما أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال النقصان فنقول لا يبعد أن يقال إنهم حال ما عاينوا أهوال القيمة وشاهدوا موجبات الخوف اختلت
عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت ثم كيف يليق بحكمة الله أن يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام
حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات إلا ذكر ما يكون ثانيا المخلصون لا يرون يكونوا عقلاء يوم القيمة فنقول اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يحكى
بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في سائر الأوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسألة أما قوله تعالى انظر كيف كذبوا على أنفسهم فالمراد انكار كونهم مشركين وقوله وضل عنهم
ما كانوا يفترون عطف على انظر تقديره وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الأصنام فلم تغن عنهم شيئا وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم
قوله تعالى ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا
إلا أساطير الأولين اعلم أنه تعالى لما بين أحوال الكفار في الآخرة اتبعه بما يوجب اليأس عن ايمان بعضهم فقال ومنهم من يستمع وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس
حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو سفيان والوليد بن المغيرة والنضر بن الحارث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية بن خلف وأبي بن خلف والحارث بن عامر ويستمعوا
الحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال ما أدري ما يقول ولكني أراه يحرك شفتيه يتكلم بأساطير الأولين كالذي كنت أحدثكم به عن أخبار القرون
الأولى فقال أبو سفيان إني لأرى بعض ما يقول حقا فقال أبو جهل كلا فأنزل الله تعالى ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا والأكنة جمع كنان

[illegible]

كان ينهى عن إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه والقول الأول أشبه لوجهين الأول أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية يقتضي ذم طريقتهم فكذلك قوله وهم ينهون عنه ينبغي أن يكون محمولا على أمر مذموم ولو حملناه على أن أبا طالب كان ينهى عن إيذائه لما حصل هذا النظم والثاني أنه تعالى قال بعد ذلك وإن يهلكون إلا أنفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله وهم ينهون عنه النهي عن أذيته لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك فإن قيل قوله وإن يهلكون إلا أنفسهم يرجع إلى قوله وهم ينأون عنه لا إلى قوله ينهون عنه لأن المراد بذلك أنهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة له وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول قلنا إن ظاهر قوله وإن يهلكون إلا أنفسهم يرجع إلى كل ما تقدم ذكره لأنه بمنزلة أن يقال إن فلانا يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقا بأحد الأمرين دون الآخر المسألة الثانية اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من القبيح الأول أنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والإقرار بنبوته والثاني أنهم كانوا ينأون عنه والنأي البعد يقال نأى ينأى نأيا إذا بعد ثم قال تعالى وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون قال ابن عباس أي ما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبون بها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية قوله تعالى ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون اعلم أنه تعالى لما ذكر في صفة من ينهى عن متابعة الرسول وينأى عن طاعته أنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل المسألة الأولى قوله ولو ترى يقتضي له جوابا وقد حذف تفخيما للأمر وتعظيما للشأن وجاز حذفه لعلم المخاطب به وأشباهه كثيرة في القرآن والشعر ولو قدرت الجواب كان التقدير لرأيت سوء منقلبهم أو لرأيت سوء حالهم وحذف الجواب في مثل هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره ألا ترى أنك لو قلت لغلامك والله لئن قمت إليك وسكت عن الجواب ذهب بفكره إلى أنواع المكروه من الضرب والقتل وعظم الخوف ولم يدر أي الأقسام تبغي ولو قلت والله لئن قمت إليك لأضربنك فأتيت بالجواب لم يتق شيئا غير الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت أن حذف الجواب أقوى تأثيرا في حصول الخوف ومنهم من قال الجواب مذكور من بعض الوجوه والتقدير ولو ترى إذ وقفوا على النار يرون ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا المسألة الثانية قوله وقفوا يقال وقفته وقفا فوقف وقوفا كما يقال رجعته رجعا فرجع رجوعا قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة أوجه الأول يجوز أن يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على أن يدخلوا النار والثاني يجوز أن يكون وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى أنهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث معناه أنهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان أي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو أنهم يكونون في جوف النار وتكون النار محيطة بهم ويكونون غائصين فيها وعلى هذا التقدير فقد قيم على مقام في وأما على هذا التقدير فإنه يقال وقفوا على النار لأن النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى الاستعلاء فإن قيل فلم قال ولو ترى ولفظ لو للاستقبال ثم قال بعده إذ وقفوا وكلمة إذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهذا يدل على الماضي قلنا إن كلمة إذ تقام مقام إذا إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار المسألة الثالثة قال الزجاج الإمالة في النار حسنة جيدة لأن ما بعد الألف مكسور وهو حرف كأنه مكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين أما قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ففيه مسائل المسألة الأولى قوله يا ليتنا نرد يدل على أنهم قد تمنوا أن يردوا إلى الدنيا وأن لا يكونوا مكذبين وأن يكونوا مؤمنين فإن قيل هذا باطل لأنه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية وإنهم لكاذبون والتمني لا يوصف بكونه كاذبا والجواب تسليم أن المتمني لا يوصف بكونه كاذبا إلا أن من أظهر التمني فقد أخبر ضمنا بكونه مريدا لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ومثاله أن يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فأحسن إليك فهذا تمن في حكم الوعد فلو رزق مالا ولم يحسن إلى صاحبه قيل إنه كذب في وعده والوجه الثاني أن التمني تم عند قوله يا ليتنا نرد وأما قوله ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهو كلام مبتدأ وقوله في آخر الآية وإنهم لكاذبون عائد إليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قالوا إن رددنا لم نكذب بآيات ربنا ونكن من المؤمنين ثم إنه تعالى كذبهم وبين أنهم لو ردوا لكذبوا ولم يؤمنوا المسألة الثانية قرأ ابن عامر نرد ولا نكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع ولا نكذب ونكون بالنصب فيهما والباقون بالرفع في الثلاثة فيحصل من هذا أنهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لأنه داخل في التمني لا محالة فأما الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون ففيه وجهان الأول أن يكون معطوفا على قوله نرد فتكون الثلاثة داخلة في التمني فعلى هذا فقد تمنوا الرد وأن لا يكذبوا وأن يكونوا من المؤمنين الوجه الثاني أن يقطع ولا نكذب وما بعده من الأول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهم ضمنوا أنهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا أو لم نرد أي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب معه أبدا قال سيبويه وهو مثل قولك دعني ولا أعود فههنا المطلوب بالسؤال تركه فأما أنه لا يعود فغير داخل في الطلب فكذا ههنا قوله يا ليتنا نرد الداخل في التمني الرد فأما ترك التكذيب وفعل الإيمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد أو لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا الوجه الثاني في معنى أن يكون الكل داخلا في التمني ويكون ما بعده إخبارا محضا واحتجوا على ذلك بأنه تعالى كذبهم في الآية الثانية فقال وإنهم لكاذبون والمتمني لا يجوز تكذيبه وهو إخبار فيجوز على صحة قوله بهذه الحجة إلا أنا قد أجبنا عن هذه الحجة وذكرنا أنها ليست قوية وأما من قرأ ولا نكذب ونكون بالنصب فعلى جواب التمني والتقدير يا ليتنا نرد وأن لا نكذب لنا في زيادة الواو وحصول النصب في الفاء والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب فتكون الواو بمعنى الفاء في قوله لو أن لي كرة فأكون من المحسنين ويتأكد هذا الوجه بما يروى أن ابن مسعود كان يقرأ فلا نكذب بالفاء على النصب والثالث أن يكون معناه الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تأكل السمك وتشرب اللبن أي لا تأكل السمك شاربا للبن واعلم أن على هذه القراءة تكون الأمور الثلاثة داخلة في التمني وأما أن المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره وأما قراءة ابن عامر فهو أنه كان يرفع ولا نكذب وينصب ونكون فالتقدير أنه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى أنا إن رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين المسألة الثالثة قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد لا شبهة في أن المراد منه تمني الرد إلى حالة التكليف لأن لفظ الرد إذا استعمل في المستقبل من حال إلى حال فالمفهوم منه الرد إلى الحالة الأولى والظاهر أن مرادهم تلافي ما صدر عنهم من التقصير ومعلوم أن من وقع في شدة بسبب تقصيره يتمنى الرد إلى الحالة الأولى ليسعى في إزالة جميع وجوه التقصيرات ومعلوم أن الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود إليها ليتداركوا تلك التقصيرات وذلك التدارك لا يحصل بالعود إلى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا بعمل الإيمان بل إنما يحصل التدارك لتلك التقصيرات بمجموع هذه الأمور الثلاثة فوجب إدخال هذه الثلاثة تحت التمني فإن قيل كيف يحسن منهم تمني الرد مع أنهم يعلمون أن الرد لا يحصل البتة والجواب عنه من وجوه الأول لعلهم لم يعلموا أن الرد لا يحصل والثاني أنهم وإن علموا أن ذلك لا يحصل إلا أن هذا العلم لا يمنع من حصول إرادة الرد كقوله تعالى يريدون أن يخرجوا من النار وكقولهم أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله فهذه الإرادات والتمنيات قد توجد مع العلم بأنها لا تحصل والثالث أن باب التمني وسيع ولا يبعد أن يتمنى ما لا يصح حصوله من الأمور الماضية ثم قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفي الآية مسائل المسألة الأولى معنى بل ههنا رد كلامهم والتقدير أنهم ما تمنوا العود إلى الدنيا وترك التكذيب وتحصيل الإيمان لأجل كونهم راغبين في الإيمان بل لأجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على أن الرغبة في الإيمان والطاعة لا تنفع إلا إذا كانت تلك الرغبة فيه لكونه إيمانا وطاعة وأما الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب فغير مفيد المسألة الثانية المراد من الآية أنه ظهر لهم في الآخرة ما أخفوه في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي أخفوه على وجوه الأول قال أبو روق إن المشركين في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قاله الواحدي وعلى هذا القول أهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال عقائدهم وأعمالهم وسوء عاقبتها وذلك أن كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لأن مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل الثالث قال الزجاج بل بدا للأتباع ما أخفاه الرؤساء عنهم من أمر البعث والنشور قال والدليل على صحة هذا القول أنه تعالى ذكر عقيبه وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن الرابع قال

بعضهم هذه الآية في المنافقين وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الإسلام وبدا لهم يوم القيامة وظهر بأن عرف غيرهم أنهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من صحة نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونعته وصفته في الكتب والبشارة به وما كانوا يحرفونه من التوراة مما يدل على ذلك واعلم أن اللفظ يحتمل الوجوه الكثيرة والمقصود منها أن أسرارهم ظهرت وفضيحتهم في الآخرة وانهتكت أستارهم وهو معنى قوله يوم تبلى السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والمعنى أنه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الإيمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الأولى في الكفر والتكذيب فإن قيل إن أهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا أنواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى إلى الدنيا فمع هذه الأحوال كيف يمكن أن يقال إنهم يعودون إلى الكفر بالله وإلى معصيته قلنا قال القاضي تقرير الآية ولو ردوا إلى حالة التكليف وإنما يحصل الرد إلى هذه الحالة لو لم يحصل معرفة الله بالضرورة ولم يحصل هناك مشاهدة الأهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الآية إلا أنا نقول هذا الجواب ضعيف لأن المقصود من الآية بيان غلوهم في الإصرار على الكفر وعدم الرغبة في الإيمان ولو قدرنا عدم معرفة الله في القيامة وعدم مشاهدة الأهوال لم يكن في إصرار القوم على كفرهم الأول مزيد تعجب لأن إصرارهم على الكفر يجري مجرى إصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا فعلمنا أن الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة إذا عرفت هذا فنقول قال الواحدي هذه الآية من الأدلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لأنه تعالى أخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الأزل أنهم لما شاهدوا النار والعذاب ثم سألوا الرجعة وردوا إلى الدنيا لعادوا إلى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم وإلا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وإنهم لكاذبون وفيه سؤال وهو أن يقال إنه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب إليه والجواب أنا بينا أن منهم من قال الداخل في التمني هو مجرد قوله يا ليتنا نرد فأما الباقي فهو إخبار ومنهم من قال بل الكل داخل في التمني إلا أن دخول التكذيب في التمني يصح أيضا لأن التمني يدل على الإخبار على سبيل الضمن والضرورة [illegible] ونشرب [illegible] قوله تعالى وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين اعلم أنه حصل في الآية قولان الأول أنه تعالى ذكر في الآية الأولى أنهم بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وبين في هذه الآية أن ذلك الذي كانوا يخفونه هو أمر المعاد والحشر والنشر وذلك لأنهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته ويقولون ما لنا حياة إلا هذه الحياة الدنيوية وليس بعد هذه الحياة لا حساب ولا عقاب ولا ثواب والقول الثاني أن تقدير الآية ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولأنكروا الحشر والنشر ولقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين قوله تعالى ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فيه مسألتان المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية الأولى أنهم أنكروا الحشر والنشر والبعث والقيامة بين في هذه الآية كيفية أحوالهم في القيامة فقال ولو ترى إذ وقفوا على ربهم واعلم أن جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية وقالوا ظاهر الآية يدل على أن أهل القيامة يقفون عند الله بالقرب منه وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه أخرى واعلم أن هذا خطأ وذلك لأن ظاهر الآية يدل على كونهم واقفين على الله كما يقف أحدنا على الأرض وذلك يدل على كونهم مستعلين على ذات الله وأنه باطل بالاتفاق فوجب تأويله وحمله على الوجوه المجازية وفيه وجوه الأول أن يكون المراد ولو ترى إذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة والتأويل الثاني أن المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك أي عرفته والثالث أن يكون المراد أنهم وقفوا لأجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود التعبير عن المؤاخذة بألفاظ فصيحة بليغة المسألة الثانية المقصود من هذه الآية أنه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى أنهم كانوا ينكرون القيامة والبعث في الدنيا ثم بين أنهم في الآخرة يقرون به فيكون المعنى أن حالهم في هذا الإنكار سيؤول إلى الإقرار وذلك لأنهم إذا شاهدوا القيامة والثواب والعقاب قال الله تعالى أليس هذا بالحق فإن قيل هذا الكلام يدل على أنه تعالى يقول لهم أليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله تعالى ولا يكلمهم والجواب أن يحمل قوله ولا يكلمهم على الكلام الطيب النافع وعلى هذا التقدير يزول التناقض ثم إنه تعالى بين أنه إذا قال لهم أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا وذلك أنهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم إنه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فخص لفظ الذوق لأنهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الإحساس وقوله تعالى بما كنتم تكفرون أي بسبب كفركم واعلم أنه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لأنه ذكر الدليل فيما تقدم ذكره في أول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا على ما قررناه وفسرناه بل المقصود من هذه الآية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول قوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون في الآية مسألتان المسألة الأولى اعلم أن المقصود من هذه الآية شرح حالة أخرى من أحوال منكري البعث والقيامة وهي أمران أحدهما حصول الخسران والثاني حمل الأوزار العظيمة أما النوع الأول وهو حصول الخسران فتقريره أنه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية إلى هذا العالم الجسماني وأعطاه هذه الآلات الجسمانية والأدوات الجسدانية وأعطاه العقل والفكر لأجل أن يتوسل باستعمال هذه الآلات الجسمانية والأدوات إلى تحصيل المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة التي تعظم مناصبها بعد الموت فإذا استعمل الإنسان هذه الآلات والأدوات والقوة العقلية والفكرية في تحصيل هذه اللذات الزائلة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الإنسان إلى آخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لأن رأس المال قد فني والربح الذي حصل قد فني [illegible] ولم يبق في يده لا من رأس المال ولا من الربح شيء فكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران إنما يحصل لمن كان منكرا للبعث والقيامة وكان يعتقد أن منتهى السعادات ونهايات الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية أما من كان مؤمنا بالبعث والقيامة فإنه لا يغتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة بل يسعى في إعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران فثبت بما ذكرنا أن الذين كذبوا بلقاء الله وأنكروا البعث والقيامة قد خسروا خسرانا مبينا وأنهم عند الوصول إلى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد وأما النوع الثاني فهو وجوه حسرتهم أنهم يحملون أوزارهم على ظهورهم وتقرير هذا الكلام فيه أن كمال السعادة في الإقبال على الله والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته وبعده في الانقطاع عن الدنيا وعن لذاتها ومشتهياتها وقطع العلائق بين القلب وبينها ثم كان منكر البعث والقيامة فإنه لا يسعى في إعداد الزاد لموقف القيامة ولا يسعى في قطع العلائق بين القلب وبين الدنيا فإذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات وكالمنقطع عن أحبابه وأقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الخسران العظيم بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء إلى المخالطة بأهل ذلك العالم ويحصل له الألم العظيم بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والاشتياق إلى الاستمتاع بخيرات هذا العالم فالأول هو المراد من قوله قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم فهذا تقرير المقصود من هذه الآية المسألة الثانية المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب الأليم والذين كذبوا بلقاء الله المراد منهم الذين أنكروا البعث والقيامة وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وإنما حسن هذا المجاز لأن موقف القيامة موقف لا حكم فيه لأحد إلا لله تعالى ولا قدرة لأحد على النفع والضر والرفع والخفض إلا الله ثم قال تعالى حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة فاعلم أن كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد خسر لأن خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى ههنا أن منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة والمعنى أنهم كذبوا إلى أن ظهرت الساعة بغتة فإن قيل إنما يتحسرون عند موتهم فلم كان الموت وقوعا في أحوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمي باسمها ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيامة وفي تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه الأول أن يوم القيامة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كأنه قيل ما هي إلا ساعة الحساب الثاني أن الساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيامة فسمي ساعة لأنها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها أحد إلا الله تعالى قوله بغتة والبغتة الفجأة والمعنى أن الساعة لا تجيء إلا دفعة لأنه لا يعلم أحد متى يكون مجيئها وفي أي وقت يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة أو على المصدر كأنه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا قال الزجاج معنى دعاء الحسرة تنبيه الناس على ما يحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم أمثال هذه الأمور بهذه اللفظة كقوله تعالى يا حسرة على العباد ويا حسرتنا على ما فرطنا في جنب الله ويا ويلتنا هذا أبلغ من أن يقال الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا أسفى على يوسف وتأويله يا أيها الناس تنبهوا على ما وقع بي

من الاسف وقوع النداء على غير المنادى في الحقيقة وقال سيبويه انك اذا قلت يا عجباه فكانك قلت يا عجب احضر وتعال فانه من ازمانك او اعرف هذا فتحصل المعنى ههنا
تأويلان احدهما ان النداء للحسرة والمراد منه تنبيه المخاطبين وتحذيرهم قال الزجاج ... على تحسر ... قال سيبويه ... وقوله على
ما فرطنا فيها فيه بحثان الاول قال ابو عبيدة يقال فرطت في الشيء اي ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا وقال الزجاج فرطنا اي قدمنا العجز من قولهم فرط
فلان اذا سبق وتقدم وقال الواحدي التفريط عبارة عن التقصير والبحث الثاني ان الضمير في قوله فيها الى ماذا يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه
انه لم يجر ذكر للدنيا فكيف يعود هذا الضمير اليها وجوابه ان العقل دل على ان موضع التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود الضمير اليها لهذا المعنى الثاني قال الحسن المراد يا حسرتنا
على ما فرطنا في السعادة والمعنى على ما فرطنا في اعداد الزاد للساعة وتحصيل الاهبة لها الثالث ان تعود الكناية الى معنى ما في قوله ما فرطنا فيها اي يا حسرتنا على الاعمال
والطاعات التي فرطنا فيها الرابع قال محمد بن جرير الطبري الكناية تعود الى الصفقة لانه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة ثم قال تعالى وهم
يحملون اوزارهم على ظهورهم واعلم ان المراد من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى انهم لم يحصلوا لانفسهم ما به يستحقون الثواب وقوله وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم اشارة الى انهم حصلوا لانفسهم ما استحقوا به العذاب العظيم ولا شك ان ذلك نهاية الخسران قال ابن عباس الاوزار الاثام والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل
واصله من الحمل يقال وزرت الشيء اي حملته ووزر فعيل قيل للذنوب اوزار لانها تثقل ظهر من يحملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل نفس حاملة وزر
وقال ابو عبيدة يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه اثقال ما يسند اليه
من تدبير الولاية اي يحمل وقال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي يحملون ثقل ذنوبهم واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله
شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
قالوا ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم
فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي وقال الزجاج الثقل كما يذكر في الوزن يذكر ايضا في الحال والصفة يقال ثقل علي خطاب
فلان والمعنى كرهت فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة يثقل ذلك عليهم وقال آخرون معنى قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم انه لا يزايلهم اوزارهم كما تقول شخصك
نصب عيني اي ذكرك ملازم لي ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشيء الذي يزرونه اي يحملونه وقد استقصينا في تفسير هذا اللفظ عند قوله في سورة النساء
في قوله وساء سبيلا قوله تعالى وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان المنكرين
للبعث والقيامة تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيها على خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحيوة لا يمكن ذمها
لان هذه الحيوة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الاخروية الا فيها فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الآية قولان الاول ان المراد منه حيوة الكافر قال
ابن عباس يريد حيوة اهل الشرك والنفاق والسبب في وصف حيوة هؤلاء بهذه الصفة ان حيوة المؤمن يحصل فيها اعمال صالحة فلا يكون لعبا ولهوا والقول الثاني
ان هذا عام في حيوة المؤمن والكافر والمراد اللذات الحاصلة في هذه الحيوة والطيبات المطلوبة في هذه الحيوة وانما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله
باللعب واللهو يلتذ به ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى منه الا الندامة فكذلك هذه الحيوة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة واعلم ان تسمية
هذه الحيوة باللعب واللهو فيه وجوه الاول ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضاء والزوال ومدة هذه الحيوة كذلك الثاني ان اللعب واللهو لا بد وان ينتهي
في كثير من الامر الى شرف الجهالة وكذلك اللذات الدنيوية كذلك الثالث ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور واما عند التأمل التام والكشف عن حقائق
الامور فلا يبقى اللعب واللهو اصلا وكذلك فان اللعب واللهو لا يحصل الا للصبيان والجهال المغفلين واما العقلاء فقلما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو فكذلك الالتذاذ
بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للمغفلين الجهال بحقائق الامور واما الحكماء المحققون فانهم يعلمون ان هذه الخيرات غرور وليس لها في نفس
الامر حقيقة معتبرة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة والاحوال الدنيوية ليس لها عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية
لعب ولهو وليس لها حقيقة معتبرة ولما بين تعالى ذلك قال بعده وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون ووصف الآخرة بكونها خيرا ويدل
على ان الامر كذلك حصول التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الآخرة في امور احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الآخرة شريفة وبيان ان الامر كذلك
وجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين وهو في غاية الخساسة بدليل ان الحيوانات الخسيسة يشارك الانسان فيه بل ربما كان امر
تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الفساد والتمزيق والعقرب اقوى على الايلام ومما يدل
على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها اشرف وكان يجب ان يكون الانسان الذي وقف كل عمره على الاكل والوقاع اشرف الناس واعلاهم درجة
ومعلوم بالبديهة انه ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون
بهذه الاحوال بل يخفونها ويكتمونها فان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على ذلك الا في الخلوة ... ولذلك فان هذه الافعال لا يوجب
الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك اللذة من جنس النقصانات لما كان الامر
كذلك ومما يدل عليه ان حرمة اللذات يرجع حقيقتها الى دفع الالام فلذلك فان كل من كان اشد جوعا واقوى حاجة كان التذاذه بهذه الاشياء اكمل واقوى واذا كان
الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الاضمحلال سريعة الزوال سريعة الانقضاء والانتقال فثبت بهذه
الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات واما السعادات الروحانية فانها سعادة عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في انسان
كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشقياء بالنسبة اليه وذلك
يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات الروحانية الوجه الثاني في بيان ان خيرات الآخرة افضل من خيرات الدنيا ان
نقول هب ان هذين النوعين يشتركان في الفضل والمنقبة الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة في الآخرة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات
الموعودة في الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم وكم من امير كبير اصبح في الملك وامسى
اسيرا حقيرا وهذا التفاوت ايضا يوجب المباينة بين النوعين الوجه الثالث هب انه وجد الانتفاع بهذه الخيرات في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع
بما جمعه من المال والطيبات واللذات اما الانسان الاكثر ما جمعه من السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في دار الآخرة الوجه الرابع هب انه ينتفع بها الا ان الانتفاع بخيرات
الدنيا لا يخلو البتة من شوائب المكروهات ومعارضة المحرمات ولذلك قيل من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق فقيل ... الوجه الخامس هب انه ينتفع بتلك
الاموال والطيبات في الدنيا الا ان تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى واكمل وافضل كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها
اقوى واكمل قال الشاعر اشد الغم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا فثبت بما ذكرنا ان سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة و
النقصانات الكاملة وسعادات الآخرة مبرأة عنها فوجب القطع بان الآخرة افضل واكمل وهو المراد من قوله والآخرة خير وابقى المسألة الثانية قرأ ابن عامر ولدار الآخرة
باضافة الدار الى الآخرة والباقون والدار الآخرة على جعل الآخرة نعتا للدار وحجة قراءة ابن عامر ان الصفة في الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة
من هذا الوجه ونظيره قولهم بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وحكي ان البصريين لا يجوزون هذه الاضافة قالوا لان الصفة نفس الموصوف واضافة الشيء الى نفسه
ممتنعة واعلم ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا و
للقوم فيه وجه دقيق يمكن تقريره الا انه لا يليق بهذا المكان ثم ان البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجها آخر فقالوا لم يجعل الآخرة صفة للدار لكنه جعلها صفة

للساعة كانه قال ولدار الساعة الآخرة ... [illegible]
[illegible]
... المسألة الثالثة ... [illegible]
... قوله تعالى قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ... المسألة الاولى ... [illegible]
... المسألة الثانية ... [illegible]
... المسألة الثالثة ... [illegible]
[illegible]
والترويج بل تخيل صحة نبوته وتلك الرسالة الا ان ذلك التخيل فهو في نفسه باطل الفرقة الثانية قال ابو علي يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك اي لا يصادفونك
كاذبا لانهم يعرفونك بالصدق والامانة كما يقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا واجبنته وبخلته اذا صادفته على هذه الصفة والقول الثاني انه لا فرق
بين هاتين القراءتين قال ابو علي يجوز ان يكون معنى القراءتين واحدا لان معنى التثقيل النسبة الى الكذب بان تقول له كذبت كما تقول زنيته وفسقته
وخطأته اي قلت له فعلت هذه الاشياء وسقيته ورعيته اي قلت له سقاك الله ورعاك الله وقد جاء في هذا المعنى افعلته قالوا اسقيته وارعيته اي
قلت له سقاك الله ورعاك الله قال ذو الرمة ... واسقيه حتى كاد مما ابثه تكلمني احجاره وملاعبه اي انسبه الى السقيا بان اقول سقاك الله على هذا
التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت اذا اراد ان ينسبه الى امر اكثر من افعلت المسألة الرابعة ظاهر الآية انهم لا يكذبون محمدا صلى الله عليه وسلم ولكنهم يجحدون
بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين الامرين على وجوه الاول ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة ثم ذكروا
في تصحيح هذا الوجه روايات احداها ان الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبتنا قط ولكنا ان نتبعك نتخطف من ارضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب
وثانيها روي ان الاخنس بن شريق قال لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد صادق هو ام كاذب فانه ليس هنا احد غيري وغيرك فقال ابو جهل والله ان محمدا لصادق وما كذب قط
ولكن اذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فنزلت هذه الآية ... اذا عرفت هذا فنقول معنى الآية على هذا التقدير
ان القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بالسنتهم بظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا الوجه الثاني في تأويل هذه الآية انهم لا يقولون انك كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذبا البتة
وسموك بالامين فلا يقولون فيك انك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك اما لانهم اعتقدوا ان محمدا عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل
من نفسه كونه رسولا من عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب او لانهم قالوا انه ما كذب في سائر الامور بل هو امين في كلها الا في هذا
الوجه الواحد الوجه الثالث في التأويل انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ثم ان القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال لنبيه ان القوم ما كذبوك
وانما كذبوني ونظيره ان رجلا اذا اهان عبد رجل آخر فقد يقال لهذا السيد انه ما اهانك وانما اهانني وليس المراد منه نفي الاهانة عنه بل المقصود
تعظيم الامر وتفخيم الشأن وتقريره ان اهانة ذلك العبد جارية مجرى اهانته ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الوجه الرابع في
التأويل وهو كلام خطر بالبال وهو ان يكون المراد من قوله فانهم لا يكذبونك اي لا يخصونك بهذا التكذيب بل يكذبون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا
وهو المراد من قوله ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل معجزة انه سحر وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الاطلاق وكان
التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الانبياء والرسل قوله تعالى ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا واوذوا
حتى اتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبإ المرسلين وفي الآية مسئلتان المسألة الاولى اعلم انه تعالى ازال الحزن عن قلب رسوله في الآية الاولى
بان بين ان تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله تعالى فذكر في هذه الآية طريقا آخر في ازالة الحزن عن قلبه وذلك بان بين ان سائر الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه
المعاملة وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم حتى اتاهم النصر والظفر ... في هذه الطريقة
وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم واذاهم الى ان اتاهم النصر فانت اولى بالتزام هذه الطريقة لانك مبعوث الى جميع العالمين فاصبر كما صبروا تظفر
كما ظفروا ثم قوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق لا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت
كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وبالجملة فالخلف في كلام الله تعالى محال وقوله ولقد جاءك من نبإ المرسلين ...
قال الاخفش من هاهنا صلة كما تقول اصابنا من مطر وقال غيره لا يجوز ذلك لانها لا تزاد في الموجب وانما تزاد في النفي ... والمراد
... بعض انباء الانبياء لا الكل كما قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ...
من نبإ المرسلين نبأ المسألة الثانية ... ولا مبدل لكلمات الله ... واذا امتنع تطرق التغير الى ذلك
الخبر امتنع تطرق التغير الى المخبر عنه ... قوله تعالى وان كان
كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين وفي الآية مسائل
المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى النبي صلى الله عليه وسلم في محضر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الانبياء
تفعل فانا نصدقك فابى الله ان يأتيهم بها فاعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فشق ذلك عليه فنزلت هذه الآية والمعنى وان كان كبر عليك اعراضهم عن الايمان
بك وصحة القرآن فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض ... [illegible]

نفقا انحرجت منه نافقاء اليربوع لان اليربوع يحفر الارض الى القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض من جانب آخر كانه ينقب الارض نقبا يحصل المنفذ من
جانب آخر ومنه سمي المنافق منافقا لانه يبطن غير ما يظهر كالنافقاء التي يتخذها اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة وهو الذي يسلمك الى مصعدك والمقصود من هذا الكلام
ان يقطع الرسول طمعه عن ايمانهم وان لا يتاذى بسبب اعراضهم عن الايمان واقبالهم على الكفر المسألة الثانية قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وحيث ما جمعهم
على الهدى وجب ان يقال انه ما شاء ذلك وهذا يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر ولكن يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر
على الكفر اما ان تكون صالحة للايمان او غير صالحة للايمان فان كانت غير صالحة للايمان فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير صالحة للايمان فخالق هذه القدرة يكون قد اراد الكفر
منهم لا محالة واما ان كانت هذه القدرة كما انها صلحت للكفر فهي ايضا صالحة للايمان فلما استوت نسبة القدرة الى الطرفين امتنع رجحان احد
الطرفين على الآخر الا لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله وثبت ان مجموع القدرة مع
الداعية الخاصة يوجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان فهذا البرهان
اليقيني قوى ظاهر هذه الآية ولا بيان اقوى من ان يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن ثم قالت المعتزلة المراد ولو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لجمعهم عليه
ذكر القاضي الالجاء فقال بان يعلمهم انهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الايمان ومثاله ان احدنا لو حضر بحضرة السلطان وحضر هناك
من حشمه الجمع الكثير وهذا الرجل يعلم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل السلطان فيكون سببا لكونه ملجأ
الى ترك ذلك الفعل فكذا ههنا اذا عرفت الالجاء فنقول انه تعالى انما لم يفعل ذلك الالجاء لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع وانما اراد تعالى ان ينتفعوا بما
يختارونه من قبل انفسهم من جهة الطاعة فيستحقوا الثواب وذلك لا يكون الا اختيارا والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على السوية
او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف بما لا يطاق لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال وان كان الثاني فالطرف
الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل ذلك يبطل ما ذكروه والله اعلم المسألة الثالثة قوله تعالى فلا
تكونن من الجاهلين نهي له عن هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة كما ان قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم
اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد تحسرك على تكذيبهم ولا يجوز ان تجزع من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهلين والمقصود من
تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة قوله تعالى انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم بحيث
لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص على ان يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون وكما ان الميت لا يسمع
فكذلك انك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب وبين يجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة كقول
القائل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف فيقول المجيب اخالف واما قوله والموتى يبعثهم الله ففيه قولان الاول انه مثل لقدرته على الجائهم الى الاستجابة والمراد
انه تعالى هو القادر على ان يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم اليه يرجعون للجزاء فكذلك ههنا انه تعالى هو القادر على احياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الايمان
وانت لا تقدر عليه والقول الثاني ان المعنى وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فحينئذ يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى استماعهم وقرئ يرجعون
بفتح الياء والقول الاول اقرب لانا لا شك ان الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وانواع العفونات واصلح احواله ان يدفن تحت التراب وايضا الروح الخالية
عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس فالعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد وايضا العقل بدون معرفة الله تعالى وطاعته
كالضائع الباطل فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله ومحبته روح روح الروح فالنفس الخالية عن هذه
المعرفة تكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف الله اولئك الكفار المصرين بانهم من الموتى قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل
آية ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع الرابع من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك انهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه آية قاهرة
ومعجزة باهرة ويروى ان بعض الملاحدة طعن وقال لو كان محمد قد اتى بآية ومعجزة لما صح ان يقولوا ذلك ولما قال الله تعالى ان الله قادر على ان ينزل
آية والجواب عنه ان القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة بدليل انه عليه السلام تحداهم به فعجزوا عن معارضته وذلك يدل على كونه معجزا بقي ان يقال فاذا كان الامر كذلك فكيف
قالوا لولا نزلت عليه آية من ربه فنقول الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجزا على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب والكتاب لا يكون
من جنس المعجزات كما في التوراة والزبور والانجيل ولاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة الوجه الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات الانبياء مثل فلق البحر
واظلال الجبل واحياء الموتى الوجه الثالث انهم طلبوا مزيد آيات ومعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكفار في
قوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا الوجه الرابع ان يكون المراد ما حكاه الله عن بعضهم في قوله واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فكل هذه الوجوه
مما يحتمله لفظ الآية ثم انه تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل آية يعني انه تعالى قادر على ايجاد ما طلبوه وتحصيل ما اقترحوه ولكن اكثرهم لا يعلمون وفيه
وجوه الاول ان يكون المراد انه تعالى لما انزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القرآن كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل والله تعالى
له الحكم والامر فان شاء فعل وان شاء لم يفعل فان فاعليته لا تكون الا بحسب محض المشيئة على قول اهل السنة وعلى وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها
لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شاء اجابهم اليها وان شاء لم يجبهم اليها والوجه الثاني هو انه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر فبعد
ذلك لو اجابهم الله في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا الى ما لا نهاية له وذلك يفضي الى ان لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة فوجب في اول
الامر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة والوجه الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة فلو لم يؤمنوا عند ذلك لاستحقوا
عذاب الاستئصال فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا المعنى قال ولكن اكثرهم لا
يعلمون والوجه الرابع انه تعالى علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لاجل العناد والتعصب وعلم انه تعالى لو اعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون ولا يعرفون
فلهذا السبب ما اعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى انه لا فائدة في ذلك ومراده من قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون انهم لا يعلمون انهم ما طلبوه الا على سبيل التعنت والتعصب ولذلك لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا
عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة وحينئذ كان الله يعطيهم ذلك المطلوب على اكمل الوجوه قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون في الآية مسائل المسألة الاولى في تقرير وجه النظم فنقول انه تعالى بين في الآية الاولى انه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها
ولاظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما اظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فبين ان الامر كذلك
وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول فضل الله وعنايته وآثار رحمته واحسانه اليهم وذلك كالامر المحسوس
فاذا كانت آثار عنايته واصلة الى جميع المخلوقات فلو كان اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولاظهرها ولامتنع ان يبخل بها مع انه ما بخل
على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية
وبين ما قبلها الوجه الثاني في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون بين بعده بقوله وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم انهم يحشرون والمقصود بيان ان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو ايضا حاصل في حق البهائم المسألة الثانية الحيوان اما ان يكون
بحيث يدب او يكون بحيث يطير فجميع ما خلق الله من الحيوانات فانه لا يخلو من هذين الصنفين لانه اما ان يدب واما ان يطير وفي الآية سؤالات السؤال الاول ان من الحيوان
ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب انه لا يبعد ان يوصف بانها دابة من حيث انها تدب في الماء او هي كالطير لانها تسبح في الماء

كالطير يسبح في الهواء الا ان وصفها بالدبيب اقرب في اللغة من وصفها بالطيران السؤال الثاني ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض والجواب من وجهين
الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالاظهر لان ما في السموات وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من هذا الكلام ان عناية الله
لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا
منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض السؤال الثالث ما الفائدة في قوله ولا طائر يطير بجناحيه مع ان كل طائر انما يطير بجناحيه والجواب عنه من وجوه الاول ان
هذه الصفة انما ذكرت للتأكيد كقولهم نعجة انثى وكما يقال كلمته بفي ومشيت اليه برجلي الثاني انه قد يقال للرجل العبد طر في حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير
فقد يحصل الطيران لا بالجناح الثالث انه تعالى قال في صفة الملائكة جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء فذكر ههنا قوله ولا طائر
يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة فانا بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه السؤال الرابع كيف
قال الا امم مع افراد الدابة والطائر والجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق مغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طيور لا جرم
حمل قوله الا امم على المعنى السؤال الخامس قوله الا امم امثالكم قال الفراء يقال ان كل صنف من البهائم امة وجاء في الحديث لولا ان الكلاب امة تسبح لامرت بقتلها فجعل الكلاب امة
اذا ثبت هذا فنقول الآية دلت على ان هذه الدواب والطيور امثالنا وليس فيها ما يدل على ان هذه المماثلة في اي المعاني حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول المماثلة
من كل الوجوه والا لكان يجب كونها امثالا لنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر انه لا دلالة في الآية على ان تلك المماثلة حصلت في اي الاحوال والامور فبينوا
ذلك والجواب اختلف الناس في تعيين الامر الذي حكم الله فيه بالمماثلة بين البشر وبين الطيور والدواب وذكروا فيه اقوالا القول الاول نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال يريد يعرفونني
ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني والى هذا القول ذهبت طائفة من المفسرين وقالوا ان هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله تعالى وان
من شيء الا يسبح بحمده وبقوله في صفة الحيوانات كل قد علم صلاته وتسبيحه وبما انه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في هذه
الآية وعن ابي ذر انه قال انبهمت عقول البهائم عن كل شيء الا عن اربعة اشياء معرفة الاله وطلب الرزق ومعرفة الذكر والانثى وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه وعن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج الى الله يقول يا رب ان هذا قتلني عبثا لم ينتفع بي ولم يدعني فآكل من حشارة الارض والقول الثاني ان المراد
الا امم امثالكم في كونها امما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ويأنس بعضها ببعض ويتوالد بعضها من بعض كالانس الا ان للسائل ان يقول
حمل الآية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لان كون الحيوانات بهذه الصفة معلوم لكل احد فلا فائدة في الاخبار عنه والقول الثالث المراد انها امثالنا في ان
دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في انه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة القول الرابع المراد انه تعالى كما احصى في الكتاب كل ما يتعلق
باحوال البشر من العمر والرزق والاجل والسعادة والشقاوة فكذلك احصى في الكتاب جميع هذه الاحوال في حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
وليس لو حمل هذا الكلام على قوله الا امم امثالكم فائدة الا ما ذكرناه القول الخامس ما اخترناه في نظم الآية وهو ان الكفار طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم اظهار الآيات
والمعجزات القاهرة الظاهرة فبين تعالى ان عنايته حاصلة لجميع الحيوانات كما انها حاصلة للانسان وقد بلغت رحمته وفضله الى حيث لا يبخل بها على البهائم فكيف يليق ان يبخل
بها على الانسان وحينئذ امتنع اظهاره ان المعجزات القاهرة علمنا انه لا مصلحة للانسان في اظهارها وان اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب
عود الضرر العظيم اليهم القول السادس ما رواه ابو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة انه لما قرأ هذه الآية قال ما في الارض آدمي الا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم
اقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو القي اليه الطعام الطيب
تركه واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه وكذلك تجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان اخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلسا
الا رواه عنه ثم قال فاعلم يا اخي انك انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الاحتراز عنها فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع المسألة الثالثة ذهب القائلون بالتناسخ الى ان
الارواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله موصوفة بالمعارف الحقة وبالاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل
الى عالم الملائكة وان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات وكلما كانت تلك الارواح اكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت الى بدن حيوان اخس
واكثر تعبا وشقاء واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فقالوا صريح هذه الآية يدل على انه لا دابة ولا طائر الا وهي امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضي المساواة في جميع الصفات
الذاتية اما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه وقالوا قد ثبت بهذا ان ارواح جميع الحيوانات
عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة وان الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت بهذه الآية ان الدواب والطيور
امم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير وذكروا ما يدل على ان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسله الله اليها ثم اكدوا ذلك بقصة الهدهد وقصة النمل وسائر
القصص المذكورة في القرآن واعلم ان القول بالتناسخ قد ابطلناه بالدلائل الجيدة في علم الاصول واما هذه الآية فقد ذكرنا انه يكفي في صدق حصول المماثلة
في بعض الامور المذكورة فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ ثم قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي المراد بالكتاب قولان الاول المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش
وعالم السموات المشتمل على جميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال عليه الصلاة والسلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة والقول الثاني ان المراد منه القرآن
وهذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود السابق والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن فوجب ان يكون المراد من الكتاب في هذه الآية
هو القرآن اذا ثبت هذا فلقائل ان يقول كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب ولا تفاصيل كثير من
المباحث والعلوم وليس فيه ايضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الاصول والفروع والجواب ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب ان يكون مخصوصا ببيان
الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه من وجهين الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا الا فيما يجب ان يبين لان احدا لا ينسب الى التفريط والتقصير
في ان لا يفعل ما لا حاجة اليه وانما يذكر هذا اللفظ فيما اذا قصر فيما يحتاج اليه الثاني ان جميع آيات القرآن او الكثير منها دالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام على
ان المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة احكام الله واذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق ههنا محمولا على هذا المقيد اما قوله ان هذا الكتاب
غير مشتمل على جميع علم الاصول والفروع فنقول اما علم الاصول فانه بتمامه حاصل فيه لان الدلائل الاصلية مذكورة فيه على ابلغ الوجوه واما روايات المذاهب وتفاصيل
الاقاويل فلا حاجة اليها واما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء ههنا قولان الاول انهم قالوا ان القرآن دل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل
عليه احد هذه الاصول الثلاثة كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن وذكر الواحدي لهذا المعنى امثلة ثلاثة المثال الاول روي ان ابن مسعود كان يقول ما لي لا العن
من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وروي ان امرأة قرأت جميع القرآن ثم اتته فقالت يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين
الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة والمستوشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان مما آتانا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة واقول يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله بطريق اوضح منه وذلك لانه تعالى قال في سورة النساء ان يدعون من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا
لعنه الله فحكم عليه باللعن ثم عدد بعده قبائح افعاله وذكر من جملتها قوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وظاهر الآية يقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن المثال الثاني
ذكر ان الشافعي رضي الله عنه كان جالسا في المسجد الحرام فقال لا تسألوني عن شيء الا اجبتكم فيه من كتاب الله فقال رجل ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال
لا شيء عليه فقال اين هذا في كتاب الله فقال قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر اسنادا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي ثم ذكر اسنادا الى عمر انه قال للمحرم قتل الزنبور قال الواحدي فاجابه من كتاب الله مستنبطا بثلاث درجات واقول ههنا طريق آخر اقرب منه وهو ان الاصل
في الاموال العصمة قال الله تعالى لها ما كسبت وقال ولا يسألكم اموالكم وقال لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى

غرا كل اموال اليتامى الا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب ان يبقى على اصل الحرمة وهذه العمومات تقتضي انه لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء وذلك لان التمسك
بهذه العمومات يوجب الحكم برمته وحده وهذا الطريق الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم على اربع درجات اولها التمسك بعموم قوله وما اتاكم الرسول فخذوه ونص
الامور الداخلة تحت هذا امر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعة الخلفاء الراشدين وثانيها التمسك بعموم قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وثالثها بيان ان عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين ورابعها الرواية عن عمر رضي الله عنه انه اوجب في هذه المسألة شيئا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اقرب
المثال الثالث قال الواحدي روي في حديث العسيف الزاني ان اباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب الله فقال والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله
ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على المرأة اذا اعترفت قال الواحدي وليس الجلد والتغريب مذكورا في نص الكتاب وهذا يدل على ان كل ما حكم النبي صلى الله
عليه وسلم فهو عين كتاب الله وهذا المثال احق مما تقدم قال الشيخ ان المعلوم ان الايهم خلاف ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم كان داخلا تحت هذه الاية فثبت
بهذه الامثلة ان القرآن لما دل على ان الاجماع حجة وان خبر الواحد حجة فكل حكم ثبت من هذه الطرق الثلاثة كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن فعند هذا يصح قوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء هذا تقرير هذا الكلام وهذا الذي ذهب اليه جمهور الفقهاء ولقائل ان يقول حاصل هذا الوجه راجع الى ان القرآن لما دل على ان خبر الواحد
والقياس حجة فكل حكم ثبت باحد هذين الاصلين كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن الا انا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء على هذا الوجه لا يجوز
لان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ذكر في معرض التعظيم لهذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه الاية على هذا المعنى لم يحصل منه
ما يوجب التعظيم وذلك لانا لو فرضنا ان الله قال اعملوا بالاجماع وخبر الواحد والقياس كان المعنى الذي ذكرتم حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذي
يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لم يمكن جعله موجبا لمدح القرآن والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه لان هذا انما يوجب المدح العظيم
والثناء التام لو لم يكن تحصيله بطريق اخر اشد اختصارا منه فاما لما بينا ان هذا المعنى يمكن تحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا انه لا يمكن

... هذه الجوابات التي طلبوها منه والقول الثالث ان المراد من قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله ...

... ادعى كونه موصوفا بعلم الغيب وجميع ما حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ...

... الملكية فصار حاصل الكلام كانه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكني ادعي الرسالة ...

... المسئلة الثانية قال الجبائي الاية دالة على ان الملائكة افضل من الانبياء لانه ...

... ان الملائكة لم يدل على كونهم افضل المسئلة الثالثة قوله ان اتبع الا ما يوحى الي ظاهره يدل على ...

... على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد ...

كما لصدف في رحل البعير ... كالصدف في الجبل ...

فعلى هذا ... من الالتفات الى زينة الحيوة الدنيا ثم ذكر ... في تلك الاية انه يريد زينة الحيوة الدنيا ...

[illegible]

واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم ومعنى لقضى اصل الامر على سبيل التمام ومعنى قضاء الاجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت ولما علم انه تعالى لما ذكر انه ينيمهم اولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الاحياء بعد الاماتة لاجرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة فقال ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم وفي جميع احوالكم واعمالكم قوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله وكمال الحكمة وتقريره ما بينا في ان خلق انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الفوقية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب ان يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلى وانفذ ومنه قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية والفوقية المفيدة بصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة اذ المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه الاول انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد ولما كان فانه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة ومن الوجود الى العدم اخرى فلا وجود الا بايجاده ولا عدم الا باعدامه في الممكنات الثالث انه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور والنهار بالليل والليل بالنهار وتمام تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع

[illegible]

بواسطة هذه الافعال الصادرة عنه من الجوارح فكان صدور تلك الافعال من تلك الجوارح المخصوصة جاريا مجرى الشهادة بحصول تلك الآثار المخصوصة في جوهر النفس فاما الحساب فالمقصود منه ما بقي من الخلق الحميد والذميم وذلك انا بينا ان لكل ذرة من اعمال الخير والشر اثرا في جوهر النفس اما من الهيئات الزكية الطاهرة واما من الهيئات المذمومة الخبيثة ولا شك ان تلك الاعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها معارضا بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر مخصوص من الخلق الذميم فاذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد والذميم وذلك الظهور انما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه ينقطع تعلق النفس عن البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذه اقوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية والله العالم بحقائق الامور قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن انجانا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم انتم تشركون اعلم ان هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الالهية وكمال الرحمة والفضل والاحسان وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي قل من ينجيكم بالتشديد في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فان شئت نقلت بالهمزة وان شئت نقلت بتضعيف العين مثل افرحته وفرحته واغرمته وغرمته وفي القرآن فانجاه الله من النار وفي آية اخرى ونجينا الذين آمنوا والاجود ان التنزيل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين ... قرأ عاصم في رواية ابي بكر خفية بكسر الخاء والباقون بالضم وهما لغتان وعلى هذا الاختلاف في سورة الاعراف وعن الاخفش في خفية وخفية انهما لغتان وايضا الخفية من الاخفاء والخيفة من الرهبة وايضا لئن انجيتنا من هذه قرأ عاصم وحمزة والكسائي لئن انجانا على المغايبة والباقون لئن انجيتنا على الخطاب اما الاولون وهم الذين قرؤا على المغايبة فقد اختلفوا فقرأ عاصم بالتفخيم والباقون بالامالة وحجة من قرأ على المغايبة ان ما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة اما ما قبله فقوله تدعونه واما ما بعده فقوله قل الله ينجيكم وايضا فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الاضمار والتقدير يقولون لئن انجيتنا والاضمار خلاف الاصل وحجة من قرأ على المخاطبة قوله في آية اخرى لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين المسألة الثانية ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما واهوالهما يقال لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب اي اشتدت ظلمته حتى عاد كالليل وحقيقة الكلام فيه انه يشتد الامر عليه ويشتبه عليه كيفية الخروج ويظلم عليه طريق الخلاص ومنهم من حمله على حقيقته فقال اما ظلمات البحر فهي ان تجتمع ظلمة الليل وظلمة السحاب ويضاف اليها الرياح الصعبة والامواج الهائلة فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف واما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف من هجوم الاعداء وعدم الاهتداء الى الطريق الصواب والمقصود ان عند اجتماع هذه الاسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان الا الى الله تعالى لان هذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطنا لان الانسان في هذه الحالة يعظم الاخلاص فيحضر الله وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله وهذا هو المراد من قوله تضرعا وخفية فبين تعالى انه اذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الاصلية في هذه الحالة ان لا ملجأ الا الى الله ولا تعويل الا على فضل الله وجب ان يبقى هذا الاخلاص في كل الاحوال والاوقات لكنه ليس كذلك فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة يحيل تلك السلامة الى الاسباب الجسمانية ويقدم على الشرك ومن المفسرين من يقول المقصود من هذه الآية الطعن في الهية الاصنام الا انا نقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من ان يكون تعلقا بالوثن فان اهل التحقيق يسمون ذلك بالشرك الخفي ولفظ الآية يدل على ان عند حصول

خيفة

هذه الشدائد يأتي الانسان بامور الاول احدها الدعاء وثانيها التضرع وثالثها الاخلاص بالقلب وهو المراد من قوله وخفية ورابعها التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى انه ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم ان ذلك الانسان يقدم على الشرك ونظير هذه الآية قوله تعالى ضل من تدعون الا اياه وقوله تعالى وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين وبالجملة فعادة اكثر الخلق ذلك اذا شاهدوا الاهوال اخلصوا واذا انتقلوا الى الامن والرفاهية اشركوا قوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهو ممزوج بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة فاما ارسال العذاب عليهم تارة من فوقهم وتارة من تحت ارجلهم ففيه قولان الاول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق كما في قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما حصب قوم لوط وكما رمي اصحاب الفيل واما العذاب الذي يظهر من تحت ارجلهم فمثل الرجفة ومثل الخسف كما خسف بقارون وقيل هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الآية تتناول جميع انواع العذاب التي يمكن نزولها من فوق وظهورها من تحت القول الثاني ان يحمل هذا اللفظ على مجازه قال ابن عباس في رواية عكرمة عذابا من فوقكم اي من الامراء ومن تحت ارجلكم اي من العبيد والسفلة اما قوله او يلبسكم شيعا ويذيق فاعلم ان الشيع جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على امر فهم شيعة والجمع شيع واشياع قال الله تعالى كما فعل باشياعهم من قبل واصله من التشيع ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا قال الزجاج قوله يلبسكم اي يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق فيجعلكم فرقا ولا تكونون فرقة واحدة فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا وهو معنى قوله ويذيق بعضكم بأس بعض عن ابن عباس قال لما نزل جبريل بهذه الآية شق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما بقاء امتي ان عوملوا بذلك فقال له جبريل انما انا عبد مثلك فادع ربك لامتك فسأل ربه ان لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل ان الله قد امنهم من خصلتين ان لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ولا من تحت ارجلهم كما خسف بقارون ولم يجرهم من ان يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض وعن النبي صلى الله عليه وسلم ان امتي ستفترق على اثنين وسبعين فرقة الناجية فرقة واحدة وفي رواية اخرى كلهم في الجنة الا الزنادقة المسألة الثانية ظاهر قوله او يلبسكم شيعا هو انه تعالى يحملهم على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر ان الحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي انه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم بأس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر اجاب الخصم عنه بان الآية تدل على انه تعالى قادر عليه وعندنا انه تعالى قادر على القبيح انما النزاع في انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا والجواب ان وجه التمسك بالآية شيء آخر فانه قال هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب ان لا يكون غيره قادرا على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر ان لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب ان يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب المسألة الثالثة قالت المقلدة والحشوية هذه الآية من اول الدلائل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لان فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الاديان وتفرق الخلق الى المذاهب والاديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية والمفضي الى المذموم مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل المسألة الرابعة قال تعالى في آخر الآية انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون قال القاضي هذا يدل على انه تعالى اراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البينات ان يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات وجوابنا ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى ما صرف هذه الآيات الا لمن فقه وفهم فاما من اعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم قوله تعالى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون الضمير في قوله وكذب به الى ماذا يرجع فيه اقوال الاول انه راجع الى العذاب المذكور في الآية السابقة وهو الحق اي لا بد وان ينزل بهم الثاني الضمير في به للقرآن وهو الحق في كونه كتابا منزلا من عند الله الثالث يعود الى تصريف هذه الآيات وهو الحق لانهم كذبوا كون هذه الامور آيات دالات ثم قال قل لست عليكم بوكيل اي لست عليكم بحافظ حتى اجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل انما انا منذر والله هو المجازي لكم باعمالكم قال ابن عباس والمفسرون نسختها آية القتال وهو بعيد ثم قال لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون المستقر يجوز ان يكون موضع الاستقرار ويجوز ان يكون نفس الاستقرار لان ما زاد على الثلاثة كان المصدر منه على وزن اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج ويجوز ان يكون المراد استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين اعلم انه تعالى قال في الآية الاولى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين بذلك ان الذين يكذبون بهذا الدين فانه لا يجب على الرسول ان يلازمهم وان يكون حفيظا عليهم ثم بين في هذه الآية ان اولئك المكذبين ان ضموا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقاربتهم وترك مجالستهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى قوله واذا رأيت قيل انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد غيره وقيل الخطاب لغيره اي اذا رأيت ايها السامع الذين يخوضون في آياتنا ونقل الواحدي ان المشركين كانوا اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن فشتموا واستهزؤا فامرهم الله ان لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه اللعب والعبث قال تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخائضين واذا سئل الرجل عن قوم فقال تركتهم يخوضون افاد ذلك انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله وصفاته قال لان ذلك خوض في آيات الله والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية والجواب عنه انا نقلنا عن المفسرين ان المراد من الخوض الشروع في آيات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا ايضا ان لفظ الخوض ما وضع في اصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال المسألة الثانية قرأ ابن عامر ينسينك بالتشديد نسى وانسى بمعنى واحد ويجريان مجرى واحد كما بيناه ذكر في موضع وفي التنزيل فمهل الكافرين امهلهم والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره ومعنى الآية ان نسيت فقعدت معهم فلا تقعد بعد الذكرى وقع اذا ذكرت والذكرى اسم للتذكير قال الليث والذكرى بمعنى الذكر مع القوم الظالمين يعني مع المشركين المسألة الثالثة في قوله واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم فهذا الاعراض يحتمل ان يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره فلما قال بعده فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على ان المراد ان يعرض عنهم بالقيام من عندهم وهنا سؤالات الاول هل يجوز اظهار الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم والجواب ان الذين تمسكوا بظاهر الالفاظ يزعمون وجوب حمله على ظاهره حتى لا يجوزون ذلك واما الذين يقولون ان المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك وقالوا لان المطلوب اظهار الانكار وكل طريق افاد هذا المعنى فانه يجوز المصير اليه السؤال الثاني لو خاف الرسول من القيام عنهم هل يجب عليه القيام مع ذلك والجواب كلما اوجب على الرسول فعلا وجب عليه ذلك سواء ظهر اثر الخوف او لم يظهر فاما ان جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها الينا اما غير الرسول فان عند خوف الخوف قد يسقط عنه الفرض ان اقدم على الترك لا يفضي الى الحفظ من مزيد المسألة الرابعة قوله واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى يفيد ان التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي اذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف فعدم القدرة على الشيء اولى بان يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لانها لو لم تحصل الا مع الفعل لكانت حاصلة قبل الفعل فوجب ان يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب ان لا يتوجه اليه الامر بالايمان واعلم ان هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب قوله تعالى وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون قال ابن عباس قال المسلمون لئن كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت فيها الرخصة للمؤمنين بان يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم قال ومعنى الآية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من آثامهم من شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى يجوز ان يكون في موضع رفع وان يكون في موضع نصب اما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الاول ولكن عليكم ذكرى اي ان تذكروهم وجائز ان يكون ولكن الذي تأمرونهم به ذكرى فعلى الوجه الاول الذكرى بمعنى التذكير وعلى الوجه الثاني الذكرى يكون بمعنى الذكر واما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل تلك الذكرى تمنعهم من الخوض في ذلك الفعل قوله تعالى وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به ان تبسل

م بالسيف

نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اولئك الذين ابسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون اعلم ان هؤلاء هم المذكورون بقوله واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ومعنى ذرهم اي اعرض عنهم وليس المراد ان يترك انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم لا ترك انذارهم وتخويفهم واعلم انه تعالى امر الرسول بان يترك من كان موصوفا بصفتين الصفة الاولى ان يكون من صفتهم انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الاول ان المراد انهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به الثاني اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام وغيرها دينا لهم الثالث ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في امور الدين البتة ويكتفون فيها بمجرد التقليد فعبر الله عنهم بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين واهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله اقول ومن الناس من قال المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب فاما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الاموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا هو الاشارة الى من يتوسل بدينه الى دنياه واذا تاملت في حال اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة الصفة الثانية قوله وغرتهم الحياة الدنيا وهذا يؤكد الوجه الذي ذكرناه لانه تعالى يقول انما اتخذوا دينهم لعبا ولهوا لاجل انهم غرتهم الحيوة الدنيا فلاجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها الى حطام الدنيا اذا عرفت هذا فقوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه اعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزنا وقوله وذكر به واختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا يرجع فقيل وذكر بالقرآن وقيل انه تعالى قال وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا والمراد بالدين الذي يجب عليهم ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته فقوله وذكر به اي بذلك الدين لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكور والدين اقرب المذكور فوجب عود الضمير اليه اما قوله ان تبسل نفس بما كسبت فقال صاحب الكشاف اصل الابسال المنع ومنه هذا عليك بسل اي حرام محظور والباسل الشجاع لامتناعه من خصمه ولانه شديد البسور يقال بسر الرجل اذا اشتد عبوسه فاذا زاد قالوا بسل والعابس منقبض الوجه اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس ان تبسل نفس بما كسبت اي ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وقال الحسن ومجاهد تسلم للهلكة اي تمنع عن مرادها وتخذل وقال قتادة تحبس في جهنم وعن ابن عباس تبسل تفضح وتبسل افضحي ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن ومقتضى الدين مخافة احتباسهم في جهنم بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون ثم قال تعالى ليس لها اي للنفس من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اي وان تفد كل فداء والعدل الفدية لانها تعادل المفدى وقوله لا يؤخذ منها قال صاحب الكشاف فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل لان العدل هاهنا مصدر فلا يسند اليه الاخذ واما في قوله لا يؤخذ منها عدل فبمعنى المفدى به فصح اسناده اليه فنقول لا يؤخذ منها شيء وقال ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا ثبت هذا فحمل الاخذ هنا على القبول وهو السؤال والمقصود من هذه الآية بيان ان وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع فيها ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا باسرها فدية من عذاب ساعة لم ينفع واذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا وثبت انها لا تفيد في الآخرة البتة ظهر انه ليس هناك الا الابسال الذي هو الارتهان والانغلاق والاستسلام فليس لها البتة دافع من عذاب الله واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد اذا اقدم على معاصي الله ثم انه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال لهم شراب من حميم وعذاب اليم وذلك هو نهاية في صفة الايلام قوله تعالى قل اندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل ان هدى الله هو الهدى وامرنا لنسلم لرب العالمين وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون اعلم ان المقصود من هذه الآية الرد على عبدة الاصنام وهي مؤكدة لقوله قبل ذلك قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقال تعالى قل اندعو من دون الله اي انعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا ضرنا ونرد على اعقابنا راجعين الى الشرك بعد ان انقذنا الله منه وهدانا للاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع الى خلف ورجع على عقبيه ورجع القهقرى والسبب فيه ان الاصل في الانسان هو الجهل ثم اذا ترقى وتكامل حصل له العلم قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكأنه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه واما قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران فاعلم انه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله تعالى استهوته الشياطين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة استهويه بالف ممالة على التذكير والباقون بالتاء لان الجمع يصلح ان يذكر على معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة المسئلة الثانية اختلفوا في اشتقاق استهوته على قولين الاول انه مشتق من الهوي في الارض وهو النزول من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله تعالى حال هذا الضال به وهو كقوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة والقول الثاني انه مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل في الدلالة على الدهشة والضعف الصفة الثانية قوله حيران قال الاصمعي يقال حار يحار حيرة وحيرا وزاد الفراء حيرانا وحيرورة ومعنى الحيرة هو التردد في الامر بحيث لا يهتدي الى المخرج ومنه يقال الماء يتحير في الغيم اي يتردد وتحيرت الروضة بالماء اذا امتلأت وتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثال في غاية الحسن وذلك ان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقة يهوي اليها مع الاستدارة على نفسه لان الحجر حال نزوله من الاعلى الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك يوجب كمال التردد والتحير فيضعف عند نزوله ولا يعرف انه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل فاذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال عرفت انك لا تجد مثالا للمتحير المتردد الخائف احسن ولا اكمل من هذا المثال الصفة الثالثة قوله له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قال ابن عباس نزلت هذه الآية في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابوه يدعوه الى الايمان ويأمره ان يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل ان المراد ان لذلك الكافر الضال اصحابا يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى يعني هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تفرده بالكمال والشرف ثم قال تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان قوله ان هدى الله هو الهدى دخل فيه جميع اقسام المأمورات والاحترازات عن كل المنهيات وتقدير الكلام ان كل ما تعلق امر الله به فاما ان يكون من باب الافعال واما ان يكون من باب التروك اما القسم الاول فاما ان يكون من باب اعمال القلوب او من باب افعال الجوارح ورئيس اعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ورئيس افعال الجوارح الصلوة واما الذي يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي فالله تعالى لما بين اولا ان الهدى النافع هو هدى الله اردفه بذكر الكلام الكلي بذكر اقسامه على الترتيب فبدأ بالاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية والصلوة التي هي رئيس الطاعات الجسمانية والتقوى التي هي رئيس باب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر يوم الحشر والبعث والقيامة فان قيل كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلوة واتقوه على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين وان نقيم الصلوة الثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلوة فان قيل هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى هذا اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتأويل قلنا وذلك لان الكافر ما دام يبقى على كفره كان كالغائب الاجنبي فلا جرم خوطب بخطاب الغائبين فقيل له وامرنا لنسلم لرب العالمين واذا اسلم وآمن ودخل في الايمان صار

كالقريب الحاضر فلا جرم خاطب بخطاب الحاضرين وقال وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون فالمقصود ذكر هذين النوعين من الخطاب للتنبيه على الفرق بين حالتي الكفر والايمان وتقريره ان الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير اعلم انه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة فساد طريقة عبادة الاصنام ذكر هاهنا ما يدل على انه لا معبود الا الله وهو هذه الآية وذكر هاهنا انواعا كثيرة من الدلائل النوع الاول قوله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالقا للسموات والارض فقد شرحناه في قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض واما انه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير قوله في سورة آل عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وفيه قولان الاول وهو قول اهل السنة انه تعالى مالك جميع المحدثات وكل الكائنات وتصرف المالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق وحقا على الاطلاق والثاني وهو قول المعتزلة انه يعني كونه حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم قال القاضي ويدخل في هذه الآية انه خلق المكلف ولا حاجة يمكنه الانتفاع بخلق السموات والارض وحكماء الاسلام فصلوا ذلك بطريقة اخرى وهي انه تعالى اودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه النوع الثاني قوله ويوم يقول كن فيكون وفي تأويل الآية قولان الاول التقدير وهو خلق السموات والارض وخلق يوم يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيامة والمعنى انه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الافلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم الذي يبعث ويرد الارواح الى الاجساد على سبيل كن فيكون الثاني في التأويل ان يكون قوله الحق مبتدأ ويوم يقول كن فيكون ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون كقولك يوم الجمعة القتال ومعناه القتال واقع يوم الجمعة والمراد من كونه حقا في ذلك اليوم انه تعالى لا يقضي الا بالحق والصدق وان اقضيته منزهة عن الجور والعبث والنوع الثالث قوله وله الملك يوم ينفخ في الصور قوله وله الملك يفيد الحصر والمعنى انه لا ملك في يوم ينفخ في الصور الا الحق سبحانه وتعالى والمراد بالملك الثاني تقرير الحكم الحق المبرأ عن العبث والباطل والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض فان قيل قوله الحق في كل وقت وقدرته كاملة في كل وقت فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم هو اليوم الذي لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر فكان الامر كما قال تعالى والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص النوع الرابع قوله تعالى عالم الغيب والشهادة تقديره وهو عالم الغيب والشهادة واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب انه تعالى ما ذكر احوال البعث والقيامة الا وقرر فيها اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لان بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح منه ذلك ايضا لانه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي والمؤمن بالكافر والصديق بالزنديق فلا يحصل المقصود الاصلي من البعث والقيامة اما اذا ثبت بالدليل حصول هذين الصفتين كمل الغرض والمقصود فقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما ان يكون قوله حقا وان يكون حكمه صدقا وان يكون قضاياه منزهة عن الجور والعبث والباطل ثم قال وهو الحكيم الخبير والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بحقائقها من غير اشتباه والتباس وهاهنا مسئلتان المسئلة الاولى قد ذكرنا في هذا الكتاب انه ليس المراد من قوله كن فيكون خطاب وامر لان ذلك الامر ان كان للمعدوم فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير الموجود موجودا وهو ايضا محال بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيته في تكوين الكائنات وايجاد الموجودات المسئلة الثانية قوله يوم ينفخ في الصور لا شبهة ان المراد منه يوم الحشر ولا شبهة عند اهل الاسلام ان الله خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله تعالى هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في ان المراد بالصور في هذه الآية ذلك القرن او غيره على قولين الاول ان المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته مذكورة في سائر السور والقول الثاني الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى وقال ابو عبيدة الصور جمع صورة مثل سورة البناء وسور قال الواحدي اخبرني ابو الفضل العروضي عن الازهري عن المنذري عن الهيثم انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع ثومة ورووا ذلك عن ابي عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطأ فاحش لان الله تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم وقال ونفخ في الصور فمن قرأ ونفخ في الصور او فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل كتاب الله وكان ابو عبيدة صاحب اخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الفراء كل جمع على لفظ الواحد الذكر سبق جمعه واحده فواحده بزيادة هاء فيه وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل اسم من هذه الاسماء اسم لجميع جنسه فاذا افردت واحدته زيدت فيها هاء لان جمع هذا الباب سبق واحده ولو ان الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف وزلفة وزلف واما الصور القرن فهو واحد لا يجوز ان يقال واحدته صورة وانما يجمع صورة الانسان صور لان واحدته سبقت جمعه قال الازهري وقد احسن ابو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب اليه وقول مما يقوي هذا الوجه انه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصور لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله الى نفسه كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال فنفخنا فيها من روحنا وقال ثم انشأناه خلقا آخر واما نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن فانه تعالى يضيفه الى غيره كما قال فاذا نقر في الناقور وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وهذا تمام القول في هذا البحث قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه آزر أتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى كثيرا ما يحتج على مشركي العرب باحوال ابراهيم عليه السلام وذلك لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره فلا جرم ذكر حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين واعلم ان هذا المنصب العظيم وهو اعتراف اكثر اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق لاحد كما اتفق للخليل عليه السلام والسبب فيه انه حصل بينه وبين الرب معاهدة كما قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فابراهيم وفى بعهد العبودية والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل اخرى اما الاجمال ففي آيتين احدهما قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وهذا شهادة من الله له بانه تمم عهد العبودية وثانيها قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين واما التفصيل فهو انه عليه السلام ناظر في اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة فالمقام الاول في هذا الباب مناظرته مع ابيه حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا والمقام الثاني مناظرته مع قومه وهو قوله فلما جن عليه الليل والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه فقال ربي الذي يحيي ويميت والمقام الرابع مناظرته مع الكفار بالفعل وهو قوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم ثم ان القوم قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فظهر ثم انه عليه السلام كان من الفتيان لانه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال واجعل لي لسان صدق في الآخرين فوجب في كرم الله ان يجيب دعاءه ويحقق مطلوبه في هذا السؤال فلا جرم اجاب دعاءه وقبل نداءه وجعله مقبول الخلق لكل الطوائف الى قيام القيامة ولما كانت العرب معترفين بفضله لا جرم جعل الله مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب المسئلة الثانية اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والحكمة بل الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر واما الاشتغال بعبادة غير الله فالذاهبون اليه كثيرون فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان منهم من يقول انه تعالى خلق هذه الكواكب وفوض تدبير هذا العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب ثم ان هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء وهي المدبرة لاحوال هذا

فمن قرأ ونفخ في الصور صح

قصة ابراهيم عليه السلام مع ابيه

في تأويل المشتغلين بعبادة الكواكب والاصنام

العالم السفلي وهؤلاء هم الدهرية الخالصة ومنهم من يعبد غير الله كالنصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم أيضا عبدة الأصنام واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأصنام لأن أقدم الأنبياء الذين وصل إلينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام وهو إنما جاء بالرد على عبدة الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك يدل على أن دين عبدة الأصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقي ذلك الدين إلى هذا الزمان فإن أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذي هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان في بداهة العقل لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والأرض علم ضروري والعلم الضروري يمتنع إطباق الخلق الكثير على إنكاره فظهر أنه ليس دين عبدة الأصنام كونها خالقة للسماء والأرض بل لا بد وأن يكون لهم فيه تأويل والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد تقدم هذا البحث في أول سورة البقرة ولا بأس بأن نعيده ههنا تكثيرا للفائدة فالتأويل الأول وهو الأقوى أن القوم رأوا أن تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فإن بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الأربعة وبسبب حدوث الفصول الأربعة تحدث الأحوال المختلفة في هذا العالم ثم إن الناس رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على أحوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذاتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للإله الأكبر إلا أنهم قالوا إنها وإن كانت مخلوقة للإله الأكبر إلا أنها هي المدبرة لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائط بين الإله الأكبر وبين أحوال هذا العالم وعلى كلا التقديرين فإن القوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم إنهم لما رأوا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار في أكثر الأوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب إليه فاتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إليها وهي الياقوت والألماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم أقبلوا على عبادة الأصنام وغرضهم من عبادة الأصنام عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها وعند هذا البحث يظهر أن المقصد الأصلي من عبادة الأصنام هو عبادة الكواكب والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين لهم ههنا مقامان أحدهما إقامة الدلائل على أن هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال ألا له الخلق والأمر وبعد التبين في الكواكب أنها محدثة وثانيهما أنها بتقدير أن تفعل شيئا ويصدر عنها تأثيرات في هذا العالم إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة وإلا فالاشتغال بعبادة الأصل أولى من الاشتغال بعبادة الفرع والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام ما ذكرناه أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه السلام أنه قال لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين فإنه يفيد بهذا الكلام أن عبادة الأصنام جهل ثم اشتغل بذكر الدليل وأقام الدليل على أن الكوكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للإلهية وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله راجع إلى القول بإلهية هذه الكواكب وإلا لصارت هذه الآيات متباينة متنافرة وإذا عرفت هذا ظهر أن الطريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام كان بإبطال كون الشمس والقمر وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة لها الوجه الثاني في شرح حقيقة مذهب عبدة الأوثان ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم في بعض كتبه أن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الله والملائكة إلا أنهم كانوا يعتقدون أنه تعالى جسم ذو صورة كأحسن ما يكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون منا بالسموات فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون إنها هيكل الإله وصورا أخرى دون تلك الصورة ويجعلونها على صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة فإن صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادتها اعتقاد أن الله جسم وفي مكان الوجه الثالث في هذا الباب أن القوم يعتقدون أن الله فوض تدبير كل واحد من هذه الأقاليم إلى ملك بعينه وفوض تدبير كل قسم من أقسام العالم إلى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر ومدبر الغيوم والأمطار ملك ومدبر الأرزاق ملك ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من أولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الآثار والتدبيرات وللقوم تأويلات أخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها في أول سورة البقرة فلنكتف ههنا بهذا القدر من البيان **المسألة الثالثة** ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد إبراهيم عليه السلام هو آزر ومنهم من قال اسمه تارخ قال الزجاج لا خلاف بين النسابين أن اسمه تارخ ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب وللعلماء ههنا مقامان الأول أن اسم والد إبراهيم هو آزر وأما قولهم أجمع النسابون على أن اسمه تارخ فنقول هذا ضعيف لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضا وبالآخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن المقام الثاني سلمنا أن اسمه كان تارخ ثم لنا ههنا وجوه الأول لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل أن يقال إن اسمه الأصلي آزر وجعل تارخ لقبا له فاشتهر هذا اللقب وخفي الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل أن يكون بالعكس وهو أن تارخ كان اسما أصليا وآزر كان لقبا غالبا فذكره الله بهذا اللقب الغالب الوجه الثاني أن يكون لفظة آزر صفة مخصوصة في لغتهم فقيل إن آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ كأنه قيل وإذ قال إبراهيم لأبيه المخطئ كأنه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق وقيل آزر هو الشيخ الهرم بالخوارزمية وهي أيضا فارسية أصلية واعلم أن هذين الوجهين إنما يجوز المصير إليهما عند من يقول بجواز اشتمال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب الوجه الثالث أن آزر كان اسم صنم يعبده والد إبراهيم وإنما سماه الله بهذا الاسم لوجهين الأول أنه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة أحد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب قال الله يوم ندعو كل أناس بإمامهم والثاني أن يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه الوجه الرابع أن والد إبراهيم عليه السلام كان تارخ وكان آزر عما له والعم قد يطلق عليه لفظ الأب كما حكى الله عن أولاد يعقوب أنهم قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسمعيل وإسحق ومعلوم أن إسمعيل كان عما ليعقوب وقد أطلق لفظ الأب عليه فكذا ههنا واعلم أن هذه التكلفات إنما يجب المصير إليها لو دل دليل باهر على أن والد إبراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة فأي حاجة تحملنا على هذه التأويلات والدليل القوي على صحة أن الأمر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية أن اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه السلام وإظهار نقصه فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا أن هذا النسب صحيح **المسألة الرابعة** قالت الشيعة إن أحدا من آباء الرسول صلى الله عليه وسلم وأجداده ما كان كافرا وأنكروا أن يقال والد إبراهيم كان كافرا وذكروا أن آزر كان عم إبراهيم وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه الحجة الأولى أن آباء الأنبياء عليهم السلام ما كانوا كفارا ويدل عليه وجوه منها قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه أنه كان ينقل روحه من ساجد إلى ساجد وبهذا التقدير فالآية دالة على أن جميع آباء محمد صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بأن والد إبراهيم كان مسلما فإن قيل قوله وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها أخرى أحدها أنه لما نسخ فرض قيام الليل طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت أصحابه لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يوجد منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من أصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوافه صلوات الله عليه وسلامه تلك الليلة على الساجدين وثانيها المراد أنه عليه السلام كان يصلي بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه كونه فيما بينهم وتقلبه فيهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها أن يكون المراد أنه لا يخفى حالك على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بأمور الدين ورابعها المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم أتموا الركوع والسجود فإني أراكم من وراء ظهري فهذه الوجوه الأربعة مما يحتملها ظاهر الآية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ الآية محتمل للكل فليس حمل الآية على البعض أولى من حملها على الباقي فوجب أن نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل أيضا على أن أحدا من آباء محمد صلى الله عليه وسلم ما كان من المشركين قوله صلى الله عليه وسلم لم أزل أنقل

في تحقيق اسم والد إبراهيم عليه السلام

من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات وقال تعالى إنما المشركون نجس وذلك يوجب أن يقال إن أحدا من أجداده ما كان من المشركين إذا ثبت هذا فنقول ثبت بما ذكرنا أن والد إبراهيم ما كان مشركا وثبت أن آزر كان مشركا فوجب القطع بأن والد إبراهيم كان إنسانا آخر غير آزر الحجة الثانية على أن آزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام أن هذه الآية دالة على أن إبراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء ومشافهة الأب بالجفاء والغلظة لا تجوز وهذا يدل على أن آزر ما كان والد إبراهيم إنما قلنا إن إبراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء في هذه الآية لوجهين الأول أنه قرئ وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الجفاء الثاني أنه قال لآزر إني أراك وقومك في ضلال مبين وهذا أعظم أنواع الإيذاء فثبت أنه عليه السلام شافه آزر بالجفاء وإنما قلنا إن مشافهة الأب بالجفاء لا تجوز لوجوه الأول قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وهذا عام في حق الأب الكافر والمسلم وقال تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وهذا أيضا عام في حق الأب الكافر والمسلم الثاني أنه تعالى لما بعث موسى إلى فرعون أمره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى والسبب فيه رعاية حق تربية فرعون فههنا الوالد أولى بالرفق الثالث أن الدعوة مع الرفق أكثر تأثيرا في القلب أما التغليظ فإنه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي أحسن فكيف يليق بإبراهيم مثل هذه الخشونة مع أبيه في الدعوة الرابع أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام فقال إن إبراهيم لحليم أواه منيب فكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الأب فثبت بهذه الوجوه أن آزر ما كان والد إبراهيم بل كان عمه أما والده فهو تارخ والعم قد يسمى بالأب على ما ذكرنا أن أولاد يعقوب سموا إسمعيل بكونه أبا ليعقوب مع أنه كان عما له وقال عليه السلام ردوا علي أبي يعني العم وأيضا يحتمل أن آزر كان والد أم إبراهيم وهذا قد يقال له الأب الدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان إلى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية إبراهيم مع أن إبراهيم كان جد عيسى من قبل الأم واعلم أن أصحابنا قد زعموا أن والد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا وذكروا أن نص الكتاب في هذه الآية يدل على أن آزر كان كافرا وكان والد إبراهيم عليه السلام وأيضا قوله تعالى وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلى قوله فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه وذلك يدل على قولنا وأما قوله وتقلبك في الساجدين قلنا قد بينا أن هذه الآية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل الآية على الكل قلنا هذا محال لأن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وأيضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز وأما قوله عليه السلام لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات فذلك محمول على أنه ما وقع في نسبه ما كان سفاحا وأما قوله التغليظ مع الأب لا يليق بإبراهيم عليه السلام قلنا لعل الإصرار على الكفر أوجب الإصرار ويستحق ذلك التغليظ **المسألة الخامسة** قرئ آزر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لأبيه وبالضم على النداء وسئل أحد فقال في آزر بهذين القراءتين وأما قوله إذ قال موسى لأخيه هرون فهرون بالنصب مع أنه في الخبر الأول قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادى وذلك لا يليق بقصة إبراهيم لأنه كان حريصا على دعوته فلم يكن يخاطبه بالغلظة وجوابه أن ذكر القصة لما قصه من شأنه في الكفر كأنه مستحق لهذا الجفاء فكان الاستخفاف به لازما لذلك الموضع فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة **المسألة السادسة** اختلف الناس في تفسير لفظ الإله والأصح أنه المعبود وهذه الآية تدل على ذلك لأنهم ما كانوا يعتقدون في الأصنام أنها معبودة ومن جاحد ذلك فقد كابر وقال إبراهيم لأبيه أتتخذ أصناما آلهة وهذا يدل على أن تفسير لفظ الإله هو المعبود **المسألة السابعة** اشتمل كلام إبراهيم في هذه الآية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الأصنام من وجهين الأول أن قوله أتتخذ أصناما آلهة يدل على أنهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة إلا أن القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلي لكنه قد ثبت في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا والثاني أن هذه الأصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على أنها لا يحصل منها نفع البتة **المسألة الثامنة** احتج بعضهم بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع قالوا لأن إبراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال ولولا الوجوب العقلي لما حكم عليهم بالضلال لأن ذلك المذهب كان متفقا عليه قبل إبراهيم ولقائل أن يقول إنه كان من الأنبياء الذين كانوا متقدمين على إبراهيم **قوله تعالى** وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين وفيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن كاف التشبيه في كذلك إشارة إلى ما تقدم ذكره والمذكور ههنا فيما قبل هذه الآية هو أنه عليه السلام استقبح عبادة الأصنام وهو قوله إني أراك وقومك في ضلال مبين والمعنى ومثل ما أريناه من قبح عبادة الأصنام نريه ملكوت السموات والأرض وههنا دقيقة عقلية وهي أن نور جلال الله تعالى غير منقطع ولا منقطع البتة والأرواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله فإذا كان الأمر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي فقول إبراهيم أتتخذ أصناما آلهة إشارة إلى تقبيح الاشتغال بغير الله لأن كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت السموات تمام فقوله وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض معناه وبقدر زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله فكان قوله وكذلك منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية **المسألة الثانية** لقائل أن يقول هذه الإراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان فكان الأولى أن يقال وكذلك أرينا إبراهيم ملكوت السموات والأرض فلم عدل عن هذه اللفظة إلى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجوه الأول أن نقدر الآية وكذلك كنا نري إبراهيم فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي والمعنى أنه تعالى لما حكى عنه أنه شافه أباه بالكلام الخشن تعصبا للدين الحق فكأنه قيل وكيف بلغ إبراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين فأجيب بأنا كنا نريه ملكوت السموات والأرض من وقت طفوليته لأجل أن يصير من الموقنين زمان بلوغه الوجه الثاني في الجواب وهو على لسان أهل التحقيق أنا نقول إنه ليس المقصود من إراءة الله إبراهيم ملكوت السموات والأرض هو مجرد أن يرى إبراهيم هذا الملكوت بل المقصود أن يراها فيتوصل بها إلى معرفة جلال الله وقدسه وعلوه وعظمته ومعلوم أن مخلوقات الله وإن كانت متناهية في الذوات وفي الصفات إلا أن جهات دلالاتها على الذوات والصفات غير متناهية وسمعت الشيخ الإمام الوالد رضي الله عنه قال سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري قال سمعت إمام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات أيضا غير متناهية وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل وكل تلك الأحوال التقديرية معلومة لله تعالى وكل تلك الأحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضا وإذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله فثبت أن دلالة ملك الله وملكوته على نعت جلال الله وعظمته وعزته غير متناهية وحصول المعلومات التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال فإذا لا طريق إلى تحصيل تلك المعارف إلا بأن تحصل بعضها عقيب بعض لا إلى نهاية ولا إلى آخر في المستقبل فلهذا السبب والله أعلم لم يقل وكذلك أريناه بل قال نريه وهذا هو المراد من قول المحققين السفر إلى الله له نهاية وأما السفر في الله فلا نهاية له **المسألة الثالثة** الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم أن في تفسير هذه الإراءة قولين الأول أنه تعالى أراه الملكوت بالعين قالوا إن الله شق له السموات حتى رأى العرش والكرسي وإلى حيث ينتهي إليه فوقية العالم الجسماني وشق له الأرض إلى حيث ينتهي إلى السطح الآخر من العالم الجسماني ورأى ما في السموات من العجائب والبدائع ورأى ما في باطن الأرض من العجائب والغرائب وعن ابن عباس أنه قال لما أسري بإبراهيم إلى السماء فرأى ما في السموات وما في الأرض فأبصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى آخر فهلك فقال الله له كف عن عبادي فهم بين خلال ثلاث إما أن أجعل منهم ذرية طيبة وإما أن يتوبوا فأغفر لهم وإما النار من ورائهم وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه الأول أن أهل السموات هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق أن يقال إنه لما رفع إلى السماء أبصر عبدا على فاحشة الثاني أن الأنبياء لا يدعون بهلاك المذنبين إلا إذا علموا أن الله أذن في ذلك وإذا أذن فيه لم يجز أن يمنعه من إجابة دعائه الثالث أن ذلك الدعاء إما أن يكون صوابا أو خطأ فإن كان صوابا فلماذا رده في المرة الثانية وإن كان خطأ فلم قبله في المرة الأولى ثم قال وهذا من أخبار الآحاد فإذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها القول الثاني أن هذه الإراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الحجة الأولى أن ملكوت السماء عبارة عن ملك السماء والملك عبارة عن القدرة والقدرة لا ترى بالبصر وإنما تعرف بالعقل وهذا كلام قاطع إلا أن يقال المراد بملكوت السموات والأرض نفس السموات والأرض إلا أن على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا تحصل منه فائدة الحجة الثانية أنه تعالى ذكر هذه الإراءة في أول الآية على سبيل الإجمال وهو قوله وكذلك نري إبراهيم ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الإراءة فوجب أن يقال إن تلك الإراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال الحجة الثالثة أنه تعالى قال في آخر الآية وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه لأنهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون إبراهيم فيها وما كان يجوز لهم تقليد إبراهيم

في تلك الدعوى الا بدليل منفصل ومعجزة قاهرة فلما كانت الحجة التي اوردها ابراهيم على قومه هي استدلاله بالنجوم من الطريق الذي نطق به القرآن فان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كانها كانت ظاهرة لابراهيم الحجة الرابعة ان اراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه الحالة لا يحصل الا لمن نال بسببها استحقاق المدح ولذلك لا تحصل للكفار في الآخرة يعرفون الله بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب اما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذلك هو الذي يفيد المدح والتعظيم الحجة الخامسة انه تعالى قال في حق ابراهيم وكذلك نري ابراهيم وكذلك قال في حق هذه الامة سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم فلما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق ابراهيم عليه السلام لا يبعد ان يكون الامر كذلك الحجة السادسة انه عليه السلام لما تمم الاستدلال بالنجوم والشمس والقمر قال بعده اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فحكم على السموات والارض بكونها مخلوقة لاجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطأ فثبت ان ذكر الدليل كان عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد من اراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله العالم الغالب الحكيم فتكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين الحجة السابعة ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل اذا كان مسبوقا بالشك وقوله وليكون من الموقنين كالغرض من تلك الاراءة فيصير تقدير الآية نري ابراهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يصير من الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب ان تكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال الحجة الثامنة ان جميع مخلوقات الله دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو انها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكان من عرف هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع باذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة ثم انها غير شاغلة عن الله بل هي شاغلة للقلب بالله واما رؤية العين فالانسان لا يمكنه ان يرى بالعين اشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال الا ترى ان من نظر الى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة تامة الا حرفا واحدا فان حدق نظره الى حرف آخر شغل بصره وصار محروما عن ادراك الحرف الاول فثبت ان رؤية الاشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة وبتقدير ان تكون ممكنة الا انها غير باقية وبتقدير بقائها الا انها شاغلة عن الله الا ترى انه تعالى مدح محمدا صلى الله عليه وسلم في ترك هذه الرؤية فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بمجموع هذه الدلائل ان تلك الاراءة كانت اراءة بحسب بصيرة العقل لا بحسب البصر الظاهر فان قيل فرؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فما الفضيلة في حق ابراهيم بسببها قلنا جميع الموحدين وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على آثار حكمة الله في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا للاكابر من الانبياء عليهم السلام ولهذا المعنى كان رسولنا صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه اللهم ارنا الاشياء كما هي فزال السؤال المسألة الرابعة اختلفوا في الواو في قوله وليكون من الموقنين وذكروا فيه وجوها الاول الواو زائدة والتقدير نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين الثاني ان التقدير نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليستدل بها وليكون من الموقنين الثالث ان يكون هذا كلاما مستأنفا لبيان علة الاراءة والتقدير وليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات والارض الرابع ان الاراءة قد تحصل وتصير سببا لمزيد الضلال كما في حق فرعون كما قال تعالى ولقد اريناه آياتنا كلها فكذب وابى وقد تصير سببا لمزيد الهداية واليقين فلما احتملت الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى في حق ابراهيم انا اريناه هذه الآيات ليراها وليكون لاجل ان يكون من الموقنين لا من الجاحدين المسألة الخامسة اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله بكونه يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سببا لحصول اليقين وذلك من وجوه الاول انه يحصل لكل واحد من الدلائل نوع تأثير وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي الى الجزم الثاني ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جارية مجرى تكرار الدرس الواحد فكما ان كثرة التكرار تفيد الحفظ المتأكد الذي لا يزول عن القلب فكذا هاهنا الثالث ان القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الاول امتزج نوره بظلمة سائر الصفات الحاصلة في القلب فيحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة فاذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحال الاول فيصير الاشراق واللمعان اتم وكما ان الشمس اذا قربت من المشرق ظهر نورها في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال الاول كالصبح ثم كما ان نور الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس فاذا وصلت الى سمت الرأس حصل النور التام فكذلك العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله اكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجلى الا ان الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم الجسماني ان لشمس العالم نهاية في الارتفاع والتصاعد حد معين لا يمكن ان يزاد عليه في الصعود واما شمس المعرفة والتوحيد والعقل فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلائل والبينات وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات الانوار والتجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين في الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قوله فلما جن عليه الليل عطف على قوله واذ قال ابراهيم لابيه آزر وقوله وكذلك نري ابراهيم جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه المسألة الثانية قال الواحدي يقال جن عليه الليل وجنه الليل واجن عليه الليل وكنه اذا ستره ومنه الاختيار جن عليه الليل وكل هذا يعود اصله الى الستر والاستتار وقال بعض النحويين جن عليه الليل اذا اظلم ولهذا دخلت على عليه كما يقال في اظلم فاما جنه فستره من غير تضمين معنى اظلم المسألة الثالثة اعلم ان اكثر المفسرين ذكروا ان ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام ينازعه في ملكه فامر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت ام ابراهيم به وما اظهرت حبلها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف في جبل ووضعت ابراهيم وسدت الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فمصه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام وكانت الام تأتيه احيانا وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فسأل الام فقال لها من ربي فقالت انا فقال من ربك قالت ابوك فقال للاب من ربك فقال ملك البلد فعرف ابراهيم جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي كان اضوأ نجم في السماء فقال هذا ربي الى آخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان هذا كان بعد البلوغ وبعد جريان قلم التكليف عليه ومنهم من قال ان هذا كان قبل البلوغ واتفق اكثر المحققين على فساد القول الاول واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان القول بربوبية النجم كفر بالاتفاق والكفر غير جائز على الانبياء بالاجماع الحجة الثانية ان ابراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل ويدل على صحة ما قلناه انه تعالى حكى عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين الحجة الثالثة انه تعالى حكى عنه انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا الموضع انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الخشن حيث قال اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين ومن المعلوم ان من يدعو غيره الى الله فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظة ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة المديدة واليأس التام فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعا اباه الى التوحيد مرارا واطوارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد فراغه من مهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان عرف الله بمدة الحجة الرابعة ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما الى ما تحت الثرى ومن كان منصبه كذلك وعلمه بذلك كيف يليق به ان يعتقد الهية الكوكب الحجة الخامسة ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها واكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق باقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكوكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء الحجة السادسة قال في صفة ابراهيم اذ جاء ربه بقلب سليم واقل مراتب القلب السليم ان يكون سليما عن الكفر وايضا مدحه فقال ولقد آتينا ابراهيم رشده

م وجنه الليل بهذا اول جميع الالفاظ ومعنى جن ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجنان والجنين والمجن

من قبل وكنا به عالمين اي آتيناه رشده من قبل اي من اول زمان الفكرة وقوله وكنا به عالمين اي بطهارته وكماله ونظيره قوله الله اعلم حيث يجعل رسالته الحجة السابعة قوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين ثم قال فلما جن عليه الليل والفاء تقتضي التعقيب فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابراهيم عليه السلام من الموقنين العارفين بربه الحجة الثامنة ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابراهيم عليه السلام مع قومه والدليل عليه انه تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ولم يقل على نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه الحجة التاسعة ان القوم يقولون ان ابراهيم عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكوكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بريء مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم الحجة العاشرة قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان وكيف يحاجونه وهم بعد ما رأوه وهو ما رآهم وهذا يدل على انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكوكب والقمر والشمس بعد ان خالط قومه ورآهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الآفلين ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم الحجة الحادية عشرة انه تعالى حكى عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا خوفوه بالاصنام كما حكى عن قوم هود عليه السلام انهم قالوا له ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء ومعلوم ان مثل هذا الكلام لا يليق بالغار الحجة الثانية عشرة ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها السابق على انها لا تصلح للالهية واذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك ايضا في القمر والكوكب بالطريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان الغرض منها تحصيل المعرفة لنفسه اما اذا قلنا الغرض منها الزام القوم والزامهم فهذا السؤال غير وارد لانه يحتمل ان يقال انه انما اتفقت مكالمته مع القوم حال الطلوع فكرر لهم امتحان المناظرة الى ان طلع النجم وطلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير فالسؤال غير وارد فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي هاهنا احتمالان الاول ان يقال هذا كلام ابراهيم بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه احد امور سبعة الاول ان يقال ان ابراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي على سبيل الاخبار بل الغرض منه انه كان يناظر عبدة الكوكب وكان مذهبهم ان الكوكب ربهم فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع اليه فيبطله كما ان الواحد منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم قديم فاذا كان كذلك فلم نراه ونشاهده مركبا متغيرا فهو انما قال الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه فكذا هاهنا قال هذا ربي والمقصود منه حكاية قول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الآفلين وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب والدليل عليه انه تعالى دل في آخر الآية على هذه المناظرة بقوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه الوجه الثاني في التأويل ان نقول قوله هذا ربي معناه هذا ربي في زعمكم واعتقادكم ونظيره ان يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهك جسم محدود اي في زعمك واعتقادك قال الله تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائي وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا اله الآلهة والمراد انه تعالى اله الآلهة في زعمهم وقال ذق انك انت العزيز الكريم اي عند نفسك الوجه الثالث في الجواب ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار الا انه اسقط حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه الوجه الرابع ان يكون القول مضمرا والتقدير يقولون هذا ربي واضمار القول كثير كقوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا اي يقولان ربنا وقوله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي يقولون ما نعبدهم فكذا هاهنا التقدير ان ابراهيم قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو الذي يدبرني ويربيني الوجه الخامس ان يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لذليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء الوجه السادس انه عليه السلام اراد ان يبطل قولهم بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل انه لو صرح بالدعوة الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق به يستدرجهم الى استماع الحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكوكب مع ان قلبه عليه السلام كان مطمئنا بالايمان ومقصوده من ذلك ان يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقرير انه لما لم يجد الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة الى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم ان عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء من الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وبقي لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب بل نقول ان كان في الصلاة فرأى طفلا او اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ ذلك الطفل او الاعمى عن ذلك البلاء فكذا هاهنا ان ابراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا الوجه انه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم وذلك لان القوم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابراهيم عليه السلام على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريئا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوسل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت الموافقة في الظاهر هاهنا مع انه كان بريئا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسألتنا كذلك وايضا المتكلمون قالوا انه لا يقبح من الله اظهار خوارق العادات على يد من يدعي الالهية لان صورة هذا المدعي وخلقته تدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعي النبوة لانه يوجب التلبيس فكذا هاهنا قوله هذا ربي لا يوجب الضلال لان دلائل بطلانه جلية وفي اظهاره هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا الوجه السابع في الجواب ان القوم كانوا يدعونه الى عبادة النجوم فكانوا في تلك المناظرة اذا طلع النجم الذي يحلف ابراهيم هذا ربي اي هذا هو الرب الذي تدعونني اليه ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الآفلين فهذا تمام تقرير هذه الاجوبة على الاحتمال الاول وهو ان يقال ان ابراهيم ذكر هذا الكلام بعد البلوغ اما الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل البلوغ فتقريره ان يقال ان الله تعالى كان قد خص ابراهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع فتفكر فرأى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته قال لا احب الآفلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في الحال اني بريء مما تشركون فهذا الاحتمال لا بأس به وان كان الاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت لابراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد المسألة الرابعة قرأ ابو عمرو وورش عن نافع رأى بفتح الراء وكسر الهمزة وحيث كان وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بكسرهما وان كان بعد الالف كاف وهاء نحو رآك ورآه ورآها فيكسرهما حمزة والكسائي ويفتحهما ابن عامر وروى يحيى عن ابي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فاذا لقيت الالف الف الوصل نحو رأى الشمس رأى القمر فان حمزة ويحيى عن ابي بكر ونصير عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤون جميع ذلك بفتح الراء والهمزة ولا يختلفون في رأوه ورأيت وراءنا بالفتح قال الواحدي اما من فتح الراء والهمزة فعلى الاصل وهو ترك الامالة لا فعل لا تمتحن على حرفه ومن فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسرة لتميل الالف التي في رأى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الاصل ومن كسرهما جميعا فلاجل ان تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة والمحكي اطلاق هذا الباب كله المسألة الخامسة القصة التي ذكرناها من ان ابراهيم عليه السلام ولد في الغار وبقي فيه مدة وكان جبريل يربيه وكلها ذكره اهل الحكاية وقال القاضي كل ما جرى مجرى المعجزات فانه لا يجوز لان تقديم المعجزة على وقت الدعوى غير جائز عندنا وهذا هو المسمى بالارهاص الا ان حضر في ذلك الزمان رسول الله فيجعل ذلك الخارق معجزة لذلك النبي واما عند اصحابنا فالارهاص جائز وتلك الحكاية المسألة السادسة ان ابراهيم عليه السلام استدل بافول الكوكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له وخالقا له ويجب علينا ان نبحث عن امرين احدهما ان الافول ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب فنقول الافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره واذا عرفت هذا فلسائل ان يسأل فيقول الافول انما يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب

يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل والغافل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل احد فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول وكانت دلالة الافول على هذا المقصود اتم وايضا قال بعض المحققين الهوي في خطيرة الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجات فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى ينقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة فكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر فلا يكون الآفل الها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل واما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن كان كذلك فانه لا يصلح للالهية فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الآفلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلائل وافضل البراهين وفيه دقيقة اخرى وهي انه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا تتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التأثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الهيته فظهر ان على قول المنجمين للافول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الهيته اما المقام الثاني وهو بيان ان الكوكب لا يصلح للربوبية فلقائل ان يقول اقصى ما في هذا الباب ان يكون افوله دالا على حدوثه الا ان حدوثه لا يمنع من كونه ربا لابراهيم ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسائط يقولون ان الله الاكبر خلق الكواكب وابدعها واحدثها ثم ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الاسفل فثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها اربابا للانسان والهة لهذا العالم والجواب ههنا مقامان المقام الاول ان يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده ينقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب حدوثها وثبت في بداية العقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها الى غيرها ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه ينقطع الحاجات عند وجودها فثبت ان كونها آفلة يوجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير المقام الثاني ان يكون المراد من الرب والاله من يكون خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكوكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه الاول ان افولها يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قادر قديم ويجب ان يكون قادرا ثم ذلك القادر ان كان محدثا افتقر حدوثه ايضا الى قادر آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادرية ازلية واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو مقدور لها انما صح كونه مقدورا باعتبار امكانه والامكان واحد في كل الممكنات فثبت ان ما لاجله صار بعض الممكنات مقدورا لله فهو حاصل في كل الممكنات فوجب في كل الممكنات ان يكون مقدورا لله واذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما ثبت صحة هذه المقدمات بالدلائل اليقينية في علم الاصول والحاصل انه ثبت بالدليل ان افول الكوكب يدل على كونها محدثة وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بوسط مقدمات كثيرة ودلائل القرآن انما تذكر فيها اصول المقدمات فاما التفريع والتفصيل فذلك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم التي ذكرها فبان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابراهيم عليه السلام بافولها على امتناع كونها اربابا والهة لمن تحت هذا العالم الوجه الثاني ان افول الكوكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الافلاك والكواكب من دون واسطة شيء كان بان يكون قادرا على خلق الانسان اولى لان القادر على خلق الشيء الاعظم لا بد وان يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف واليه الاشارة بقوله لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذا الطريق ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الاسفل من غير واسطة الاجرام الفلكية واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر اولى من الاشتغال بعبادة الشمس والقمر والكواكب الوجه الثالث انه لو صح كون بعض الكواكب موجدة وخالقة لبقي هذا الاحتمال في الكل وحينئذ لا يعرف الانسان ان خالقه هذا الكوكب او ذاك او مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما لو عرفنا ان الكل محدث وان الخلق والايجاد والتدبير لخالق الكل فحينئذ يمكننا معرفة الخالق الموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته وشكره فثبت بهذا الوجه ان افول الكوكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها آلهة لهذا العالم وارباب للحيوان والانسان فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان قيل لا شك ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل وكان افول الكوكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة والجواب انا بينا انه عليه الصلوة والسلام انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كانوا يدعونه من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال انه عليه السلام كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة من الليالي ويزجرهم عن عبادة الكواكب فبينما هو في تقرير ذلك الكلام اذ وقع بصره على كوكب مضيء فلما افل قال ابراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع القمر وافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة ما يحضرنا في تقرير دليل ابراهيم عليه السلام **المسئلة السابعة** تعلق الفلاسفة بهذه الآية في بعض كتبهم وحمل الكوكب على النفس الناطقة التي لكل فلك والقمر على العقل المجرد الذي لكل فلك وكان ابو علي بن سينا يفسر الافول بالامكان فزعم الغزالي ان المراد بافولها امكانها في نفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الآفلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل ممكن فلا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود واعلم ان هذا الكلام لا بأس به الا انه يبعد حمل اللفظ الآية عليه ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها **المسئلة الثامنة** قوله لا احب الآفلين يدل على احكام الحكم الاول هذه الآية تدل على انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا عنا ابدا فكان آفلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السماء تارة ويصعد من السماء الى العرش اخرى والا لحصل معنى الافول الحكم الثاني هذه الآية تدل على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الافول وذلك محال الحكم الثالث تدل هذه الآية على ان الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة الحكم الرابع تدل هذه الآية على ان معارف الانبياء بربهم استدلالية لا ضرورية والا لما احتاج ابراهيم عليه السلام الى الاستدلال الحكم الخامس تدل هذه الآية على انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل ابراهيم الى هذه الطريقة **اما قوله** فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال بزغ القمر اذا ابتدأ في الطلوع وبزغت الشمس اذا بدأ منها طلوع ونجوم بوازغ قال الازهري كانه مأخوذ من البزغ وهو الشق كانه بنوره يشق الظلمة شقا ومعنى الآية انه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب **المسئلة الثانية** دل قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين على ان الهداية ليست الا من الله ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلائل لان كل ذلك كان حاصلا في حق ابراهيم فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الاشياء لا بد وان يكون زائدة عليها واعلم ان كون ابراهيم عليه السلام على مذهبنا اظهر من ان يشتبه على العاقل لانه في هذه الآية اضاف الهداية الى الله وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا في قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام **اما قوله** فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال في الشمس هذا مع انها مؤنثة ولم يقل هذه لوجوه احدها ان الشمس بمعنى الضياء والنور فحمل اللفظ على التأويل فذكر وثانيها ان الشمس لم يحصل فيها علامة التأنيث فلما اشبه لفظها لفظ المذكر وكان تأويلها تأويل النور صلح التذكير ومن هذا الباب الحلتين وثالثها اراد هذا الطالع او هذا الذي اراه ورابعها المقصود منه رعاية الادب

وصرح بلفظ التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية **المسئلة الثانية** قوله هذا اكبر المراد منه اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان اولى بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا في الشمس والافول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب اولى وبهذا الطريق يظهر ان ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكوكب فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الاخذ من الادون فالادون مترقيا الى الاعلى فالاعلى له نوع تأثير في التقرير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره فكان ذكره على هذا الوجه اولى اما قوله يا قوم اني بريء مما تشركون فالمعنى انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لا جرم تبرأ من الشرك ولقائل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان الكوكب والشمس والقمر لا يصلح للربوبية والالهية لكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشريك مطلقا واثبات التوحيد مطلقا والجواب ان القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وانما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء ليست اربابا والهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق **اما قوله** اني وجهت وجهي للذي فطر السموات ففيه مسائل **المسئلة الاولى** فتح الياء من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا هذا الفتح **المسئلة الثانية** هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد وجهت عبادتي وطاعتي وسبب جواز هذا المجاز ان من كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة اما قوله للذي فطر السموات ففيه دقيقة وهي انه لم يقل وجهت وجهي الى الذي فطر السموات والارض بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله وجهت وجهي للذي والمعنى ان توجيه وجه القلب ليس اليه لانه متعال عن الجهة والحيز بل توجيه وجه القلب لخدمته وطاعته لاجل عبوديته فترك كلمة الى ههنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطرها اخرجها الى الوجود واصله من الشق يقال تفطر الشجر بالورق والورد اذا ظهر اما قوله حنيفا فهو المائل قال ابو العالية الحنيف الذي يستقبل البيت في صلاته وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله **قوله تعالى** وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا اخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما افلا تتذكرون اعلم ان ابراهيم عليه السلام لما اورد عليهم الحجة المذكورة فالقوم اوردوا عليه حججا على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا آباءنا على امة وكقولهم للرسول عليه السلام اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الاصنام وقعت من جهة هذه الاصنام في الآفات والبليات ونظيره ما حكاه الله في قصة قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء فذكر تعالى ان اولئك الكفار لما حاجوا ابراهيم عليه السلام اجاب عن حجتهم بانه ولم يحققوا اتحاجوني في الله وقد هدان يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي فكيف التفت الى حججكم العليلة وكلماتكم الباطلة واجاب عن حجتهم الثانية وهي انهم خوفوه بالاصنام بقوله ولا اخاف ما تشركون به لان الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر والاصنام جمادات لا قدرة لها على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها فان قيل لا شك ان للطلسمات آثارا مخصوصة فلم لا يجوز ان يحصل الخوف منها من هذه الجهة قلنا الطلسم يرجع حاصله الى تأثير الكواكب وقد دللنا على ان قوى الكواكب على التأثيرات انما تحصل من خلق الله تعالى فرجع الخوف في الحقيقة ليس الا من الله اما قوله الا ان يشاء ربي شيئا ففيه وجوه احدها الا ان اذنب فيشاء انزال العقوبة بي وثانيها الا ان يشاء ان يبتليني بمحن الدنيا فيقطع عني بعض عادات نعمه وثالثها الا ان يشاء ربي فاخاف ما تشركون به بان يحييها ويقدرها على ضري ونفعي ويقدرها على ايصال الخير والشر الي واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه وحاصل الامر انه لا يبعد ان يحدث للانسان في مستقبل عمره شيء من المكاره والحمقى من الناس يحملون ذلك على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابراهيم عليه السلام انه لو حدث به شيء من المكاره لم يكن على هذا السبب ثم قال عليه السلام وسع ربي كل شيء علما يعني انه علام الغيوب فلا يفعل الا الخير والصلاح والحكمة فبتقدير ان يحدث شيء من مكاره الدنيا فذلك لانه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه عقوبة على الطعن في الهية الاصنام ثم قال افلا تتذكرون يعني افلا تتذكرون ان نفي الشركاء والاضداد والانداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العذاب وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن عامر اتحاجوني خفيفة النون على حذف احدى النونين والباقون بالتشديد على الادغام لما التقى مثلان قرأ نافع وابن عامر وحفص باثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف **المسئلة الثانية** ان ابراهيم عليه السلام حاجهم في الله حتى قال لا احب الآفلين ولقومه ايضا حجج في ذلك على ما حكاه عنهم وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان فحصل لنا من هذا ان المحاجة في دين الله تارة توجب المدح العظيم والثناء البالغ وهي المحاجة التي ذكرها ابراهيم عليه السلام وذلك المدح والثناء هو قوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وتارة توجب الذم وهي قوله اتحاجوني في الله ولا فرق بين البابين الا ان المحاجة في تقرير الدين الحق توجب اعظم انواع المدح والثناء والمحاجة في تقرير الدين الباطل توجب اعظم انواع الذم والزجر واذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا فكل موضع جاء في القرآن والاخبار يدل على تهجين امر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء ما يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق **قوله تعالى** وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان هذا من بقية الجواب عن الكلام الاول والتقدير وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم الذنوب وقوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ففيه وجهان الاول ما لم ينزل به عليكم سلطانا كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القضية ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه الثاني انه لا يمتنع عقلا ان يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلوة فقوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا معناه عدم ورود الامر به وحاصل هذا الكلام وما لكم تنكرون علي الامن في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم الامن في موضع الخوف ولم يقل فاينا احق بالامن انا ام انتم احترازا من تزكية نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فريقي المشركين والموحدين ثم استأنف الجواب عن السؤال بقوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهذا من تمام كلام ابراهيم في المحاجة والمعنى ان الذين حصل لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين اولهما الايمان وهو كمال القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهو كمال القوة العملية ثم قال لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر اما وجه تمسك اصحابنا بها فهو انه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم احد اجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد عبثا فثبت ان الفاسق مؤمن وبطل بهذا قول المعتزلة واما وجه تمسك المعتزلة بها فهو انه تعالى شرط في حصول الامن حصول الامرين الايمان وعدم الظلم فوجب انه لا يحصل الامن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له واجاب اصحابنا عنه بوجهين الاول ان قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمان اذ قال لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فالمراد ههنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في المعبودية والدليل على ان هذا هو المراد ان هذه القصة من اولها الى آخرها انما وردت في نفي الشركاء والاضداد والانداد وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات فوجب حمل الظلم ههنا على ذلك الوجه الثاني في الجواب ان وعيد الفاسق من اهل الصلوة يحتمل ان يعذبه الله ويحتمل ان يعفو عنه وعلى التقديرين فالامن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الامن القطع بحصول العذاب **قوله تعالى** وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وتلك اشارة الى الكلام المتقدم وفيه وجوه الاول انه اشارة الى قوله لا احب الآفلين والثاني انه اشارة الى ان القوم قالوا له اما تخاف ان تخبلك آلهتنا لاجل انك شتمتهم فقال لهم افلا تخافون انتم حيث تقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المصور والثالث ان المراد هو الكل واذا عرفت هذا فقوله وتلك مبتدأ وقوله حجتنا خبره وقوله آتيناها ابراهيم صفة لذلك الخبر **المسئلة الثانية** قوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم يدل على ان تلك الحجة انما حصلت في عقل ابراهيم عليه السلام بايتاء الله وباظهاره تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله ويتأكد هذا ايضا بقوله نرفع درجات من نشاء فان المراد انه تعالى رفع درجات ابراهيم بسبب انه تعالى آتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابراهيم لا من قبل الله لكان ابراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه وحينئذ كان قوله نرفع درجات من نشاء باطلا فثبت ان هذا صريح قولنا في مسئلة الهدى والضلال **المسئلة الثالثة** هذه الآية من اقوى الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل لانه تعالى اثبت لابراهيم حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية

لاجل انه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وبينها وذكر دليلا على انه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة اعلى واشرف من هذه المرتبة المسألة الرابعة قرأ عاصم وحمزة و
والكسائي درجات بالتنوين من غير اضافة والباقون بالاضافة فالقراءة الاولى معناها نرفع من نشاء درجات كثيرة فيكون من في موضع النصب ... وابن مقسم هذه القراءة
او لعل تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة وقال ابو عمرو الاضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين لا تدل الا على الدرجات الكثيرة
المسألة الخامسة اختلفوا في تلك الدرجات فقيل درجات اعماله في الآخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لانها توجب الثواب العظيم وقيل نرفع درجات من نشاء في الدنيا
بالنبوة والحكمة وفي الآخرة بالجنة والثواب وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم واعلم ان هذه الآية من اول الدلائل على ان كمال السعادة في الصفات الروحانية
لا في الصفات الجسمانية والدليل عليه انه تعالى قال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم ثم قال بعده نرفع درجات من نشاء فذكر دليلا على ان الموجب لحصول هذه الرفعة ...

الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة فهذه الكلمة تدل على انه قد كان في آباء هؤلاء الانبياء من كان غير مؤمن واما الحمل على الجنة
اما لو حملنا المراد بهذه الهداية على الهداية الى النبوة لم يفد ذكر الثالث اما اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان قوله ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم كالدلالة على ان
شرط حصول الاستغناء سواء تقع عن الله ان يكون رجلا وان المرأة لا يجوز ان تكون رسولا من عند الله وقوله بعده ذلك واجتبيناهم يفيد النبوة لان الاجتباء اذا ذكر
في حق الانبياء لا يليق به الا الحمل على النبوة والرسالة ثم قال تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده واعلم انه يجب ان يكون المراد من الهدى هو معرفة التوحيد
وتنزيه الله عن الشرك لانه تعالى قال بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون فدل على ان المراد من ذلك الهدى ما يجري مجرى الامر المضاد للشرك واذا ثبت
ان المراد من هذا الهدى معرفة الله بوحدانيته ثم انه تعالى صرح بان ذلك الهدى من الله ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى ثم انه ختم هذه الآية بنفي الشرك فقال ولو اشركوا
لحبط عنهم ما كانوا يعملون والمعنى ان هؤلاء الانبياء لو اشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك واما الكلام في حقيقة
الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة قوله تعالى اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد
وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين اعلم ان قوله اولئك اشارة الى الذين مضى ذكرهم قبل ذكر جميع الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله قبل ذلك ثم ذكر انه آتاهم الكتاب
والحكم والنبوة واعلم ان العطف يوجب المغايرة فهذه الالفاظ الثلاثة لا بد وان تدل على امور ثلاثة متغايرة واعلم ان الحكام على الخلق ثلاث طوائف احداها الذين يحكمون
على بواطن الناس وعلى ارواحهم وهم العلماء وثانيها الذين يحكمون على ظواهر الخلق وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة وثالثها الانبياء عليهم السلام وهم الذين
اعطاهم الله من العلوم والمعارف ما لاجلها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وارواحهم واعطاهم ايضا من القدرة والمكنة ما لاجلها يقدرون على التصرف في
ظواهر الخلق ولما استجمعوا هذين الوصفين لاجرم كانوا هم الحكام على الاطلاق اذا عرفت هذه المقدمة فقوله آتيناهم الكتاب اشارة الى انه تعالى اعطاهم العلم الكثير
وقوله والحكم اشارة الى انه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذي الحكم فيهم بحسب الظاهر وقوله والنبوة اشارة الى المرتبة الثالثة وهي الدرجة العالية الرفيعة التي يتفرع
على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين وللناس في هذه الالفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة والمختار عندنا ما ذكرناه واعلم ان قوله آتيناهم الكتاب
يحتمل ان يكون المراد منه الايتاء بالوحي للكتب التي نزلت عليهم كما في صحف ابراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى وفرقان محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون
المراد منه ان يؤتيهم فهما تاما بما في الكتاب وعلما محيطا بحقائقه واسراره وهذا هو الاولى لان الانبياء الثمانية عشر المذكورين ما انزل الله على كل واحد
منهم كتابا الهيا على التعيين والتخصيص ثم قال تعالى فان يكفر بها هؤلاء والمراد فان يكفر بهذه التوحيد والطعن من كفار قريش فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين
وفيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان اولئك القوم من هم على وجوه فقيل اهل المدينة وهم الانصار وقيل هم المهاجرون والانصار وقال الحسن هم الانبياء الثمانية
عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقال ابو رجاء يعني الملائكة وهو بعيد
لان اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابن زيد كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين المسألة الثانية
قوله تعالى فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين يدل على انه تعالى انما خلقهم للايمان واما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للايمان لانه تعالى لو خلق الكل للايمان لكان التمكين
وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المؤمن والكافر ولم يبق لقوله تعالى فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فائدة واجاب الكعبي عنه من وجهين الاول انه تعالى وكل المؤمنين
عملها انهم وبعضهم من الطائفة ويعرفه احكام الاسلام ... وذكر في الجواب وجها ثانيا فقال ويحتمل ان يسوى كما ان بعضهم اذا قصر ولم ينتفع صح
ان يقال لجنس الظاهر انه لم يحصل له نعم الله كالوالد الذي يسوي بين الولدين في العطاء فانه يصح ان يقال انه اعطى احدهما دون الآخر اذا كان ذلك الآخر ضيعه
واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الالطاف الداعية الى الايمان مشتركة فيما بين الكافر والمؤمن والتخصيص عند المعتزلة غير جائز والثاني ايضا فاسد
لان الوالد ما سوى بين الولدين في العطية ثم ان احدهما ضيع نصيبه فانه لا يجوز ان يقال انه اعطاه شيئا المسألة الثالثة دلت هذه الآية
على انه تعالى سينصر نبيه ويقوي دينه ويجعله مستعليا على كل من عاداه قاهرا لكل من نازعه وقد وقع هذا الذي اخبر الله عنه فصل المعجز فكان هذا جاريا مجرى
الاخبار عن الغيب فيكون معجزا قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا اسألكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين في الآية مسائل المسألة الاولى
لا شبهة في ان قوله اولئك الذين هدى الله هم الذين تقدم ذكرهم من الانبياء ولا شك ان قوله فبهداهم اقتده المراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما الكلام في تعيين
الشيء الذي امره الله تعالى ان يقتدي فيه بهم فمن الناس من قال المراد ان يقتدي بهم فيما اجمعوا عليه من القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في
الذات والصفات والافعال وسائر العقليات وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على اذى السفهاء
والعفو عنهم وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم الا ما خصه الدليل وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على ان شرع من قبلنا يلزمنا وقال آخرون انه تعالى انما ذكر
الانبياء في الآية المتقدمة ليبين انهم كانوا محترزين عن الشرك ومجاهدين بابطاله بدليل انه ختم الآية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم
على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ثم قال في هذه الآية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
اي فبهداهم في ابطال الشرك واثبات التوحيد فبهداهم اقتده في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب وقال آخرون اللفظ
مطلق فهو محمول على الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الآية على امر الرسول بمتابعة الانبياء المتقدمين في شرائعهم لوجوه احدها ان
شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها ان يكون مأمورا بالاقتداء بهم في تلك الاحكام المتناقضة وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل دون نفس
العمل واذا ثبت هذا فنقول دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات لا في غير تلك الاوقات فكان الاقتداء بهم في ذلك الحكم هو ان يعلم وجوب تلك الافعال
في تلك الاوقات فقط فكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الاوقات وثالثها ان كونه صلى الله عليه وسلم متبعا لهم في شرائعهم يوجب ان يكون منصبه
اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم في شرائعهم والجواب عن الاول ان قوله فبهداهم اقتده يتناول
الكل فاما ما ذكرتم من بعض الاحكام متناقضة بحسب شرائعهم فنقول ذكر العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة وعن الثاني ان الهدى
لو كان مأمورا بان يستدل بالدليل الذي استدل به الانبياء المتقدمون لم يكن ذكرهم بعد لانا المسلمين كما استدل بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انه متبع
لليهود والنصارى في هذا الباب وذلك لان المستدل بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم ولا تعلق له بمن قبله اصلا والاقتداء والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول
سببا لوجوب الفعل على الثاني وبهذا التقدير يسقط السؤال وعن الثالث انه تعالى امر الرسول بالاقتداء بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة وذلك
لا يوجب كونه اقل رتبة منهم بل يوجب كونه اعلى رتبة من الكل على ما سيأتي تقريره بعد ذلك فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على ان شرع من قبلنا يلزمنا المسألة الثانية
احتج العلماء بهذه الآية على ان رسولنا صلى الله عليه وسلم افضل من جميع الانبياء وتقريره ما بينا ان خصال الكمال وصفات الشرف كانت متفرقة فيهم فداود وسليمان كانا
من اصحاب الشكر على النعمة وايوب كان من اصحاب الصبر على البلاء ويوسف كان جامعا لهاتين الحالتين وموسى كان من اصحاب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات
الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا من اصحاب الزهد واسمعيل كان صاحب الصدق ويونس كان صاحب التضرع فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هؤلاء
الانبياء لان الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ثم انه تعالى لما ذكر الكل امر محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقتدي بهم باسرهم فكان التقدير
كانه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم ان يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما امره الله بذلك امتنع ان يقال انه قصر في
تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم باسرهم ومتى كان الامر كذلك وجب ان يقال انه افضل منهم كلهم
المسألة الثالثة قال الواحدي قوله هداهم ... المخصوصين بالهداية لانه لو حمل جميع الخلقين لم يكن لقوله اولئك الذين هدى الله ... تخصيص المسألة الرابعة

قال الواحدي الاقتداء في اللغة اتيان الثاني بمثل فعل الاول لاجل انه فعله وروى في الجامع عن الكسائي انه قال يقال لي بك قدوة وقدوة. المسئلة الخامسة قال الواحدي قرا ابن عامر اقتده بكسر الدال ويشبع الهاء الكسر من غير بلوغ ياء والباقون اقتده ساكنة الهاء غير ان حمزة والكسائي يحذفانها في الوصل ويثبتانها في الوقف والباقون يثبتونها في الوصل والوقف والحاصل انه حصل الاجماع على اثباتها في الوقف فالوجه الجيد اثباتها في الوقف وحذفها في الوصل لان هذه الهاء هي هاء السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتداء وذلك لان الهاء للوقف كما ان همزة الوصل للابتداء بالساكن فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغي ان لا تثبت الهاء حال الوصل الا ان هؤلاء الذين اثبتوا اثبتوه موافقة للمصحف فان هذه الهاء ثابتة في الخط فكره مخالفة الخط في حالتي الوقف والوصل فاثبتوا واما قراءة ابن عامر فقال ابو بكر بن مجاهد هذا غلط لان هذه الهاء هاء وقف لا تعرب في حال من الاحوال وانما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها قال ابو علي الفارسي ليس بغلط ووجهها ان تجعل الهاء كناية عن المصدر لا للوقف وتقديره فبهداهم اقتد الاقتداء فاضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه وقياسه اذا وقف ان تسكن الهاء لان هاء الضمير تسكن في الوقف. قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا فالمراد انه تعالى امره بان يقتدي بهدى الانبياء المتقدمين وكان من جملة هداهم ترك طلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعة لا جرم اقتدى بهم فقال قل لا اسئلكم عليه اجرا ولا اطلب منكم جعلا ولا مالا ان هو الا ذكرى للعالمين يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم وقوله ان هو الا ذكرى للعالمين يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا لا الى قوم دون قوم. قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون. اعلم انا ذكرنا ان مدار امر القرآن على اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وانه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك وقرر ذلك الدليل بالوجوه الواضحة شرع بعده في تقرير امر النبوة فقال وما قدروا الله حق قدره حيث انكروا النبوة والرسالة فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وانه في غاية الحسن وفي الآية مسائل. المسئلة الاولى في تفسير قوله وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروي عنه ايضا انه قال معناه ما آمنوا ان الله على كل شيء قدير وقال ابو العالية ما وصفوه حق صفته وقال الاخفش ما عرفوه حق معرفته يقال قدر الشيء اذا سبره وحزره واراد ان يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله عليه السلام ان غم عليكم فاقدروا له اي فاطلبوا ان تعرفوه هذا اصله في اللغة ثم يقال لمن عرف شيئا هو يقدر قدره واذا لم يعرفه بصفاته انه لا يقدر قدره فقوله وما قدروا الله حق قدره صحيح في كل المعاني المذكورة. المسئلة الثانية انه تعالى لما حكى عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وذلك هو قولهم ما انزل الله على بشر من شيء وذلك لان منكر النبوة والرسالة في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتعظيمه من وجوه الاول ان منكر البعث والرسالة اما ان يقول انه تعالى ما كلف احدا من الخلق تكليفا اصلا او يقول انه كلفهم بالتكاليف فان قال الاول فذلك يقتضي انه تعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ووصفه بما لا يليق به والاستخفاف بالانبياء والرسل واهل الدين والاعراض عن شكر المنعم ومقابلة الانعام بالاساءة ومعلوم ان كل ذلك باطل وان سلم انه تعالى كلف الخلق بالاوامر والنواهي فههنا لا بد من مبلغ وشارع ومبين وما ذاك الا الرسول فان قيل لم لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الواجبات واجتناب المقبحات قلنا هب ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات الشرعية على السنة الانبياء والرسل فثبت ان كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله وكان ذلك جهلا بصفة الالهية فيصدق في حقه وما قدروا الله حق قدره. والوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول انه يمتنع بعثة الانبياء والرسل لانه يمتنع اظهار المعجزة على وفق دعوى الصادق والقائلون بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات وايجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة والمقام الثاني ان يسلموا ذلك الا انهم يقولون انه بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة للعادة لا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله اما المقام الاول فهو انا نقول ان الاجسام متماثلة وثبت ان ما يحتمله الشيء وجب ان يحتمله مثله واذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق فان قلنا ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة وهو يصدق في حق هذا القائل انه ما قدر الله حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر وحصول سائر المعجزات واما المقام الثاني وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعي النبوة يدل على صدقهم فهذا ايضا ظاهر على ما قررناه في كتب الاصول فثبت ان من انكر امكان البعثة والرسالة فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره. الوجه الثالث انه لما ثبت حدوث العالم فعند هذا يدل على ان للعالم الها قادرا عليما حكيما وان الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم على الاطلاق والملك المطاع يجب ان يكون له امر ونهي وتكليف على عباده وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يكمل ولا يتم الا بارسال الرسل وانزال الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن في كونه ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره فثبت ان كل من قال ما انزل الله على بشر من شيء فهو ما قدر الله حق قدره. المسئلة الثالثة في هذه الآية بحث صعب وهو ان هؤلاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء اما ان يقال انهم كفار قريش او يقال انهم اهل الكتاب من اليهود والنصارى فان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى وذلك لان كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الانبياء فكيف يمكن ايراد هذا الالزام عليهم واما ان كان المراد من هذه الآية ان القائلين لهذا القول قوم من اليهود والنصارى فهذا ايضا صعب مشكل لانهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولون ذلك مع انهم يعترفون بالتوراة كتابا انزله الله على موسى والانجيل كتابا انزله الله على عيسى وايضا فهذه السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها فهذا تقرير الاشكال القائم في هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا فيه على قولين القول الاول ان هذه الآية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور قال ابن عباس ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك بالذي انزل التوراة على موسى هل تجد فيها ان الله يبغض الحبر السمين وانت الحبر السمين قد سمنت من الاشياء التي تطعمك اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف والتفت الى عمر فقال ما انزل الله على بشر من شيء فقال له قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك فقال انه اغضبني ثم ان اليهود لاجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية وفيها سؤالات. الاول ان اللفظ وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه قد يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المرأة اذا ارادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج فقال ان خرجت من الدار فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قالوا اللفظ وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرة فكذا ههنا قوله ما انزل الله على بشر من شيء وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله ما انزل الله على بشر من شيء مراده منه انه ما انزل الله على بشر من شيء في انه يبغض الحبر السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا احد السؤالات. السؤال الثاني ان مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما انزل الله على بشر من شيء الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل الطغيان والثاني ان مثل هذا الكلام لا يليق بالله تعالى انزال القرآن الباقي على وجه الدهر في ابطاله. السؤال الثالث ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت دفعة واحدة ومناظرات اليهود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرات وايضا لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن ان يقال هذه الآية المعينة انما نزلت في الواقعة الفلانية فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول والاقرب عندي ان يقال لعل مالك بن الصيف لما اذي من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ما انزل الله عليك شيئا البتة ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية والمعنى انك لما سلمت ان الله انزل التوراة على موسى فعند هذا لا يمكنك الاصرار على انه تعالى ما انزل علي شيئا لاني بشر وموسى ايضا بشر فلما سلمت ان الله انزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك ان تقطع وتجزم بانه ما انزل علي

شيئا فكان المقصود من هذه الآية بيان ان الذي ادعاه محمد صلى الله عليه وسلم ليس من قبيل الممتنعات وانه ليس لخصمه اليهودي ان يصر على انكاره بل اقصى ما في الباب ان يطالبه بالمعجزة فان اتى به فهو المطلوب والا فلا فاما ان يصر اليهودي على انه تعالى ما انزل على محمد شيئا البتة مع انه معترف بانه انزل الكتاب على موسى فذلك محض الجهالة والتقليد وبهذا التقرير يظهر الجواب عن السؤالين الاولين واما السؤال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية نزلت دفعة واحدة فكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بان سبب نزول هذه الآية هو مناظرة اليهودي قلنا القائلون بهذا القول قالوا السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة الا هذه الآية فانها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا القول. القول الثاني ان قائل هذا القول اعني ما انزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم وتقريره ان يقال كفار قريش ينكرون نبوة جميع الانبياء عليهم السلام فكيف يمكن الزامهم بنبوة موسى عليه السلام وايضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود وهو قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم فمن المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال لا تليق الا باليهود وقول من يقول ان اول الآية خطاب مع الكفار وآخرها خطاب مع اليهود فاسد لانه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها وذلك لا يليق باحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بمثل هذه المعجزات لآمنا بك فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واما السؤال الثاني فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا مشتركين في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبعضه خطابا مع اليهود والنصارى فهذا ما يحضرنا في هذا البحث الصعب وبالله التوفيق. المسئلة الرابعة مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله البتة لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وعندي ان هذا الاستدلال ضعيف لانه تعالى ذكر هذا اللفظ في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها وردت في حق الكفار فههنا ورد في حق اليهود والكفار وكذا القول في الموضعين الآخرين وحينئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة. المسئلة الخامسة في هذه الآية احكام الحكم الاول ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم والدليل عليه هذه الآية فان قوله ما انزل الله على بشر من شيء نكرة في موضع النفي فلو لم تفد العموم لما كان قوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا ابطالا له ونقضا عليه ولما كان كذلك علمنا انه لولا افادة العموم لما صح هذا الاستدلال فثبت ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم. الحكم الثاني ان النقض يقدح في صحة الكلام وذلك لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلولا دلالة النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب فالذين يقولون ان الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيف لانه لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الآية لان اليهود كانوا يقولون معجزات موسى اظهر وابهر من معجزاتك فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثبات النبوة ههنا ولو كان هذا الفرق معتبرا لسقطت هذه الحجة وحيث كانت الحجة قوية بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل. الحكم الثالث تقول الفقهاء ان هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وذلك لان حاصله يرجع الى ان موسى انزل الله عليه شيئا وواحد من البشر ما انزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثاني ان موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الاولى فلم يبق الا انه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فوجب القول بكونها كاذبة فثبت ان دلالة هذه الآية على المطلوب انما يصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف واعلم انه تعالى لما قال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وصفه بعد كونه كتابا بصفات فالصفة الاولى كونه نورا وهدى للناس وعلم انه سماه نورا تشبيها له بالنور الذي به يتبين الطريق فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الآخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احداهما كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الامران واعلم انه وصف القرآن ايضا بهذين الوصفين في آية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا. الصفة الثانية قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وفيه مسائل. المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وابن كثير يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدونها ويخفون لاجل انهم غائبون ويدل عليه قوله وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا فجرت هذه الالفاظ على لفظ المغايبة وكذلك القول في الباقي وقرا الباقون بالتاء على الخطاب والتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا ويدل عليه قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم فجاء على الخطاب فكذلك ما قبله. المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله تجعلونه قراطيس اي تجعلونه ذات قراطيس اي تودعونه اياها فان قيل كل كتاب فلا بد وان يودع في القراطيس فاذا كان الامر كذلك في كل الكتب فما السبب في انه تعالى حكى هذا المعنى في معرض الذم لهم قلنا الذم لم يقع على هذا المعنى فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لا جرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التوراة كتاب وصل الى اهل المشرق والمغرب وعرفه اكثر اهل العالم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه والدليل عليه ان الرجل في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التوراة قلنا قد تقدم في سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن فان قيل هب انه حصل في التوراة آيات دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا انها قليلة فلم يكونوا يخفون من التوراة الا تلك الآيات فلم قال ويخفون كثيرا قلنا القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الاحكام الا ترى انهم حاولوا اخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن. الصفة الثالثة قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم والمراد ان التوراة كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم واليهود قبل مقدم محمد عليه السلام كانوا يقرؤن تلك الآيات وما كانوا يفهمون معانيها فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم ظهر ان المراد من تلك الآيات هو مبعثه صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم واعلم انه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاث قال قل الله والمعنى انه تعالى قال في اول الآية قل من انزل الكتاب الذي صفته كذا وكذا ثم قال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات الظاهرة القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور الحجة القاطعة لا جرم قال قل الله كأنه قيل لك من المنزل لهذا الكتاب فقل الله ونظيره قوله قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذي يحاول اقامة الدليل على وجود الصانع يقول من الذي احدث الحياة بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل بنفسه يقول الله والمقصود انه بلغت هذه الدلالة والبينة بحيث يجب على كل عاقل ان يعترف بها فسواء اقر الخصم بها او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا. ثم قال تعالى ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه مسئلتان. المسئلة الاولى المعنى انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من امرهم شيء البتة ونظيره قوله ان عليك الا البلاغ. المسئلة الثانية قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد وذلك لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشيء من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه. قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون. اعلم انه تعالى لما ابطل بالدليل قول من قال ما انزل الله على بشر من شيء ذكر بعده ان القرآن كتاب انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قوله وهذا اشارة الى القرآن والخبر عنه انه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في اول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة. الصفة الاولى قوله انزلناه والمقصود ان يعلم انه من عند الله لا من عند الرسول لانه لا يبعد ان يخص الله محمدا صلى الله عليه وسلم بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب الفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى انه ليس الامر على هذه الصفة بل انه تعالى هو الذي

قوله تنزل ... بالوحي على انبيائه جبرئيل عليه السلام الصفة الثانية قوله مبارك قال اهل المعاني كتاب مبارك اي كثير خيره دائمة منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية واقول العلوم اما نظرية واما عملية اما العلوم النظرية فاشرفها واكملها معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه ولا ترى هذه العلوم اكمل ولا اشرف مما تجده في هذا الكتاب واما العلوم العملية فالمطلوب اما اعمال الجوارح واما اعمال القلوب وهي المسماة بطهارة الاخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب الكريم ثم قد جرت سنة الله بان الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا والاخرة يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي وانا قد نقلت انواعا من العلوم العقلية والنقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من انواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم الصفة الثالثة قوله مصدق الذي بين يديه فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر في الحقيقة كذلك لانه ليس في سائر الكتب الالهية اما علم الاصول واما علم الفروع اما علم الاصول فيمتنع وقوع التفاوت بحسب اختلاف الازمنة والامكنة فوجب القطع بان المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والانجيل والزبور وسائر الكتب الالهية واما علم الفروع فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان الامر كذلك فقد حصل في تلك الكتب ان التكاليف الموجودة فيها انما تبقى الى وقت ظهور محمد صلى الله عليه وسلم واما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة فثبت ان تلك الكتب دلت على بقاء تلك الاحكام على هذا الوجه والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية في جملة علم الاصول والفروع الصفة الرابعة قوله ولتنذر ام القرى ومن حولها وفيه ابحاث البحث الاول اتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير لتنذر اهل ام القرى واتفقوا على ان ام القرى هي مكة واختلفوا في السبب الذي لاجله سميت مكة بهذا الاسم فقال ابن عباس سميت بذلك لان الارضين دحيت من تحتها ومن حولها وقال ابو بكر الاصم سميت بذلك لانها قبلة اهل الدنيا فصارت هي كالاصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها وايضا من اصول عبادات اهل الدنيا الحج وهو انما يحصل في تلك البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الاولاد الى الام وايضا فلما كان اهل الدنيا يجتمعون هناك بسبب الحج لا جرم يحصل هناك انواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ولا شك ان الكسب والتجارة من اصول المعيشة فلهذا السبب سميت مكة بام القرى وقيل انما سميت مكة ام القرى لان الكعبة اول بيت وضع للناس وقيل ايضا ان مكة اول بلدة سكنت في الارض اذا عرفت هذا فنقول قوله ومن حولها دخل فيه سائر البلدان والقرى البحث الثاني زعمت طائفة من اليهود ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان رسولا الى العرب فقط واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية وقالوا انه تعالى بين انه انما انزل عليه هذا القرآن ليبلغه الى اهل مكة والى القرى المحيطة بها والمراد منها جزيرة العرب ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله لتنذر ام القرى ومن حولها باطلا والجواب ان تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها الا بدليل المفهوم وهو ضعيف لا سيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر المقطوع به من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه كان يدعي كونه رسولا الى كل العالمين وايضا قوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها وبهذا التقدير يدخل فيه جميع بلاد العالم البحث الثالث نقل عن بعضهم ان ذكر لينذر بالياء مجمل الكتاب على انه هو المنذر لان فيه تلك الاية قال ولتنذر به وذكر الكتاب وقال وانذر به وقال انما انذركم بالوحي فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع واما الباقون فانهم قرؤا ولتنذر بالتاء خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم لانه المامور والموصوف بالانذار وهو قوله وانذر به الذين يخافون ثم قال تعالى والذين يؤمنون بالاخرة يؤمنون به وظاهر هذا يقتضي ان الايمان بالاخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم وللعلماء ذكروا في تقرير هذه السببية وجوها الاول ان الذي يؤمن بالاخرة هو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ومن كان كذلك فانه تعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته عن حلول العقاب فيبالغ في النظر والتامل في دلائل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم والايمان الثاني ان دين محمد صلى الله عليه وسلم مبني على الايمان بالبعث والقيامة وليس لاحد من الانبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبصحة الاخرة امرين متلازمين الثالث يحتمل ان يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج اهل مكة من قبول هذا الدين لان الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس الا الرغبة في الثواب والرهبة من العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال وهم على صلاتهم يحافظون والمراد ان الايمان بالاخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات ولقائل ان يقول الايمان بالاخرة يحمل على كل الطاعات فما الفائدة في تخصيص الصلوة بالذكر قلنا المقصود منه التنبيه على ان الصلوة اشرف العبادات بعد الايمان بالله وعظم خطرها الا ترى انه لم يقع اسم الايمان على شيء من العبادات الظاهرة الا على الصلوة كما قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي الا على ترك الصلوة قال النبي صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت الصلوة بهذا النوع من التشريف لا جرم خصها الله بالذكر في هذا المقام قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء ومن قال سانزل مثل ما انزل الله ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن اياته تستكبرون اعلم انه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى عظم وعيد من ذكر احد الاشياء الثلاثة فاولها ان يفتري على الله كذبا قال المفسرون نزل هذا في مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة وفي الاسود العنسي صاحب صنعاء فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء وكان مسيلمة يقول محمد رسول قريش وانا رسول بني حنيفة قال القاضي الذي يفتري على الله كذبا يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا ولكن لا يقتصر عليه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكل من نسب الى الله ما هو بريء منه اما في الذات واما في الصفات واما في الافعال كان داخلا تحت هذا الوعيد قال والافتراء على الله في صفاته كالمجسمة وفي عدله كالمجبرة لان هؤلاء قد ظلموا اعظم انواع الظلم بان افتروا على الله الكذب واقول اما قوله المجسمة قد افتروا على الله الكذب فهو حق واما قوله ان هذا افتراء على الله في صفاته فليس بصحيح لان كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة بل هو نفس الذات المخصوصة فمن زعم ان اله العالم ليس بجسم كان معناه انه ينفي جميع الاجسام والمتحيزات محدثة ولها بانيا هو موجود ليس بمتحيز والمجسم ينفي هذه الذات فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات لان الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها فثبت ان هذا الخلاف لم يقع في الصفة بل في نفس الذات اما قوله المجبرة قد افتروا على الله فيقال المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فان كذبوا في هذه القضية فكيف يمكنهم ان يعترفوا بوجود الاله وان صدقوا في ذلك لزمهم ان يقروا بتوقف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله وذلك عين ما تسميه بالجبر فثبت ان الذي وصفه بكونه افتراء على الله بطريق المفتري على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان احد طرفيه على الاخر على المرجح فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية بل يلزمه نفي الاثار والمؤثرات بالكلية والنوع الثاني من الاشياء التي وصفها الله بكونها افتراء قوله او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء والفرق بين هذا القول وبين ما قبله ان في الاول كان يدعي انه اوحي اليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم واما في هذا القول فقد اثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد صلى الله عليه وسلم فكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود النوع الثالث قوله سانزل مثل ما انزل الله قال المفسرون المراد ما قاله النضر بن الحرث وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا وقوله في القرآن انه من اساطير الاولين وكل احد يمكنه الاتيان بمثله وحاصله ان هذا القائل يدعي معارضة القرآن وروي ايضا ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب الوحي للرسول صلى الله عليه وسلم فلما نزل قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين املاه الرسول صلى الله عليه وسلم فلما انتهى الى قوله ثم انشاناه خلقا اخر عجب عبد الله منه فقال فتبارك الله احسن الخالقين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا نزلت الاية فشك عبد الله وقال لئن كان محمد صادقا فقد اوحي الي ولئن كان كاذبا فقد قلت كما قال فهذا هو المراد من قوله سانزل مثل ما انزل الله اما قوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت فاعلم ان اول الاية وهو قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا يفيد التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت كالتفصيل لذلك المجمل والمراد بالظالمين الذين ذكرهم وغمرات

الموت جمع غمرة وهي شدة الموت وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه ومنه غمرة الماء وغمرة الحرب ويقال غمره الشيء اذا علاه وغطاه وقال الزجاج يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره ذلك وغمرات الموت اذا كثر عليهم واصل الاصل ثم يقال للشدائد والمكاره غمرات وجواب لو محذوف اي لو رأيت لرأيت امرا عظيما وقوله والملائكة باسطوا ايديهم قال ابن عباس يريد ملائكة العذاب باسطوا ايديهم يضربونهم ويعذبونهم كما يقال بسط اليه يده بالمكروه اخرجوا انفسكم ههنا محذوف والتقدير يقولون اخرجوا انفسكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية سؤال وهو انه لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من اجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام فنقول في تفسير هذه الاية وجوه الاول ولو ترى الظالمين اذا صاروا الى غمرات الموت في الاخرة فادخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع الشدائد والتعذيبات والملائكة باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم بقولهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم الثاني ان يكون المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا ايديهم لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الافات والالام الثالث ان قوله اخرجوا انفسكم اي اخرجوها الينا من اجسادكم وهذه عبارة عن العنف والتشديد في الازهاق من غير تنفيس وامهال وانهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده الى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له اخرج الي ما لي عليك الساعة ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقك الوجه الرابع ان هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وانهم بلغوا في البلاء والشدة الى حيث تولى بانفسهم ارواحهم وحده ولم يتولها احد غيرهم اخرجوا انفسكم ليس بامر بل هو وعيد وتقريع كقول القائل امض الان لترى ما يحل بك قال المفسرون ان نفس المؤمن تنبسط في الخروج للقاء ربها ونفس الكافر تكره ذلك ويشق عليها الخروج لانها تصير الى اشد العذاب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذكر بعضهم نزع الروح فهؤلاء الكفار يكرههم الملائكة على نزع الروح المسئلة الثانية الذين قالوا النفس الانسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا بهذه الاية وقالوا لا شك ان قوله اخرجوا انفسكم معناه اخرجوا انفسكم عن اجسادكم وهذا يدل على ان النفوس مغايرة للاجساد الا انا لو حملنا الاية على الوجه الثاني من التاويلات المذكورة لم يتم هذا الاستدلال ثم قال تعالى اليوم تجزون عذاب الهون قال الزجاج اي العذاب الذي يقع به الهوان الشديد والمراد منه ان يجمع هناك بين الايلام والاهانة فان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم فكذا العقاب شرطه ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة وقال بعضهم الهون هو الهوان والهون الرفق والدعة قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقوله بما كنتم تقولون على الله غير الحق المراد منه ما ذكره في اول الاية من قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وكنتم عن اياته تستكبرون وذلك يدل على ان العذاب الشديد انما حصل بسبب مجموع الامرين الافتراء على الله والتكبر عن ايات الله واقول هذان النوعان من البلاء لا نرى احدا من المتوسمين بالعلم متخلصا منهما نعوذ بالله منه ومن اثاره ونسأل الله ان يجعلنا من الذين يتواضعون له وكنتم عن اياته تستكبرون ... قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى ان قوله ولقد جئتمونا فرادى يحتمل وجهين الاول ان يكون هذا معطوفا على قول الملائكة اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون فبين تعالى انهم كما يقولون لهم ذلك على وجه التوبيخ كذلك يقولون لهم حكاية عن الله تعالى ولقد جئتمونا فرادى فيكون الكلام اجمع حكاية عنهم وانهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار وعلى هذا التقدير فيحتمل ان يكون قائل هذا القول هم الملائكة الموكلون بقبض ارواحهم ويحتمل ان يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعذابهم والقول الثاني ان قائل هذا القول هو الله تعالى ونشأ هذا الاختلاف من انه تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله في صفة الكفار ولا يكلمهم يوجب ان لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يقتضي انه تعالى يتكلم معهم فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف والقول الاول اولى لان هذه الاية معطوفة على ما قبلها والعطف يوجب التشريك المسئلة الثانية فرادى لفظ جمع وفي واحده قولان الاول قال ابن قتيبة فرادى جمع فرد مثل سكارى وسكران وكسالى وكسلان وقال ابو عمرو فرادى جمع فريد مثل ردي وردايف وقال الفراء فرادى جمع وواحده فرد وفريد وفردان اذا عرفت هذا فنقول قوله ولقد جئتمونا فرادى المراد منه التقريع والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا الى تحصيل امرين احدهما تحصيل المال والجاه وثانيهما انهم عبدوا الاصنام لاعتقادهم انهم يكونون شفعاءهم عند الله ثم انهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق معهم من تلك الاموال شيء ولم يجدوا من تلك الاصنام شفاعة لهم عند الله فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا عمرهم الى تحصيل المعارف الحقة والاعمال الصالحة فبقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في محفل القيمة فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى بل حضروا مع زاد ليوم المعاد ثم قال تعالى لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وحفص عن عاصم والكسائي بينكم بالنصب والباقون بالرفع قال الزجاج الرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم قال ابو علي هذا الاسم يستعمل على ضربين احدهما ان يكون اسما متصرفا كالافتراق والاخر ان يكون ظرفا فالمرفوع في قراءة من قرا بينكم بالرفع هو الذي كان ظرفا ثم استعمل اسما والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بيني وبينك فلما استعمل اسما في هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل الذي هو تقطع في قراءة من رفع قال ويدل على ان هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفا انه لا يخلو من ان يكون هذا الذي هو ظرف اتسع فيه او يكون الذي هو مصدر والقسم الثاني باطل والا صار التقدير لقد تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد لان المراد من الاية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تتالفون عليه فان قيل كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل مع ان اصله الافتراق والتباين قلنا هذا اللفظ انما يستعمل في الشيئين الذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه كقولهم بيني وبينه شركة وبيني وبينه رحم فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فصار قوله لقد تقطع بينكم معناه لقد تقطع وصلكم اما من قرا لقد تقطع بينكم بالنصب ففيه وجوه ... والتقدير لقد تقطع ... بينكم وهكذا قالوا اذا كان غدا فاتني والتقدير اذا كان الرجاء او البلاء غدا فاتني فاضمر لدلالة الحال عليه فكذا هنا وقال ابن الانباري التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذفت ما لوضوح معناها المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية مشتملة على قانون شريف في معرفة احوال القيمة وذلك لان النفس الانسانية انما تعلقت بهذا الجسد ليصير هذا الجسد لها الة في اكتساب المعارف والكمالات فاذا فارقت النفس الجسد ولم تحصل هذه المطالب بل استغرقت في خساراتها وكدرت فانها حينئذ وجب ان تبقى متاسفة على الالة التي بها كان يمكنها اكتساب السعادات الابدية بها ثم انها ضيعتها وابطلتها ولم تنتفع بها البتة وهذا هو المراد من قوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وثانيها ان هذه النفس مع انها لم تكتسب بهذه الالات الجسمانية سعادة روحانية وكمالا روحانيا فقد عملت عملا اخر هو ارداء من الاول وذلك لانها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه وفي تقوية العشق عليهما وتاكيد المحبة في تحصيلها والانسان في الحقيقة متوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فهذا المسكين قلب القضية وعكس التوجه لانه متوجه من العالم الروحاني الى العالم الجسماني ونسي مقصده وتمكن في تلك اللذات الجسمانية فلما انقلبت القضية شيئا فشيئا وتوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فبقيت الاموال التي اكتسبها والتي عمر عمره في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي وراء ظهر الانسان لا يمكنه ان ينتفع به وبقي معه الرغبة بسبب التمتع من الوصول الى الاستمتاع بها وذلك يوجب نهاية الخيبة ونهاية الحسرة وهو المراد من قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ... ذكرها الله فهذه الاية ... الحجب المانعة ... والشفقة على خلق الله فان تلك الاموال وراء ظهره ... وثالثها ان اولئك المساكين اتعبوا انفسهم في خدمة الاوثان والاصنام ظنوا انهم ينتفعون بها عند الورود الى محفل القيمة فاذا وردوه ... حصلت فيهم جهات كثيرة من العذاب منها الحسرة والندامة ... العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه الا العذاب والذل والعناء ومنها عذاب الخجالة ... ومنها حصول اليأس ... وهو المراد من قوله وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء ورابعها ... من بعض الوجوه فههنا يخف ذلك الالم ويضعف ذلك الحزن اما اذا حصل الجزم واليقين بان ذلك لا يمكن وجبرة ذلك النقصان متعذر فههنا يعظم الحزن ويقوى البلاء وهو المراد بقوله لقد تقطع بينكم ... انقطعت الحيلة في تحصيلها مرة اخرى ...

حقايق هذه المراتب يظهر انه لا بيان فوق هذا البيان فى شرح احوال هؤلاء الضالين قوله ان الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله
فانى تؤفكون فى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما تكلم فى تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير النبوة ثم تكلم فى بعض تفاريع هذا الاصل عاد هيهنا الى ذكر الدلائل
الدالة على وجود الصانع وكمال قدرته وعلمه وحكمته تنبيها على ان المقصود الاصلى من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية انما هو معرفة الله بذاته
وصفاته وافعاله وفى قوله فالق الحب والنوى قولان الاول وهو مروى عن ابن عباس وهو قول الضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى اى خالقهما ذهب بفالق مذهب فاطر واقول
الفطر هو الشق وكذلك الفلق فالشئ قبل دخوله فى الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق
فاذا اخرجه المبدع الموجد من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فبهذا التاويل لا يبعد حمل الفالق
على الموجد والمبدع والمحدث والقول الثانى وهو قول الاكثرين ان الفلق هو الشق والحب هو الذى يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الانواع والنوى
هو الشئ الموجود فى داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما اذا عرفت هذا فنقول انه اذا وقعت الحبة والنواة فى الارض الرطبة ثم مر به قدر من المدة اظهر الله تعالى فى تلك الحبة والنواة
شقين من اعلاها شقا ومن اسفلها شقا اخر اما الشق الذى فى اعلى الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة الى الهواء واما الشق الذى يظهر فى اسفل تلك الحبة والنواة فانه
يخرج منه الشجرة الهابطة فى الارض وهى المسماة بعروق الشجرة ويصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة فى الهواء بالشجرة الهابطة فى الارض
ثم ههنا عجائب فاحدها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضى الهوى فى عمق الارض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة فى الهواء وان كانت تقتضى الصعود فى الهواء فكيف
تولدت منها الشجرة الهابطة فى الارض فلما تولدت منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهدان بكون طبيعة احدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى
علمنا ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع وثانيها ان باطن الارض جرم كثيف صلب لا ينفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص
السكين الحادة القوية فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق فى غاية اللطافة والرقة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصارت كالماء ثم انها مع غاية لطافتها
تقوى على النفوذ فى تلك الارض الصلبة والغوص فى بواطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام التى هى فى غاية اللطافة لا بد وان يكون بتقدير العزيز
العليم الحكيم وثالثها انه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل فى تلك الشجرة طبايع مختلفة فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة وفى داخل ذلك القشر جرم الخشبة وفى وسط
تلك الخشبة جسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة اغصانها ويتولد على الاغصان الاوراق اولا ثم الازهار والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد
يحصل للفاكهة اربعة انواع من القشر مثل الجوز واللوز فان قشره الاعلى هو ذلك الجرم الاخضر وتحته ذلك القشر الذى يشبه الخشب وتحته ذلك القشر الذى هو
كالغشاء الرقيق المحيط باللب وتحته ذلك اللب وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر وعلى جرم لطيف هو كالدهن وهو المقصود الاصلى فتولد هذه الاجسام المختلفة
الطبايع والصفات والالوان والاشكال والطعوم مع تساوى تاثيرات الطبايع والنجوم والفصول الاربعة والطبايع الاربع يدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم المختار لا
بتدبير الطبايع والعناصر ورابعها انك قد تجد الطبايع الاربعة حاصلة فى الفاكهة الواحدة فالاترج قشره حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبزره
حار يابس وكذا العنب قشره وعجمه بارد يابس وماؤه ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبايع المضادة والخواص المتنافرة من الحبة الواحدة لا بد وان يكون بايجاد الفاعل المختار
وخامسها انك تجد احوال الفاكهة مختلفة فبعضها يكون اللب فى الداخل والقشر فى الخارج كما فى الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة فى الخارج وتكون الخشبة
فى الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها يكون النواة لها لب كما فى المشمش والخوخ وبعضها لا لب له كما فى نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون
كله مطلوبا كالتين فهذه احوال مختلفة فى هذه الفواكه وايضا هذه الحبوب مختلفة فى الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة وشكل الشعير كانه مخروطان
اتصلا بقاعدتيهما وشكل العدس كانه نصف دائرة وشكل الحمص على شكل اخر فهذه الاشكال المختلفة لا بد وان تكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل الا على
ذلك الشكل وايضا فقد يوجد فى الفاكهة نوع من انواع الحبوب خاصية نوع اخرى ومنفعة اخرى وايضا قد يكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان اخر فاختلاف هذه
الصفات والاحوال مع اتحاد الطبايع وتاثيرات الكواكب يدل على انها انما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها انك اذا اخذت ورقة واحدة من
اوراق الشجرة وجدت خطا واحدا مستقيما فى وسطها كانه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان وكما انه ينفصل من النخاع اعصاب كثيرة يمنة
ويسرة فى بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة شعبة اخرى ولا يزال يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر وكذلك فى تلك الورقة ينفصل من ذلك
الخط الكبير الوسطانى خطوط مختلفة وعن كل واحد منها خيوط اخرى ادق من الاولى ولا يزال يبقى على هذا النهج حتى تخرج تلك الخيوط عن الحس والبصر والخالق انما فعل
ذلك حتى ان القوى الجاذبة المركوزة فى جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية فى تلك المجارى الضيقة فلما وقفت على عناية الخالق فى ايجاد تلك الورقة
الواحدة علمت ان عنايته فى ايجاد جملة تلك الشجرة اكمل ثم عرفت ان عنايته فى تكوين جملة النبات اكمل ثم اذا عرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت
ان عنايته بتخليق الحيوان اكمل ولما علمنا ان المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمنا ان عنايته فى تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات والحيوان فى هذا العالم
ليكون دواء وغذاء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين
راسك فى تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة واعرف كيفية خلقة تلك العروق والاوتار فيها ثم انتقل من مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخير منها حصول المعرفة
والمحبة فى الارواح البشرية فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا اخر لها ويظهر لك ان انواع نعم الله فى حقك غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل ذلك
انما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة من الحبة والنواة فهذا كلام مختصر فى تفسير قوله ان الله فالق الحب والنوى ومتى وقف الانسان عليه امكنه تفريعها وتشعيبها الى ما لا اخر له
المسئلة الثانية قوله يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى فيه مباحث البحث الاول ان الحى اسم لما يكون موصوفا بصفة الحياة والميت اسم لما يكون خاليا عن صفة الحياة
فيه وعلى هذا التقدير فالنبات لا يكون حيا اذا عرفت هذا فالكلام فى تفسير هذا الحى والميت قولان الاول حمل هذين اللفظين على الحقيقة قال ابن عباس يخرج من
النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحى نطفة ميتة وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة والمقصود منه ان الحى والميت متضادان متنافيان
فحصول المثل عن المثل يوهم انه بسبب الطبيعة والخاصية اما حصول الضد من الضد فيمتنع ان يكون بسبب الطبيعة والخاصية بل لا بد وان يكون بتقدير المقدر الحكيم
المدبر العليم والقول الثانى ان يحمل الحى والميت على ما ذكرناه وعلى الوجوه المجازية ايضا وفيه وجوه الاول قال الزجاج يخرج النبات الغض الطرى الخضر من الحب اليابس ويخرج
الحب اليابس من النبات الحى النامى الثانى قال ابن عباس يخرج المؤمن من الكافر كما فى حق ابراهيم عليه السلام والكافر من المؤمن كما فى ولد نوح والعاصى من المطيع وبالعكس الثالث
قد يخرج بعض ما يقطع عليه بانه من جملة الخيرات سبب النفع العظيم وبالعكس وكذلك فى الطب نرى انسانا سقى الافيون الكثير فى الشراب للجلاء من بيت فلا تنبه ولا ظن القوم
انه سيموت فى الحال وضعوه فى موضع [illegible] فخرجت حية عظيمة ولدغته فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون منه فان الافيون يقتل بقوة
برده وسم الافعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون فههنا تولد عما يعتقد فيه كونه اعظم موجبات الشر اعظم الخيرات وقد يكون بالعكس
من ذلك وكل هذه الاحوال المختلفة والافعال المتعاقبة تدل على ان لهذا العالم مدبرا حكيما ما اهمل مصالح الخلق وما تركهم سدى وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة
البحث الثانى من مباحث هذه الآية قرا حمزة ونافع والكسائى وحفص عن عاصم الميت مشددة فى الكلمتين والباقون بالتخفيف فى الكلمتين وكذلك كل ما فى جنسه فى القرآن
البحث الثالث لقائل ان يقول انه قال اولا يخرج الحى من الميت ثم قال ومخرج الميت من الحى وعطف الاسم على الفعل قبيح فما السبب فى اختيار ذلك قلنا قوله ومخرج الميت من الحى معطوف
على قوله فالق الحب والنوى وقوله يخرج الحى من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق الحب والنوى لان فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامى من جنس اخراج الحى من الميت لان النامى
فى حكم الحيوان [illegible] وفيه وجه اخر وهو ان لفظ الفعل يدل على ان ذلك الفاعل يعتنى بذلك الفعل فى كل حين واوان واما لفظ الاسم فانه
[illegible] ساعة فساعة [illegible] عبد القاهر الجرجانى فى كتاب دلائل الاعجاز [illegible] هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض [illegible] الفعل

الفعل وهو قوله بين يديكم لان صيغة الفعل تفيد انه يعذبكم حالا فحالا وساعة فساعة اما لفظ الاسم فى قوله وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فقوله باسط يفيد البقاء على تلك
الحالة الواحدة اذا ثبت هذا فنقول الحى اشرف من الميت فوجب ان يكون الاعتناء باخراج الحى من الميت اكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحى فلهذا المعنى وقع التعبير
عن القسم الاول بصيغة الفعل وعن الثانى بصيغة الاسم تنبيها على ان الاعتناء بايجاد الحى من الميت اكثر واكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحى ثم قال ذلكم الله فانى
تؤفكون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال بعضهم معناه ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيى المميت فانى تؤفكون فى اثبات القول بعبادة الاصنام
[illegible] فان المراد انكم لما شاهدتم انه تعالى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى وشاهدتم انه اخرج البدن الحى من النطفة الميتة مرة واحدة فكيف تستبعدون ان
يخرج البدن الحى من التراب مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر وايضا الضدان متساويان فى النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد
الضدين الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب من الثانى الى الاول فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحيوة وجب ايضا ان لا يمتنع حصول الحيوة بعد الموت وعلى كل
التقديرات فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر المسئلة الثانية تمسك الصاحب بن عباد بقوله فانى تؤفكون على ان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى
قال لانه لو خلق الافك فيهم فكيف يليق به ان يقول مع ذلك فانى تؤفكون والجواب عنه ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فان ترجح احد الطرفين
على الاخر لا لمرجح لزم نفى الصانع وان ترجح لمرجح فذلك المرجح ليس من العبد بل يحصل الاتفاق فكيف يحسن منه ان يقال فانى تؤفكون ويتوقف ذلك الترجيح على حصول مرجح وهى الداعية
الجازمة الى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل وحينئذ يلزمكم كل ما الزمتموه لنا قوله فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس
والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم اعلم ان هذا نوع اخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع المتقدم كان ماخوذا من دلالة احوال النبات
والحيوان والنوع المذكور فى هذه الآية ماخوذ من الاحوال الفلكية وذلك لان فلق ظلمة الليل بنور الصبح اعظم فى كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ولان من المعلوم
بالضرورة ان الاحوال الفلكية اعظم فى القلوب واكثر وقعا من الاحوال الارضية وتقرير الحجة من وجوه الاول ان الصبح صبحان فالصبح الاول هو الصبح المستطيل
كذنب السرحان ثم تعقبه ظلمة خالصة ثم يطلع بعده الصبح المستطير فى جميع الافق فنقول اما الصبح الاول وهو المستطيل الذى يحصل عقيبه ظلمة خالصة فهو من
اقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته وذلك لانا نقول ان ذلك النور اما ان يقال انه حصل من تاثير قرص الشمس او ليس الامر كذلك والاول باطل وذلك لان مركز الشمس اذا وصل الى
دائرة نصف الليل فالموضع الذى تكون تلك الدائرة افقا له قد طلعت الشمس من مشرقه وفى ذلك الموضع ضاء نصف كرة الارض فوجب ان يقتضى ان يحصل
الضوء فى الربع الشرقى من بلدتنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيلا فى جميع اجزاء الجو ويجب ان يكون ذلك الضوء فى كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال فالصبح
الاول لو كان اثرا من قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا بل يجب كونه مستنيرا فى جميع الافق منتشرا فيه بالكلية وان يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين وحد
ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا ان الصبح الاول يبدو كالخيط الابيض الصاعد حتى شبهته العرب بذنب السرحان ثم انه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم يحصل
المستطير بعد ذلك علمنا ان ذلك الصبح المستطيل ليس من تاثير قرص الشمس ولا من جنس نوره فوجب ان يكون ذلك حاصلا بتخليق الله تعالى تنبيها على ان الانوار ليس
لها وجود الا بتخليقه وان الظلمات لا ثبات لها الا بتقديره كما قال [illegible] وجعل الظلمات والنور الثانى فى تقرير هذا الدليل انا لما بحثنا وتاملنا علمنا
ان الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يقع ضوؤها الا على الجرم المقابل لها فاما الذى لا يكون مقابلا لها امتنع وقوع اضوائها عليه وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة
وبين الرياضيين الباحثين عن احوال الضوء والظل ولهم فى تقريرها وجوه يقينية اذا عرفت هذا فنقول الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الافق فلا يكون
جرم الشمس مقابلا لجزء من اجزاء وجه الارض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الارض واذا كان كذلك امتنع ان يكون ضوء الصبح من تاثير قرص الشمس فوجب ان يكون
ذلك بتخليق الله الفاعل المختار القادر القهار فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشمس حين كونها تحت الارض يوجب اضاءة ذلك الهواء المقابل لها ثم كان ذلك الهواء مقابلا للهواء
الواقع فوق الارض فيصير ضوء الهواء الواقع تحت الارض سببا لضوء الهواء الواقع فوق الارض ولا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء الى هواء اخر ملاصق له حتى يصل
الى الهواء المحيط بنا [illegible] الذى ذكره ابو على بن الهيثم فى تقرير هذا المعنى فى كتابه الذى سماه بالمناظر الكبير والجواب ان العذر باطل بوجهين الاول ان الهواء
جرم شفاف عديم اللون وما كان كذلك فانه لا يقبل النور واللون فى ذاته وجوهره وهذا متفق عليه بين الفلاسفة والحجة عليه انه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر
على سطحه ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ولصار ابصاره مانعا من ابصار ما وراءه وحيث لم يكن كذلك علمنا انه لا يقبل اللون والنور فى ذاته وما كان كذلك امتنع
ان ينعكس النور منه الى غيره فامتنع ان يصير ضوءه سببا لضوء هواء اخر مقابل له فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه حصل فى الافق اجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة وهى
لكثافتها تقبل النور من قرص الشمس ثم ان حصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء فى الهواء المقابل له فنقول لو كان السبب ذلك لكان كلما كانت الابخرة والادخنة
فى الافق اكثر وجب ان يكون ضوء الصباح اقوى لكنه ليس الامر كذلك بل على العكس منه فبطل هذا العذر الوجه الثانى فى ابطال هذا الكلام الذى ذكره ابن الهيثم ان الدائرة
التى هى دائرة الافق لنا فهى بعينها دائرة نصف النهار لقوم اخرين واذا كان كذلك فالدائرة التى هى نصف النهار فى بلدنا وجب كونها دائرة الافق لاولئك
الاقوام واذا ثبت هذا فنقول اذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف الليل وجاوز وزعمنا ان الشمس قد طلعت على اولئك الاقوام وسمتنا نصف العالم هناك والربع
من الفلك هو ربع شرقى لاهل بلدنا وهو بعينه ربع غربى بالنسبة الى تلك البلدة واذا كان كذلك فالشمس اذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل فقد صار جرمها
محاذيا للهواء الربع الذى هو الربع الشرقى لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب ان يحصل الضوء فى ذلك الربع الشرقى من بلدنا بعد نصف الليل وان
يصير هواء الربع الشرقى فى غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الهواء لا يقبل كيفية النور فى ذاته واذا بطل هذا بطل العذر الذى ذكره
ابن الهيثم فثبت بهذين البرهانين الدقيقين العقليين ان خالق النور والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس الوجه الثالث ان حصول النور الحاصل فى العالم انما يكون بتاثير الشمس
الا ان الاجسام متماثلة فى تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب ان يكون بتخليق الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فهو ان الاجسام
متماثلة فى كونها اجساما ومتحيزة فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف فى امور مغايرة لمفهوم الجسمية ضرورة ان ما به المشاركة مغاير لما به
المخالفة وتلك الامور اما ان يكون محل الجسمية او حالا فيها او لا حالا فيها ولا محلا لها والقول بطلانه يقتضى كون الجسم صفة قائمة بذات اخرى وذلك محال لان ذلك المحل
ان كان متحيزا او مختصا بالحيز كان محل الجسم عين الجسم وهو محال وان لم يكن كذلك كان حاصلا فى الحيز [illegible] فتعلقه بشئ من الاحياز [illegible] وذلك مرفوع فى
بداهة العقل والثانى ايضا باطل لان على هذا التقدير تكون الذوات متساوية فى الجسمية [illegible] الصفات وكلما يصح على الشئ يصح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة
فى تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر [illegible] والثالث وهو المعتبر بان ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسمية ولا حالا فيه فساد هذا القسم
ظاهر فثبت بهذا البرهان ان الاجسام متماثلة واذا ثبت هذا فنقول كلما يصح على احد المثلين فانه يصح على المثل الاخر [illegible] فيجب ان يصح قبول جميع
الصفات على البدل فكان اختصاص جسم الشمس بهذه الاضاءة والانارة لابد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار واذا ثبت هذا فنقول كان فالق الاصباح فى الحقيقة هو
الله وذلك هو المطلوب الوجه الرابع فى تقرير هذا المطلوب ان الظلمة شبيهة بالعدم بل البرهان القاطع قد دل على انه امر عدمى محض والنور محض الوجود فاذا اظلم الليل حصل
الخوف والفزع فى قلب الكل واستولى النوم عليهم وصاروا كالاموات وسكنت الحركات وتعطلت التاثيرات ووقعت التعطيلات فاذا وصل نور الصباح الى هذا
العالم فكانه نفخ فى الصور مادة الحيوة وقوة الادراك فضعف النوم وابتدات اليقظة بالظهور وكلما كان نور الصباح اقوى واكمل كان ظهور قوة الحس والحركة فى الحيوان
اكمل ومعلوم ان اعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحركة والحس ولما كان النور هو السبب الكلى لحصول هذه الاحوال كان تاثير قدرة الله تعالى بتخليق النور من اعظم اقسام النعم
واجل انواع الفضل والكرم اذا عرفت هذا فنقول قوله فالق الاصباح لكونه دليلا على كمال القدرة من اجل اقسام الدلائل ولكونه تفضلا ورحمة واحسانا من الله على الخلق
اجل الاقسام من هذا النوع فهذا ما حضرنا فى تقرير دلالة قوله تعالى فالق الاصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول انه تعالى قال

فى تحقيق الصبحين الصادق والكاذب

ظلمة العدم بمصباح التكوين والإيجاد وفالق ظلمة الجمادية بمصباح الحياة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهالة بمصباح العقل والإدراك وفالق ظلمة العالم الجسماني
بتخليص النفس الحكمية الى فسحة عالم الافلاك وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بمصباح نور الاستغراق في معرفة مبدع المحدثات والمبدعات مسئلة في
فتقيل الاصباح وجوه الاول قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال الله فالق الاصباح يعني الصبح قال الشاعر
افنى رباحا وبني رباح تناسخ المساء والاصباح الثاني ان الاصباح مصدر سمي به الصبح فان قيل ظاهر الآية يدل على انه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك
لان الحق انه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه فنقول فيه وجوه الاول ان يكون المراد فالق ظلمة الاصباح وذلك لان الافق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من
الظلمة والنور انما ظهر من الجانب الشرقي فكان الافق كان بحرا مملوءا من الظلمة ثم انه تعالى شق ذلك البحر المظلم بان اجرى جدولا من النور فيه والحاصل ان المراد فالق ظلمة الاصباح

[illegible]

ظاهر قوله فاخرجنا به نبات كل شيء يدل على انه تعالى انما اخرج النبات بواسطة الماء وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا فائدة في الاعادة البحث الثاني قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل شيء ظاهره يقتضي ان يكون لكل شيء نبات وليس الامر كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شيء له نبات فاذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا يكون داخلا فيه البحث الثالث قوله فاخرجنا بعد قوله انزل يسمى التفاتا ويعد ذلك من الفصاحة وقد ذكره اصحاب العربية على الفصاحة فيه وما بينا ان ذلك من اي الوجوه يعد من هذا الباب لما نحن قد طلبنا الكلام فيه في تفسير قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة فلا فائدة في الاعادة البحث الرابع قوله فاخرجنا صيغة الجمع والله واحد فرد لا شريك له الا ان الملك العظيم اذا كنى عن نفسه فانما يكني بصيغة الجمع فكذا ههنا ونظيره قوله انا انزلناه انا ارسلنا نوحا انا نحن نزلنا الذكر اما قوله تعالى فاخرجنا منه خضرا فقال الزجاج معنى خضر كمعنى اخضر يقال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور فهو اعور وعور وقال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الاية المتقدمة في قسمين حيث قال ان الله فالق الحب والنوى فالذي ينبت من الحب هو الزرع والذي ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة ايضا في هذه الاية فابتدأ بذكر الزرع وهو المراد من قوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث وقال ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد من هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبل في اعلاه وقوله تعالى نخرج منه حبا متراكبا يعني نخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض في سنبلة واحدة وذلك لان الاصل هو ذلك العود الاخضر وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من تخليقها ان تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة ولما ذكر ما ينبت من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو القسم الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية وههنا مباحث البحث الاول انه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل وهذا يدل على ان الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد اطنب الجاحظ فيه في تصنيف مطول البحث الثاني حكى الواحدي عن ابي عبيدة قال اطلعت النخلة اذا اخرجت طلعها وطلعها كوافرها قبل ان ينشق عن الاغريض والاغريض يسمى طلعا ايضا والطلع اول ما يرى من عذق النخلة الواحدة طلعة واما قنوان فقال الزجاج القنوان جمع قنو مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع اذا عرفت تفسير اللفظ فنقول قوله قنوان دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها وروي عنه ايضا قال يريد قصار النخل اللاصقة عذوقها بالارض قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني كما قال سرابيل تقيكم الحر ولم يقل سرابيل تقيكم البرد لان ذكر احد الضدين يدل على الثاني فكذا ههنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان النعمة فيها اظهر واكمل البحث الثالث قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتداء ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصلة من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون الخبر محذوفا لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجة من طلع النخل قنوان ومن قرأ يخرج منه حب متراكب كان قنوان عنده معطوفا على قوله حب وقرئ قنوان بضم القاف وفتحها على انه اسم جمع كركب لان فعلان ليس من باب التكسير ثم قال وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفيه مباحث البحث الاول قرأ عاصم جنات بضم التاء وهي قراءة علي رضي الله عنه والباقون جنات بكسر التاء اما القراءة الاولى ففيها وجهان الاول ان يراد وثم جنات من اعناب والثاني ان يعطف على قنوان على معنى وحاصلة او مخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله نبات كل شيء والتقدير فاخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان قال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصبا على الاختصاص كقوله والمقيمين الصلاة لفضل هذين الصنفين البحث الثاني قال الفراء قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر الرمان كما قال واسأل القرية يريد اهلها البحث الثالث اعلم انه تعالى ذكر ههنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وانما قدم الزرع على الشجر لان الزرع غذاء وثمار الاشجار فواكه والغذاء مقدم على الفاكهة وانما قدم النخل على الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب بل الى سائر الناس ولان الحكماء بينوا ان بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام وانما ذكر العنب عقيب النخل لان العنب اشرف انواع الفواكه وذلك لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به الى آخر الحال فاول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى وقد يتخذ رب الحصرم ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفراء وقد يتخذ الطبيخ منه فكان الذ الطبائخ ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخاره معلقا سنة او اقل او اكثر وهو في الحقيقة الذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه اربعة انواع من المتناولات وهي الزبيب والدبس والخل والخمر ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا في المجلدات والخمر وان كان الشرع قد حرمها ولكنه تعالى قال في صفتها ومنافع للناس قال واثمهما اكبر من نفعهما واخس ما في العنب عجمه والاطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كانه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل عنه ايضا دهن عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب وذلك لانه جسم مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه وماؤه فاما الاقسام الثلاثة وهي القشر والشحم والعجم فكلها باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فبالضد من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطبائع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من وجه ودواء من وجه فاذا تأملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكانه تعالى جمع فيه بين المتضادين المتغايرين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اتم واكمل واعلم ان انواع النبات اكثر من ان تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ثم انه تعالى لما ذكرها قال مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث البحث الاول في تفسيره وجوه الاول ان هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس الثاني ان اكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابها في الطعم والخاصية واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة في الطعم والصفة الثالث قال قتادة اوراق الاشجار تكون قريبة التشابه اما ثمارها فتكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة الرابع اقول انك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة حلوة نضيجة طيبة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اول حالها من الخضرة والحموضة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود [illegible]

[illegible] فقيل زنادقة وعلماء المجوس قالوا كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من اهرمن وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا فالاكثرون منهم على ان اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة والاقلون منهم قالوا انه قديم ازلي وعلى القولين فقد اتفقوا على انه شريك لله تعالى في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من ابليس هذا شرح ما قاله ابن عباس فان قيل فعلى هذا القول القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركاء والجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملائكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون الارواح البشرية بالخيرات والطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة وهم يلقون الوساوس الخبيثة الى الارواح البشرية والله تعالى مع عسكره من الملائكة يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله تعالى في ملكه وتقريره من وجهين الاول انا نقلنا عن المجوس ان الاكثرين منهم معترفون بان ابليس ليس بقديم بل هو محدث اذا ثبت هذا فنقول كل محدث فله خالق وموجد وما ذاك الا الله فهؤلاء المجوس يلزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس اصلا لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح والمجوس سلموا ان خالقه هو الله تعالى فحينئذ قد سلموا ان اله العالم هو الخالق لما هو اصل الشرور والقبائح والمفاسد واذا كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا لا بد للعالم من الهين يكون احدهما فاعلا للخيرات والثاني يكون فاعلا للشرور لان بهذا الطريق ثبت ان اله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الاعظم فقوله تعالى وخلقهم اشارة الى انه تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس واذا كان هو الخالق لهم فقد امتنع عليهم القول بكون اله الخير فاعلا لاعظم الشرور واذا عرفوا ذلك سقط قولهم لا بد للخيرات من اله وللشرور من اله آخر الحجة الثانية في استنباط الحجة من قوله تعالى وخلقهم ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين في اصول الدين ان ما سوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ينتج ان ما سوى الواحد الحق فهو محدث فيلزم القطع بان ابليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم [illegible] فهذا تقرير الحق الذي في هذه الاية المسألة الثانية وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا الجن شركاء لله فان قالوا فما الفائدة في التقديم قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فالفائدة في هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريك سواء كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء اذا عرفت هذا فنقول قرئ الجن بالنصب والرفع والجر اما وجه النصب فالمشهور انه بدل من شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما يقوم مقام المبدل ولو قيل وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الاولى جعله عطف بيان واما وجه القراءة بالرفع فهو انه كانه قيل وجعلوا لله شركاء فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح ان يراد به الجن والانس والحجر والوثن فكانه قيل ومن اولئك الشركاء فقيل الجن واما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التي للتبيين المسألة الثالثة اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة اقوال القول الاول ما ذكرناه ان المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم الهين احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر القول الثاني ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله والمراد من الجن الملائكة وانما حسن اطلاق هذا الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة مستترون عن الاعين وكان يجب على هذا القائل ان يبين انه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله قولهم بجعل الملائكة شركاء لله حتى يتم انطباق لفظ الاية على هذا المعنى ولعله يقال انهم لما كانوا يعظمون الملائكة مع انها بنات الله فهي مدبرة لاحوال هذا العالم فقد حصل الشركة القول الثالث وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين ان المراد ان الجن دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا من هذا الوجه قائلين بكون الجن شركاء لله تعالى والحق هو القول الاول لان القولين الاخيرين ضعيفان جدا اما تفسير هذا الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجوه الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم فالقول باثبات البنات لله ليس الا قول من قال الملائكة بنات الله فلو حملنا قوله وجعلوا لله شركاء الجن على هذا المعنى لزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة وانه غير جائز الوجه الثاني في ابطال هذا المذهب ان العرب قالوا الملائكة بنات الله واثبات الولد لله غير واثبات الشريك له غير والدليل على الفرق بين الامرين انه تعالى ميز بينهما فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ولو كان احدهما عين الآخر لكان هذا التفصيل في هذه السورة عبثا الوجه الثالث ان القائلين بيزدان واهرمن يصرحون باثبات شريك لله في تدبير هذا العالم فحمل هذه اللفظة عليه اولى من حملها على اثبات البنات [illegible] واما القول الثالث وهو ان يكون المراد من هذا الشرك ان الكفار قبلوا من الجن عبادة الاصنام فهو في غاية البعد لان الداعي الى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا لو حملنا هذه الاية على هذا المعنى لزم وقوع التكرار من غير فائدة لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء فثبت سقوط هذين القولين وظهر ان

[illegible]

الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه. اما قوله وخلقهم ففيه مباحث الاول اختلفوا فان الضمير في قوله وخلقهم الى ماذا يرجع فالقول الاول انه راجع الى الجن والمعنى انهم قالوا الجن
شركاء لله ثم ان هؤلاء القوم اعترفوا بان الله خالقهم ثم ان [illegible] يعقلاء تلك فكرة في ملكة نفسه فلا يستعظمها [illegible] نوع من التعجب في قول الشيطان [illegible] التعجب [illegible]
شكر فقدرة نفسه [illegible] الشيطان [illegible] معترفين بان الله خالقهم [illegible] صريحة [illegible] اشارة الى هذا المعنى ومتى ثبت ان هذا الشيطان مخلوق لله امتنع جعله
شريكا لله في تدبير العالم لان الخالق اقوى وكمال الخالق وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوي الكامل محالا في العقول [illegible]
الشركة بينهما [illegible] هذا القول عندي ضعيف [illegible] انا اذا حملنا على ما ذكرنا [illegible]
على هذا الوجه [illegible] فائدة وثانيها ان عود الضمير الى اقرب المذكورات واجب [illegible] هذه الاية [illegible]
وخلقهم اي [illegible] جعلوا [illegible] حيث [illegible]
[illegible]

في تعديد الوجوه الدالة على الرؤية

[illegible]

في استدلال المعتزلة على نفي الرؤية

[illegible]

قالوا وهذا انما كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول اية القتال ناسخة لهذه الاية وهو بعيد وكان هؤلاء المفسرين مشعوفون
بتكثير النسخ من غير حاجة والحق ما ذهب اليه اصول الفقهاء من ان الاصل عدم النسخ فوجب السعي في تقليله بقدر الامكان قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست ولنبينه
لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما تكلم في الالهيات الى هذا الموضع شرع من هذا الموضع في اثبات النبوات فبدا تعالى بحكاية شبهة المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالشبهة الاولى
قولهم يا محمد ان هذا القرآن الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة العقلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من عند الله
ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فهذا تقرير النظم وفي الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان المراد من قوله وكذلك نصرف الايات يعني انه تعالى ياتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال
وليقولوا درست وفيه مباحث البحث الاول [illegible] قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا والدراس الدياس [illegible]

[illegible]

[illegible]

عذاب الاستيصال كما نزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا امثالها وقوله قل انما الآيات عند الله ذكروا في تفسير لفظة
عند وجوها فيحتمل ان يكون المعنى انه تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه الايات دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات شرطها ان لا يقدر على تحصيلها
احد الا الله ويحتمل ان يكون المراد بالعندية ان العلم باحداث هذه المعجزات هل يقتضي اصلاح هؤلاء الكفار على الايمان ام لا ليس الا عند الله ولفظ العندية بهذا المعنى
كما في قوله وعنده مفاتح الغيب ويحتمل ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة الا انه تعالى متى شاء احداثها وايجادها حتى الاشياء الموجودة عنده يظهرها متى شاء
وليس لكم ان تتحكموا في طلبها ولفظ عند في هذا المعنى كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه ثم قال وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون خطاب للمؤمنين على ما استفهام وفاعل يشعركم
ضمير المعنى وما يدريكم ايمانهم فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والتقدير وما يدريكم ايمانهم اي ينتفي ما تمنيتم من الايات منهم لا يؤمنون وقوله انها اذا جاءت
لا يؤمنون قرا ابن كثير وابو عمرو انها بكسر الهمزة على الاستئناف وهي القراءة الجيدة لان الكلام تم عند قوله وما يشعركم اي وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدا فقال انها اذا جاءت
لا يؤمنون قال سيبويه سالت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في ان وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير وما يدريكم انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن ذلك في هذا الموضع لو قال وما يشعركم

[illegible]

المسألة الاولى قوله وكذلك [illegible] ولكن جعلنا لكل نبي عدوا [illegible]

[illegible] جعلنا لكل نبي عدوا [illegible] الظاهر

[illegible] العداوة [illegible]

[illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]

[illegible]

لوجب أن يكون الإنسان [illegible]

أي معنى شياطين الانس والجن

موصوفة بالصفة الذميمة

[illegible]

ترهات الكفار وشبهاتها اولئك الجهال والجهلة فان قيل المراد انها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والوجه الثالث
ان يقال المراد انها مصونة عن التناقض كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوجه الرابع ان يقال المراد ان احكام الله لا يقبل التبديل والزوال لانها ازلية
والازلي لا يجوز عليه الزوال واعلم ان هذا الوجه احد الاصول القوية في اثبات الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال لا تبديل لكلمات الله يلزم امتناع
ان ينقلب السعيد شقيا والشقي سعيدا فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه قوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة محمد بين ان بعد زوال
الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي ان يلتفت العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغي ان يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال وان تطع اكثر من في الارض يضلوك وهذا يدل
على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا لان الاضلال لابد وان يكون مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن امور ثلاثة [illegible]
المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد واما الباطل ففيه كثرة ومنها القول بالشرك اما كما تقوله الزنادقة وهو الذي اخبر الله عنه في قوله وجعلوا لله
شركاء الجن واما كما تقوله عبدة الكواكب واما كما تقوله عبدة الاصنام وثانيها المباحث المتعلقة بالنبوات اما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا او كما يقوله [illegible]

[illegible]

[illegible]

لها اربع مراتب في المعرفة فاولها كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذكر المتعدد والاكل يختلف في الابداع فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوية
شريف وربما كان ذكر الاستعداد قليلا ضعيفا ويحق صاحب بليدا ناقصا والمرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الكلية الاولية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالث
ان يحاوله ذكر الانسان تركيبات البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها يكون بحيث متى شاء صاحبها
استرجاعها واستحضارها قدر عليه والمرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذكر الروح مشرقا بتلك المعارف
مستضيئا مستكملا بظهورها فيه اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى هي حصول الاستعداد فقط وهي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي ان يحصل العلوم
الكلية فيه هي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالث وهي ان يتركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيباتها الى تعرف المجهولات النظرية هي المراد من قوله وجعلنا له
نورا والمرتبة الرابعة وهي قوله يمشي به في الناس اشارة الى انه مستحضر لتلك الجلايا القدسية ناظر اليها هذه حقائق ودرجات سعادات النفس الانسانية ويمكن
ان يقال ايضا الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور عبارة عن اتصال نور الوحي والتنزيل به فانه لا بد للابصار من امرين سلامة الحاسة
ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة لا بد فيها من امرين سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحي والتنزيل فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا

[illegible]

وبوجه الله فنقول الامر كذلك لانه اذا خلق في قلبه اعتقادا بان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب له الحرق في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد
يوجب اعراض النفس عن قبول الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان فهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد
لان الطريق اذا كان ضيقا لم يقدر الداخل ان يدخل فيه فكذا القلب اذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه فلاجل حصول هذه المشابهة

[illegible]

عنده كما تكون الحضرة معدة مهيئة حاضرة ونظيره قوله جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان وصولهم إليها وكونهم على ثقة من ذلك الوجه الثاني وهو أقرب إلى
التحقيق أن قوله عند ربهم يشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة وذلك يدل على أن ذلك
الشيء بلغ في الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين الوجه الثالث أنه قال في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته وقال في صفة المؤمنين في الدنيا أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي وقال أيضا أنا عند ظن عبدي بي وقال في صفتهم يوم القيامة في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وقال في دار السلام لهم دار السلام عند ربهم وذلك يدل على أن حصول كمال صفة العندية بواسطة صفة العبدية النوع الثالث من التشريفات المذكورة في هذه
الآية قوله وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله وهو وليهم يدل على قربهم من الله تعالى وقوله عند ربهم يدل على قربهم من الله ولا نرى في العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة
وأيضا قوله وهو وليهم يفيد الحصر أي لا ولي لهم إلا هو وكيف وهذا التشريف إنما حصل على التوحيد المذكور في قوله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن
يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهؤلاء الأقوام عرفوا من هذه الآية أن المدبر والمقدر ليس إلا هو وأن الكل من الحق ليس إلا هو وأنه لا مبدأ للكائنات
والممكنات إلا هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه فكان رجوعهم إلى الله وتوكلهم على الله وأنسهم بالله وخضوعهم لله فلما صاروا بالكلية
لله لا جرم قال الله وهو وليهم وهذا إخبار بأنه تعالى متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيه الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وإيصال الخيرات ودفع
البليات ثم قال تعالى بما كانوا يعملون وإنما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فإنه لا بد منه وتحقيق القول فيه أن بين الروح والبدن تعلقا شديدا فكما أن الهيئات
النفسانية قد تنزل من النفس إلى البدن مثل ما إذا تصور أمرا مغضبا ظهر الأثر في البدن فيسخن البدن ويحمر فكذلك الهيئات البدنية قد تصعد من البدن إلى
النفس فإذا واظب الإنسان على أعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس وذلك يدل على أن السالك لا بد له من العمل وأنه لا سبيل له إلى تركه البتة قوله تعالى
ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم
خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك لتكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة
أهل النار وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد وفيه مسائل المسألة الأولى ويوم يحشرهم منصوب بمحذوف أي واذكر يوم يحشرهم أو يوم نحشرهم قلنا المسألة
الثانية الضمير في قوله يحشرهم إلى ماذا يعود فيه قولان الأول أنه عائد إلى الخلق وجميع المكلفين الذين علم الله أنه يبعثهم والثاني
أنه عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا المسألة الثالثة
في الآية محذوف والتقدير ويوم نحشرهم جميعا فنقول يا معشر الجن يحتمل أن يكون هذا القائل هو الله كأنه يكلم جميعهم وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون
إلا تبكيتا وبيانا لهم أنهم وإن تمردوا في الدنيا فعاقبة حالهم في الآخرة إلى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالحق وقال الزجاج التقدير فيقال لهم يا معشر
الجن لأنه يبعد أن يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار بدليل قوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة أما قوله قد استكثرتم من الإنس فنقول
هذا لا بد فيه من التأويل لأن الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الإنس لأن القادر على الجسم وعلى الإحياء والخلق ليس إلا الله فوجب أن يكون المراد
قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادفة القبول أما قوله وقال أولياؤهم من الإنس فالمعنى أنه كما قال للجن تبكيتا فكذلك قال للإنس توبيخا
لأنه حصل من الجن الدعاء ومن الإنس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين فلما بكت الله الفريقين حكى ههنا جواب الإنس وهو قولهم ربنا استمتع بعضنا
ببعض فهو اعتراف منهم بالتوفر على منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذي عنده أيقنوا بسوء عاقبتهم ثم ههنا قولان الأول
أن قوله استمتع بعضنا ببعض المراد منه استمتاع الجن بالإنس والإنس بالجن ثم على هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع وجهان الأول أن معنى هذا الاستمتاع
هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه قال أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت آمنا في نفسه فهذا استمتاع
الإنس بالجن وأما استمتاع الجن بالإنس فهو أن الإنسي إذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجني يقول قد سدت الجن والإنس لأن الإنسي قد اعترف
له بأنه يقدر أن يدفع عنه وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن
والوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع أن الإنس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء والإنس كالأتباع والخدم المطيعين المنقادين
الذين يمتثلون أمر رئيسهم ومخدومهم ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالإنس وأما استمتاع الإنس بالجن
فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات والطيبات واللذات ويسهلون تلك الأمور عليهم وهذا القول اختيار الزجاج قال وهذا أولى من الوجه المتقدم
والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الإنس ومن كان يقول من الإنس أعوذ بسيد هذا الوادي قليل القول الثاني أن قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض هو كلام الإنس
خاصة لأن استمتاع الجن بالإنس وبالعكس قليل نادر لا يكاد يظهر أما استمتاع بعض الإنس ببعض فهو ظاهر فوجب حمل الكلام عليه وأيضا قوله تعالى وقال
أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الإنس الذين هم أولياء الجن فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم استمتاع أولئك القوم ببعض
ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا فالمعنى أن ذلك الاستمتاع كان حاصلا إلى أجل معين ووقت محدود ثم جاءت الخيبة والحسرة و
والندامة من حيث لا ينفع واختلفوا في أن ذلك الأجل أي الأوقات فقال بعضهم هو وقت الموت وقال آخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال قوم ثالث
المراد وقت المحاسبة في القيامة والذين قالوا بالقول الأول قالوا إنه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فإنه يموت بأجله لأنهم أقروا أنا بلغنا أجلنا الذي
أجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى النار مثواكم المثوى المقام والمقر والمصير ولا يبعد أن يكون للإنسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت
عن ذلك المثوى فبين تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله خالدين فيها ثم قال تعالى إلا ما شاء الله وفيه وجوه الأول المراد منه استثناء أوقات
المحشر ... ليسوا بخالدين في النار الثاني الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير فقد روي أنهم يدخلون واديا فيه
من الزمهرير ما يميز بعض أوصالهم من بعض فيتعاوون ويطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم الثالث قال ابن عباس استثنى الله قوما سبق في علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم
وعلى هذا القول يكون ما بمعنى من قال الزجاج والقول الأول أولى لأن معنى الاستثناء إنما هو من يوم القيامة لأن قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا هو يوم القيامة ثم
قال خالدين فيها مذ يبعثون إلا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم الرابع أن يكون هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود وإنما
هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم فكأنهم قالوا وبلغنا أجلنا الذي سميت لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى كقوله تعالى ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن وكما
فعل بقوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه بعذاب الاستئصال قبل الأجل الذي لو لم يهلكوا لبقوا إلى الوصول إليه فتحصيل الكلام أن يقول استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما
سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتملا إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية
وما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا الكلام ثم قال تعالى إن ربك حكيم عليم أي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة وكأنه تعالى يقول
إنما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الأبد لعلمي بأنهم يستحقون ذلك المسألة الرابعة قال أبو علي الفارسي قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر دون المكان
لأن قوله خالدين فيها حال واسم المصدر يعمل عمل الفعل فقوله النار مثواكم معناه النار أنتم أهل أن تقيموا فيها خالدين قوله تعالى وكذلك نولي بعض الظالمين
بعضا بما كانوا يكسبون فيه مسائل المسألة الأولى في الآية فوائد الفائدة الأولى أنه تعالى لما حكى عن الجن والإنس أن بعضهم يتولى بعضا بين أن ذلك
إنما حصل بتقديره وقضائه فقال وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا والدليل عليه أنا بينا أن القدرة صالحة للطرفين أعني العداوة والصداقة
فلولا حصول الداعي إلى الصداقة لما حصلت الصداقة وتلك الداعية لا تحدث إلا بخلق الله قطعا للتسلسل فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذي يولي

بعض الظالمين بعضا وبهذا التقدير يصير هذه الآية دليلا لنا في مسألة الجبر والقدر الفائدة الثانية أنه تعالى بين في أهل الجنة أن لهم دار السلام وبين
أنه وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين حال أهل النار ذكر أن مثواهم النار ثم بين أن أولياءهم من يشبههم في الظلم والخزي
والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة الفائدة الثالثة أن الكاف للتشبيه في قوله وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره والتقدير كأنه قال كما ولينا الجن والإنس
الذين تقدم ذكرهم العذاب الدائم الذي لا مخلص منه كذلك نولي بعض الظالمين بعضا الفائدة الرابعة وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا لأن الجنسية علة
الضم فالنفوس الخبيثة تنضم إلى ما يشاكلها في الخبث وكذلك القول في الطاهرة فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية المسألة الثانية الآية
تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فإن أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم وأيضا الآية تدل على أنه لا بد في الخلق
من أمير وحاكم لأنه تعالى إذا كان لا يخلي أهل الظلم من أمير ظالم فبأن لا يخلي أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى قال علي كرم الله وجهه لا يصلح للناس إلا أمير عادل
أو جائر فأنكروا قوله أو جائر فقال نعم يؤمن السبيل ويمكن من إقامة الصلوات وحج البيت وروي أن أبا ذر سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الإمارة فقال إنك ضعيف
وإنها أمانة وهي في القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها وعن مالك بن دينار جاء في بعض كتب الله أنا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي
فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة فلا تشغلوا أنفسكم بسب الملوك لكن توبوا إلي أعطفهم عليكم أما قوله بما كانوا يكسبون فالمعنى نولي بعض
الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم والمراد منه ما بينا من أن الجنسية علة الضم والله أعلم قوله تعالى يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون
عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين اعلم أن هذه الآية من بقية ما يذكره
الله في توبيخ الكفار يوم القيامة وبين تعالى أنه لم يبق لهم الحجة على كل سبيل فيشهدون على أنفسهم بأنهم كانوا كافرين وأنهم لم يعملوا إلا بالجهل وفي الآية مسائل
المسألة الأولى قال أهل اللغة المعشر كل جماعة أمرهم واحد ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة وقوله رسل منكم اختلفوا هل كان من الجن رسول أم لا فقال الضحاك
من الجن رسل كما من الإنس وتمسك بظاهر هذه الآية وتمسك بقوله وإن من أمة إلا خلا فيها نذير وبقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال المفسرون
لأن استئناس الإنسان بالإنسان أكمل من استئناسه بالملك فوجب في حكمة الله أن يجعل رسول الإنس من الإنس ليكمل هذا الاستئناس إذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل
في الجن فوجب أن يكون رسول الجن من الجن والقول الثاني وهو قول الأكثرين أنه ما كان من الجن رسول البتة وإنما كانت الرسل من بني آدم وما رأيت في تقرير هذا القول حجة إلا ادعاء
الإجماع وهو بعيد لأنه كيف ينعقد الإجماع مع حصول الاختلاف ويمكن أن يستدل فيه بقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين وأجمعوا
على أن المراد بهذا الاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط وبقوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فإن الجن عالم من جميع العوالم فأما
تمسك الضحاك بظاهر الآية فالكلام عليه من وجوه الأول أنه تعالى قال يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم فهذا يقتضي أن رسل الجن والإنس يكون بعضا من أبعاض هذا المجموع
وإذا كان الرسل من الإنس كان الرسل بعضا من أبعاض هذا المجموع فكان هذا القدر كافيا في حمل اللفظ على ظاهره فلم يلزم من ظاهر هذه الآية إثبات رسول من الجن الثاني
لا يبعد أن يقال الرسل كانوا من الإنس إلا أنه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبروهم بما سمعوه من كلام الرسل
وينذروهم به كما قال تعالى وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن فأولئك الجن كانوا رسل الرسل فكانوا رسلا لله تعالى والدليل عليه أنه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال إذ أرسلنا
إليهم اثنين وتحقيق القول فيه أنه تعالى إنما بكت الكفار بهذه الآية لأنه أزال العذر وأزاح العلة بسبب أنه أرسل الرسل إلى الكل مبشرين ومنذرين فإذا وصلت البشارة
والنذارة إلى الكل بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من إزاحة العذر وإزالة العلة فكان المقصود حاصلا الثالث فالجواب قال الواحدي قوله رسل منكم أراد من أحدكم
وهو الإنس وهذا كقوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان أي من أحدهما وهو الملح الذي ليس بعذب واعلم أن الوجهين الأولين لا حاجة معهما إلى ترك الظاهر أما هذا الثالث فإنه
يوجب ترك الظاهر ولا يجوز المصير إليه إلا بدليل منفصل أما قوله يقصون عليكم آياتي فالمراد التنبيه على الأدلة بالتلاوة والتأويل وينذرونكم لقاء يومكم هذا
أي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك إلا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على أنفسنا إن قيل ما السبب في أنهم أقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله
والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيامة يوم طويل والأحوال فيه مختلفة تارة يقرون وأخرى يجحدون وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحوالهم فإن من عظم
خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحياة الدنيا والمعنى أنهم لما أقروا على أنفسهم بالكفر كأنه تعالى يقول إنما وقعوا في ذلك الكفر بسبب أنه غرتهم
الحياة الدنيا ثم قال تعالى وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين والمراد أنهم وإن بالغوا في عداوة الأنبياء والطعن في شرائعهم ومعجزاتهم إلا أن عاقبة أمرهم أنهم
أقروا على أنفسهم بالكفر ومن الناس من حمل قوله وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين بأنه تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ومقصودهم دفع التكرار عن الآية وكيف
كان فالمقصود من شرح أحوالهم في القيامة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية واعلم أن أصحابنا يتمسكون بقوله تعالى ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم
لقاء يومكم هذا على أنه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع فإنه لو حصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة والله أعلم
قوله تعالى ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون اعلم أنه تعالى لما بين أنه ما عذب الكفار إلا بعد أن بعث إليهم الأنبياء والرسل بين بهذه الآية أن هذا هو العدل
والحق والواجب وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك إشارة إلى ما تقدم من بعثة الرسل إليهم وإنذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدأ محذوف أي
الأمر ذلك أما قوله أن لم يكن ربك مهلك القرى ففيه وجوه أحدها أنه تعليل والمعنى الأمر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم وكلمة أن هي التي
تنصب الأفعال وثانيها يجوز أن تكون مخففة من الثقيلة والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله أنه ضمير الشأن والحديث لم يكن
ربك مهلك القرى بظلم وثالثها أن يجعل قوله أن لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين أما قوله بظلم ففيه
وجهان الأول أن يكون المعنى وما كان ربك مهلك القرى ظالما عليهم كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون في سورة هود فعلى هذا الوجه لا يكون الظلم
فعلا للكفار بل يكون عائدا إلى فعل الله والوجه الأول أليق بقول أصحابنا لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما لهم وليس الأمر
كذلك لأنه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ولا اعتراض عليه لأحد في شيء من أفعاله وأما المعتزلة فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم وأما أصحابنا
فيحملون الآية على هذا الوجه الثاني وقالوا إنه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظالما ولكنه يكون في صورة الظالم فيما بيننا فوصف بكونه ظالما مجازا وسيأتي تمام الكلام في هذين القولين
في سورة هود عند قوله بظلم وأهلها مصلحون وأما قوله وأهلها غافلون فقيل المراد من هذه الغفلة أن يتبين الرسل فيما يعظون به ... لأنه لا بيان لهم كيف
الحال اعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية في إثبات أنه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وأن العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة قالوا لأنها تدل على أنه تعالى لا يعذب
أحدا على أمر من الأمور إلا بعد بعثة الرسل والمعتزلة قالوا إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع لأنه تعالى قال لم يكن ربك مهلك القرى
بظلم وأهلها غافلون فهذا الظلم إما أن يكون عائدا إلى العبد أو إلى الله فإن كان الأول فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبل البعثة وإنما يكون الفعل ظلما قبل
البعثة لو كان قبيحا وذنبا قبل بعثة الرسل وذلك هو المطلوب وإن كان الثاني فذلك يقتضي أن يكون هذا الفعل قبيحا من الله وذلك يقتضي الاعتراف بتحسين العقل
وتقبيحه قوله تعالى ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون فيه مسائل المسألة الأولى قرأ ابن عامر تعملون بالتاء على الخطاب والباقون على الغيبة المسألة الثانية
اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الثواب والدرجات وأحوال أهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا فقال ولكل درجات مما عملوا وفي قوله ولكل قولان الأول أن قوله ولكل درجات مما عملوا
عام في المطيع والعاصي والتقدير ولكل عامل عمل فله في عمله درجات فتارة يكون في درجة ناقصة وتارة يترقى منها إلى درجة كاملة وأنه تعالى عالم بها على التفصيل التام فيرتب
على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق بها من الجزاء إن خيرا فخير وإن شرا فشر والقول الثاني أن قوله ولكل درجات مما عملوا مختص بأهل الطاعة لأن لفظ الدرجة لا يليق إلا بهم
وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص بأهل الكفر والمعصية والصواب هو الأول المسألة الثالثة هذه الآية تدل أيضا على صحة قولنا في مسألة الجبر والقدر وذلك لأنه تعالى

ارحمة غالب. قوله قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون اعلم أنه تعالى لما بين بقوله إنما توعدون لآت
أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يهدد من ينكر البعث من الكفار فقال قل يا قوم اعملوا على مكانتكم وفيه بحثان الأول قرأ أبو بكر عن عاصم مكاناتكم بالألف على الجمع في كل القرآن
والباقون مكانتكم على الوحدة والوجه الإفراد لأنه مصدر والمصادر في أكثر الأمر مفردة وقد تجمع أيضا في بعض الأحوال إلا أن الغالب هو الأول البحث الثاني قال
صاحب الكشاف المكانة تكون مصدرا يقال مكن مكانة إذا تمكن أبلغ التمكن وبمعنى المكان يقال مكان ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا
على تمكنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم وإمكانكم ويحتمل أن يراد أيضا اعملوا على حالتكم التي أنتم عليها يقال للرجل إذا أمر أن يثبت على حاله على مكانتك يا فلان
أي اثبت على ما أنت عليه لا تنحرف عنه إني عامل أي أنا عامل على مكانتي التي أنا عليها والمعنى اثبتوا على كفركم وعداوتكم فإني ثابت على الإسلام وعلى مصابرتكم فسوف
تعلمون أينا تكون له العاقبة المحمودة وطريقة هذا الأمر طريقة قوله اعملوا ما شئتم وهو تفويض الأمر إليهم على سبيل التهديد البحث الثالث في قوله فسوف تعلمون من تكون
له عاقبة الدار ذكر الفراء في موضع من من الإعراب وجهين الأول أنه نصب لوقوع العلم عليه الثاني أن يكون رفعا على [illegible] معنى تعلمون أينا تكون له عاقبة الدار كقوله
لنعلم أي الحزبين البحث الرابع قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار يوهم أن الكافر ليست له عاقبة الدار وذلك مشكل قلنا العاقبة تكون على الكافر ولا تكون

في معنى الافتراء ثم قال سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم في الاية مسائل المسألة الاولى هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون في اجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا ياكل منه الاناث وما ولد منها ميتا اشترك فيه الذكور والاناث ثم قال سيجزيهم وصفهم والمراد منه الوعيد انه حكيم عليم ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق المسألة الثانية ذكر ابن الانباري في تانيث خالصة ثلاثة اقوال قول الفراء وهو قول الكسائي واصحاب المعاني ان التاء ليست للتانيث وانما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راوية وعلامة ونسابة والداهية والطاغية [illegible] والقول الثالث ان ما في قوله ما في بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة واذا كان عبارة عن مؤنث جاز تانيثه على المعنى وتذكيره على اللفظ كما في هذه الاية فانه انث خالصة للمعنى وذكر محرم على اللفظ [illegible] المسألة الثالثة قرأ ابن عامر وان تكن بالتاء ميتة بالرفع وقرأ ابن كثير وان يكن بالياء ميتة بالرفع وقرأ ابو بكر عن عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب والباقون يكن بالياء ميتة بالنصب اما قراءة ابن عامر فوجهها ان الفعل ملحق علامة التانيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ واما قراءة ابن كثير فوجهها ان قوله ميتة اسم يكن وخبره مضمر والتقدير وان يكن لهم ميتة او وان يكن هناك ميتة وذكر لان الميتة في معنى الميت وقال ابو علي لم يلحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل المسند اليه تانيثه غير حقيقي ولا يحتاج الكون الى خبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم وان تكن بالتاء ميتة بالنصب فالتقدير وان تكن المذكورة ميتة فانث الفعل لهذا السبب واما قراءة الباقين وان يكن بالياء ميتة بالنصب فالتقدير وان يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون هذه الانعام وهو مذكر قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين اعلم انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى جمع هذين الامرين في هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة كل واحد منها سبب تام في حصول الذم اما الاول وهو الخسران وذلك لان الولد نعمة عظيمة من الله على العبد فاذا سعى في ابطاله فقد خسر خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب الاليم في الاخرة اما الذم في الدنيا فلان الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان ياكل طعامه وليس في الدنيا ذم اشد منه واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الولادة اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا اقدم على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب فكان موجبا لاعظم انواع العقاب والنوع الثاني السفاهة وهي عبارة عن الخفة المذمومة وذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم منه وايضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر موهوم لا شك انه سفاهة والنوع الثالث قوله بغير علم والمقصود ان هذه السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبائح والنوع الرابع تحريم ما احل الله لهم وهو ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يمنع نفسه من تلك المنافع والطيبات ويستوجب بسبب ذلك المنع اعظم انواع العذاب والعقاب والنوع الخامس الافتراء على الله ومعلوم ان الجراءة على الله والافتراء عليه اعظم الذنوب واكبر الكبائر والنوع السادس الضلال عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا والنوع السابع انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق الا انه قد يعود الى الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط فثبت انه تعالى ذم الموصوفين بقتل الاولاد وتحريم ما احل الله لهم بهذه الصفات السبع الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة قوله تعالى وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه تعالى بالغ في تقرير هذه الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من انكر البعث والقيامة ثم اتبعه بحكاية اقوالهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة في مسائل اربع وكان المقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفير الناس عن الالتفات الى اقوالهم والاغترار بشبهاتهم فلما تمم هذه الاشياء عاد بعدها الى ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات وقد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة وهو قوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لايات لقوم يؤمنون فالاية المتقدمة ذكر فيها خمسة انواع وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الاية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لانه ذكر العنب ثم ذكر النخل ثم ذكر الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الاية المتقدمة مشتبها وغير متشابه وفي هذه الاية متشابها وغير متشابه وذكر في الاية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر هناك بالنظر في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وذكر في هذه الاية كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع بها وامر بصرف جزء منها الى الفقراء فالذي حصل به الامتياز بين الايتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وههنا اذن في الانتفاع بها وذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية والحاصل من الانتفاع بها سعادة جسمانية سريعة الانقضاء والاول اولى بالتقديم فلهذا السبب قدم الله الامر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع المسألة الثانية انشا اي خلق يقال نشا الشيء ينشا نشاة ونشاء اذا ظهر وارتفع وانشاه الله اي اظهره ورفعه وقوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا عطفت العيدان التي يرسل عليها قضبان الكرم والواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا اذا علاه اذا عرفت هذا فنقول في معروشات وغير معروشات اقوال الاول ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يبقى على وجه الارض منبسطا والثاني المعروشات العنب الذي يجعل لها عروش وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ والثالث المعروشات ما يحتاج الى ان يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجري مجراه وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغني باستوائه وذهابه علوا لقوة ساقه عن التعريش والرابع المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به فعرشوه وغير معروشات مما انبته الله وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش وقوله والنخل والزرع قال ابن عباس يريد جميع الحبوب التي يقتات بها مختلفا اكله اي لكل شيء منها طعم غير طعم الاخر والاكل كل ما يؤكل وههنا المراد ثمر النخل والزرع ومر القول في الاكل عند قوله فآتت اكلها ضعفين وقوله مختلفا انتصب على الحال اي انشاه في حال اختلاف اكله فان قيل كيف يكون انشاؤه في حال اختلاف اكله وهو قد نشأ من قبل ظهور اكله واكل ثمره الجواب انه تعالى انشأها حال اختلاف ثمرها وصح هذا لانه قد صح انه انشأها قبل ذلك ايضا وايضا انتصب على الحال مع انه يكون بعده بزمان لان اختلاف الاكل مقدر كما تقول مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا الصيد به غدا وقرأ ابن كثير ونافع اكله بتخفيف الكاف والباقون بضم الكاف اكله في كل القرآن واما توحيد الضمير في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه انه اكتفى باعادة الذكر على احدهما عن اعادته عليهما جميعا كقوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وقوله والله ورسوله احق ان يرضوه وقوله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه مضى تفسيره في الاية المتقدمة ثم قال تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الاشياء ذكر ما هو المقصود الاصلي من خلقها وهو انتفاع المكلفين بها فقال كلوا من ثمره واختلفوا ما الفائدة فيه فقال بعضهم الاباحة وقال اخرون بل المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تعالى لما اوجب الحق فيه كان يجوز ان يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه بل هذا هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل واخرج وجوب الحق فيه من ان يكون مانعا من هذا التصرف وقال بعضهم بل اباح تعالى ذلك ليبين ان المقصد بخلق هذه النعم اما الاكل واما التصدق وانما قدم ذكر الاكل

[illegible]

البحث الثالث قوله وآتوا حقه يوم حصاده بعد ذكر الانواع الخمسة العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكوة في الكل وهذا يقتضي وجوب الزكوة في الثمار كما كان يقوله ابو حنيفة فان قيل لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فنقول لفظ الحصد في اللغة غير مخصوص بالزرع والدليل عليه ان الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل وايضا الضمير في قوله حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الرابع قال ابو حنيفة العشر واجب في القليل والكثير وقال الاكثرون انه لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال قوله وآتوا حقه يقتضي ثبوت الحق في القليل والكثير فاذا كان ذلك الحق هو الزكوة وجب القول بوجوب الزكوة في القليل والكثير اما قوله تعالى ولا تسرفوا فاعلم ان اهل اللغة قالوا السرف تجاوز ما حد لك [illegible] اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئا فقد اسرف لانه جاء في الخبر ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروي ان ثابت بن قيس بن شماس عمد الى خمسمائة نخلة فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله شيئا فانزل الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اي لا تعطوا كله والثاني قال سعيد بن المسيب ولا تسرفوا اي لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان في ان المراد من الاسراف مجاوزة الحد الا ان الاول مجاوزة في الاعطاء والثاني مجاوزة في المنع والثالث قال مقاتل معناه لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام وهذا ايضا من باب المجاوزة لان من اشرك الاصنام في الحرث والانعام فقد جاوز ما حد له الرابع قال الزهري معناه لا تنفقوا في معصية الله وقال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل في طاعة الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله كان مسرفا وهذا المعنى اراده حاتم الطائي حين قيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير وعلى القول الثاني فالسرف فان انفق في معصية الله فقد انفق فيما لا نفع فيه ثم قال انه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لان كل مكلف لا يحبه الله فهو من اهل النار والدليل عليه قوله وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فدل هذا على ان كل من احبه الله فليس من اهل النار وذلك يفيد من بعض الوجوه ان من لا يحبه الله فهو من اهل النار قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده بالمنافع النباتية اتبعه بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال ومن الانعام حمولة وفرشا وفي الاية مسائل المسألة الاولى الواو في قوله ومن الانعام حمولة وفرشا توجب العطف على ما تقدم من قوله وهو الذي انشا جنات والتقدير وانشا من الانعام حمولة وفرشا وقد ذكروا في الحمولة والفرش وجوها اقربها الى التحصيل وجهان الاول ان الحمولة ما يحمل الاثقال والفرش ما يفرش للذبح وينسج من وبره وصوفه وشعره الفرش والثاني الحمولة الكبار التي تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها ثم قال كلوا مما رزقكم الله يريد ما احلها لكم قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام ثم قال ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي في التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل الجاهلية وخطوات جمع خطوة وهي ما بين القدمين قال الزجاج في خطوات الشيطان ثلاثة اوجه بضم الطاء وفتحها واسكانها ومعناها طرق الشيطان اي لا تسلكوا الطريق الذي يسوله لكم الشيطان ثم قال انه لكم عدو مبين اي بين العداوة اخرج آدم من الجنة وهو القائل لاحتنكن ذريته الا قليلا ثم قال ثمانية ازواج وفيه مباحث البحث الاول الزوج ما كان معه آخر من جنسه فهو فرد وذلك انه معه غيره من جنسه يسمى زوجا ويقال للاثنين زوج قال تعالى فجعل منه الزوجين الذكر والانثى وقوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من الضان اثنين ومن المعز اثنين ثم قال ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين يعني الذكر والانثى والضان ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج وهو جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتجر ويجمع الضان ايضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله ومن المعز اثنين قرئ المعز بفتح العين والمعز ذوات الشعر من الغنم ويقال للواحد ماعز وللجمع معزى وقرأ المعز بفتح العين فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرأ بسكون العين فهو ايضا جمع ماعز كصاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب واما انتصاب اثنين فلان تقدير الاية انشا ثمانية ازواج انشأ من الضان اثنين ومن المعز اثنين وقوله قل الذكرين حرم ام الانثيين منصوب بحرم والمعنى ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله على ابطال قولهم بان ذكر الضان والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الاربعة زوجين ذكرا وانثى ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب ان يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الانثى وجب ان يكون كل اناثها حراما وقوله ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام تشتمل على الذكور والاناث هذا ما اطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الاية وهو عندي بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه الاجناس الاربعة اعني الضان والمعز والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث الا ان الاجماع منعقد على ان ما يحكم به من تحريم محصور في الذكورة والانوثة بل لاجل كونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاما او سائر الاعتبارات كما اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الاية ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير كلام الله وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب عندي فيه وجهان احدهما ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار يعني انكم لا تقرون بنبوة نبي ولا تعرفون شريعة شارع فكيف تحكمون بان هذا يحل وذلك يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة فلما لم تحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة وهي الضان والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين فهذا ما عندي في تفسير هذه الاية ثم قال ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا ان كنتم لا تؤمنون برسول وحاصل الكلام من هذه الاية انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبياء فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ولما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة اسمعيل والاقرب ان يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة فالتخصيص تحكم محض قال المحققون اذا ثبت ان من افترى على الله الكذب في تحريم مباح

الفقهي بن قلاب بن عمل فيها الكبد والطحال لجمس بهما ولانهما يختلطان بالدم فرد الدم فانه غير سائل وسئل ابو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم وعن القدر التي ترى فيها

[illegible]

من التكليف فثبت بهذا البيان ان الذي يقوله الخصم على خلاف مشيئة الله فانه يلزم منه كونه ضعيفا عاجزا وذلك باطل وهذا اقصى ما يمكن ان يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الآية والجواب المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه السورة من اولها الى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل آية ما يذكرونه من التأويلات واجبنا عنها باجوبة واضحة مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله وانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره كان التكليف عبثا فكانت دعوة الانبياء باطلة ونبوتهم ورسالتهم باطلة ثم انه تعالى بين ان التمسك بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل وذلك لانه اله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث اليه الانبياء ويأمره بالايمان وورود الامر على خلاف الارادة غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشيئة الله في ابطال نبوة الانبياء ثم انه تعالى بين ان هذا الاستدلال فاسد لانه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الامور دفع دعوة الانبياء وعلى هذا الطريق فقد بطل هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكروها في التقبيح والتحسين عائد الى تمسكهم بثبوت المشيئة لله على دفع دعوة الانبياء فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة ما يدل على ان القول بمشيئة الله باطل فان قالوا فاهل العربية انما يستقيم ما قررتم لو كان قوله كذلك كذب بالتشديد اما اذا قرأناه بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الاول انا نمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه ما بينا ان هذه السورة من اولها الى آخرها تدل على قولنا فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم لوقع التناقض ولخرج القرآن عن كونه كلام الله ويندفع هذا التناقض بان لا تقبل هذه القراءة فوجب المصير اليه الثاني انا ان سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على ان القوم كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشيئة الله في كل افعال العباد سقوط نبوة الانبياء وبطلان دعوتهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة والحمد لله الذي اعاننا على الخروج عن هذه العهدة القوية ومما يقوي ما ذكرناه ما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال ان كان في البيت احد منهم اتيت عليه ويله اما يقرأ انا كل شيء خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وقال ابن عباس اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر فجرى بما يكون الى يوم القيامة وقال صلى الله عليه وسلم المكذبون بالقدر مجوس هذه الامة المسألة الثانية زعم سيبويه ان عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز ان يقال قمت وزيد وذكر ان المعطوف عليه اصل والمعطوف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعا للضعيف لا يجوز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ان جاء الكلام في جانب الاثبات وجب تأكيد الضمير فتقول قمت انا وزيد وان جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد اذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عطف قوله ولا آباؤنا على الضمير في قوله ما اشركنا الا انه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف قال ابو علي الفارسي ان حرف العطف يجب ان يكون متأخرا عن الكلمة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ما اشركنا ولا آباؤنا فتجيء كلمة لا مقدمة على حرف العطف اما ههنا حرف العطف مقدم على كلمة لا فلا يحصل المحذور المذكور والجواب ان كلمة لا لما دخلت على قوله آباؤنا كان ذكر من جملة الاضمار فعلى هذا التقدير كان حرف النفي داخلا على فعل الآباء فلا جرم حسن هذا النفي الى الفعل يصدر منهم وتقدير الكلام لو شاء الله ما اشركنا ولا اشرك آباؤنا وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال المسألة الثالثة احتج اصحابنا على ان الكل بمشيئة الله بقوله فلو شاء لهداكم اجمعين وكلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل هذا على انه تعالى ما شاء ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بحسب الدليل العقلي ان قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن صالحة للايمان فالقادر على الكفر غير قادر على الايمان فلو شاء الايمان منه لكان قد شاء الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشيئة المحال محال وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان فحينئذ توقف رجحان احد الطرفين على حصول الداعية فان قلنا انه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما موجب للفعل فيمتنع ان يحصل الفعل الآخر وان لم تحصل تلك الداعية لم يحصل واذا لم يحصل امتنع منه فعل الايمان واذا امتنع منه ذلك امتنع ان يريده منه لان ارادة المحال محال فثبت ان ظاهر القرآن دل على انه تعالى ما اراد الايمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه واما قولهم نحمل هذه الآية على مشيئة الالجاء فنقول هذا التأويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما دل البرهان العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار الى هذا التأويل ثم نقول هذا التأويل باطل من وجوه الاول ان هذا الكلام لا بد فيه من اضمار فنحن نقول التقدير لو شاء الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الالجاء لهداكم فاضماركم اكثر فكان قولنا اولى الثاني انه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختياري والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده لان مراده هو الايمان الاختياري وانه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازما الثالث ان هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار وبين الحاصل بالالجاء اما الايمان الحاصل بالاختيار فانه يمتنع حصوله الا عند حصول داعية جازمة وارادة لازمة فان الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل اما ان تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها او لا يجب فان وجب فهي الداعية الضرورية ترجيح لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء فرق وان لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا وتارة غير متخلف فامتياز احد الوقتين عن الآخر لا بد وان يكون لمرجح زائد فما كان الحاصل قبل ذلك تمام الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم ان عند انضمام القيد الزائد ان وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورية فرق وان لم يجب افتقر الى قيد زائد ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وان كان في الظاهر معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول قوله تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون اعلم انه تعالى لما ابطل على الكفار جميع انواع حججهم بين انه ليس لهم على قولهم شهود البتة وفي الآية مسائل المسألة الاولى هلم كلمة دعوة الى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم وفيه قولان الاول انه يستوي فيه الواحد والاثنان والذكر والانثى قال الله هلم شهداءكم الذين يشهدون وقال والقائلين لاخوانهم هلم الينا واللغة الثانية يقال للاثنين هلما وللجمع هلموا وللمرأة هلمي وللاثنتين هلما وللجمع هلممن والاول افصح المسألة الثانية في اصل هذه الكلمة قولان قال الخليل وسيبويه انها ها ضمت اليها لم ومعنى لم اي اجمع ويكون بمعنى ادن ... ثم جعلتا كالكلمة الواحدة والفائدة في قولنا ها استعطاف المأمور واستدعاء اقباله على الامر الا انه كثر استعماله فحذف منه الالف على سبيل التخفيف كقولهم لم اتل ولم ادر وغيره وقال الفراء اصلها هل ام وابهل حرف الاستفهام وبقولنا ام اي قصد والتقدير هل قصد والمقصود من هذا الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول اقصد وفيه وجه آخر وهو انه يقال كان الرجل اذا اراد ان يدعو احدا الى الطعام قال هل ام اي هل قصد ثم شاع في الكل كان الكلمة كانت مخصوصة بصورة معينة ثم عممت المسألة الثالثة امر الله نبيه باستحضار اقامة الشهداء الكافرين الذين يشهدون ان الله حرم ما حرموه ومعنى هلم احضروا شهداءكم ثم قال فان شهدوا فلا تشهد معهم تنبيها على كونهم كاذبين ثم بين تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فامر نبيه ان لا يتبع اهواءهم ثم زاد في تقبيح ذكرهم بانهم لا يؤمنون بالآخرة وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور وزاد في تقبيحهم بانهم بربهم يعدلون اي يجعلون له شركاء قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا الى آخر الآية اعلم انه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار ان الله حرم علينا كذا وكذا اردفه ببيان الاشياء التي حرمها عليهم وهي الاشياء المذكورة في هذه الآية وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف تعال من الخاص الذي صار عاما واصله ان يقوله من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر واتسع فيه حتى عم ... ما حرم ربكم منصوب وفي ناصبه وجهان الاول انه منصوب بقوله اتل والتقدير اتل الذي حرمه عليكم والثاني انه منصوب بحرم والتقدير اتل اي شيء حرم ربكم عليكم فان قيل فقوله الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا كالتفصيل لما اجمله في قوله ما حرم ربكم عليكم وذلك باطل لان ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب من وجوه الاول ان المراد من التحريم ان يجعله حريما معينا وذلك بان بينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل عليكم ما بينه بيانا شافيا بحيث يجعله حريما معينا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل الثاني ان الكلام تم وانقطع عند قوله اتل ما حرم ربكم ثم ابتدأ فقال عليكم الا تشركوا كما يقال عليكم انفسكم الثالث ان يكون قوله الا تشركوا بمعنى لئلا تشركوا والتقدير

اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا والواو في ان لا تشركوا مفسرة بمعنى اي وتقديره اتل ما حرم ربكم عليكم اي لا تشركوا به شيئا فان قيل قوله وبالوالدين احسانا معطوف على قوله ان لا تشركوا به شيئا فوجب ان يكون قوله وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم ربكم عليكم فيلزم ان يكون الاحسان الى الوالدين حراما وهو باطل قلنا لما اوجب الاحسان اليهما فقد حرم الاساءة اليهما المسألة الثانية انه تعالى اوجب في هذه الآية امورا خمسة النوع الاول قوله تعالى ان لا تشركوا به شيئا واعلم انه تعالى قد شرح فرق المشركين في هذه السورة على احسن الوجوه وذلك لان طائفة من المشركين يجعلون الاصنام شركاء لله واليه الاشارة بقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام اذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين حكى الله عن ابراهيم انه ابطل قولهم بقوله لا احب الآفلين والطائفة الثالثة هم الذين حكى الله عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن والطائفة الرابعة الذين جعلوا لله بنين وبنات واقام الدلائل على فساد قول هؤلاء الطوائف والفرق فلما بين بالدليل فساد اقوال هؤلاء الطوائف قال هاهنا ان لا تشركوا به شيئا النوع الثاني من الاشياء التي اوجبها هاهنا قوله وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا التكليف لان اعظم النعم على الانسان نعمة الله ويتلوها نعمة الوالدين لان المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله وفي الظاهر هو الابوان ثم نعمهما على الانسان عظيمة وهي نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر النوع الثالث قوله ولا تقتلوا اولادكم من املاق اي من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر الخوف في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الوأد اذ كانوا يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم خوف الفقر وهو السبب الغالب فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقكم واياهم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق الوالد والولد فكما وجب على الوالد تبقية النفس والاتكال في رزقها على الله قال سيبويه املق لازم ومتعد يقال املق الرجل فهو مملق اذا افتقر فهذا هو اللازم واملق الدهر ما عنده اذا افسده ... النوع الرابع قوله ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله عن الزنا علانية وسرا والاولى ان لا يخص هذا النهي بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي وهو كونه فاحشة عام ايضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله وطاعته ولكن لاجل الخوف من مذمة الناس وذلك باطل لان من كان مذمة الناس عنده اعظم وقعا من عقاب الله فانه يخشى عليه الكفر اما من ترك المعصية ظاهرا وباطنا دل ذلك على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه ورغبة في عبوديته النوع الخامس قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدتين احداهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتأتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول قوله الا بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها والحديث ايضا موافق له وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقرآن دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب القبول فقال ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرأفة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله اوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى خمسة انواع من التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر في هذه الآية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج المرء في معرفتها بمقدارها الى التفكر والتأمل والاجتهاد فالنوع الاول من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بان يسعى في تنميته وتحصيل الربح له ورعاية وجوه الغبطة له والمصلحة له ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا اكل بالمعروف وان كان غنيا فاحترز عنه كان اولى فقوله الا بالتي هي احسن معناه كمعنى قوله ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وقوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره قال الليث الاشد مبلغ الرجل الحنكة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها بواحد وقال ابو الهيثم واحدة الاشد شدة كما ان واحدة الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وتفسير بلوغ الاشد في هذه الآية بالاحتلام بشرط ان يؤنس منه الرشد وقد تقدم هذا الفصل في اول سورة النساء النوع الثاني قوله واوفوا الكيل والميزان بالقسط واعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفى وتم يقال درهم واف وكيل واف واوفيته حقه اذا اتممته واوفى الكيل اذا اتمه ولم ينقص منه شيئا وقوله والميزان اي الوزن بالميزان وقوله بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو القسط فما الفائدة في هذا التكرير قلنا امر الله المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب الايفاء على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف نفسا الا وسعها اي الواجب في ايفاء الكيل والوزن هو القدر الممكن في ايفاء الكيل والوزن اما التحقيق فغير واجب قال القاضي اذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان ما هو التضييق مقدور له فكيف يتوهم انه تعالى يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه بل قالوا انه يخلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به عليه ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر والداعية الموجبة له ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد في ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد واعلم انا نعارض القاضي في هذا الموضع بمسألة العلم ومسألة الداعي وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رونق والله اعلم النوع الثالث من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى واعلم ان هذا ايضا من الامور الخفية التي اوجب الله فيها اداء الامانة والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط والامر والنهي فقط قال القاضي وليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقول المرء في الدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدليل ملخصا عن الحشو والزيادة بالفاظ مفهومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على وجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش ونقصان عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها ومن جملتها تبليغ الرسالات الى الناس فانه يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه بين القريب والبعيد النوع الرابع من هذه التكاليف قوله تعالى وبعهد الله اوفوا وهذا من خفيات الامور لان الرجل قد يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا خفيا ولما ذكر تعالى هذه الاقسام قال ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون فان قيل فما السبب في ان جعل خاتمة الآية الاولى بقوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الآية بقوله لعلكم تذكرون الجواب ان التكاليف الخمسة المذكورة في الآية الاولى امور ظاهرة جلية فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه الآية فهي امور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال فلهذا السبب قال لعلكم تذكرون قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتخفيف والباقون بتشديد الذال في كل القرآن وهما بمعنى واحد قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وان هذا بفتح الالف ساكنة النون وقرأ حمزة والكسائي بكسر الالف وتشديد النون اما قراءة ابن عامر فاصلها وانه هذا صراطي والهاء ضمير الشان والحديث وعلى هذا الشرط تخفف قال الاعشى في فتية كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل اي قد علموا انه هالك وكذا ههنا التقدير انه هذا صراطي مستقيما واما القراءة بفتح ان فقال الفراء بفتح ان مع وقوع اتل عليها يعني اتل عليكم ان هذا

صراطي مستقيما وإن شئت جعلتها خفضا والتقدير ذلكم وصاكم به وبأن هذا صراطي مستقيما وقال أبو علي من فتح أن فقياس قول سيبويه أنه حملها على فاتبعوه
والتقدير ولأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله وإن هذه أمتكم أمة واحدة قال سيبويه ولأن هذه أمتكم وقال في قوله وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا والمعنى
ولأن المساجد لله المسألة الثانية القراء أجمعوا على إسكان الياء من صراطي وقرأ ابن عامر بفتحها وقرأ ابن كثير وابن عامر سراطي بالسين وحمزة بين الصاد والزاي
والباقون بالصاد صافية وكلها لغات قال صاحب الكشاف قرأ الأعمش وهذا صراطي وفي مصحف عبد الله وهذا صراط ربكم وفي مصحف أبي وهذا صراط ربك
المسألة الثالثة أنه تعالى لما بين في الآيتين المتقدمتين ما وصى به أجمل في آخره إجمالا يقتضي دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فقال وأن هذا صراطي مستقيما
فيدخل فيه كل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم من دين الإسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في الضلالات
وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خط خطا ثم قال هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان
يدعو إليه ثم تلا هذه الآية وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وعن ابن عباس هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن
تركهن دخل النار ثم قال ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون المعاصي والضلالات المسألة الرابعة هذه الآية تدل على أن كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم منه أن يقال
إن كل ما كان واحدا فهو حق وإذا كان الحق واحدا كان كل ما سواه باطلا وما سوى الحق أشياء كثيرة فيجب الحكم بأن كل كثير باطل ولا يلزم أن يكون كل باطل كثيرا بعين
ما قررناه في القضية الأولى قوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اعلم أن قوله ثم
آتينا فيه إشكال وهو أن التقدير ثم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الأحكام أنا آتينا موسى الكتاب فذكرت كلمة ثم لتأخير الخبر عن الخبر لا للتأخير في الواقعة ونظيره
قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والثاني أن التكاليف التسعة المذكورة في الآية المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع
بل هي أحكام واجبة الثبوت من أول زمان التكليف إلى قيام القيامة وأما الشريعة التي كانت للتوراة فهي مختصة بها فهي إنما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة فتقدير الآية أنه
لما ذكرها قال ذلكم وصاكم به يا بني آدم قديما وحديثا ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب الثالث أن فيه حذفا تقديره ثم قل يا محمد إنا آتينا موسى فتقديره اتل ما أوحي إليك ثم اتل
عليهم خبر ما آتينا موسى أما قوله تماما على الذي أحسن ففيه وجوه الأول معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي أحسن أي على من كان محسنا صالحا ويدل عليه قراءة عبد الله
على الذين أحسنوا الثاني المراد تماما للنعمة والكرامة على العبد الذي أحسن الطاعة في التبليغ وكل ما أمر به الثالث تماما على الذي أحسن موسى من العلم والشرائع من أحسن
الشيء إذا أجاد معرفته أي زيادة على علمه على وجه التتميم وقرأ يحيى بن يعمر على الذي أحسن أي على الذي هو أحسن بحذف المبتدأ كقراءة من قرأ مثلا ما بعوضة بالرفع
وتقرير الآية على الذي هو أحسن دينا وأرضاه أو يقال المراد آتينا موسى الكتاب تماما أي تاما كاملا على أحسن ما يكون عليه الكتب أي على الوجه
الذي هو أحسن وهو معنى قول الكلبي أتم له الكتاب على أحسنه ثم بين تعالى ما في التوراة من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء والمراد به ما يختص بالدين
فدخل في ذلك بيان نبوة رسولنا صلى الله عليه وسلم وصحة دينه وشرعه وسائر الأدلة والأحكام إلا ما نسخ منها ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف
وهو الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون أي لكي يؤمنوا بلقاء ربهم والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب قوله تعالى وهذا
كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون اعلم أن قوله وهذا كتاب لا شبهة في أن المراد هو القرآن وفائدة وصفه بأنه مبارك
أنه لا يتطرق إليه النسخ كما في الكتابين أو المراد أنه كثير الخير والنفع ثم قال فاتبعوه والمراد ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون أي لكي ترحموا وفيه
ثلاثة أقوال قيل اتقوا مخالفته على رجاء رحمته وقيل اتقوا لترحموا أي ليكن الغرض بالتقوى رحمة الله وقيل اتقوا لترحموا جزاء على التقوى ثم قال تعالى أن تقولوا
إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وفيه وجوه الأول قال الكسائي والفراء التقدير أنزلناه لئلا تقولوا ثم حذف الجار وحرف النفي كقوله يبين الله لكم أن
تضلوا وقوله رواسي أن تميد بكم أي لئلا تميد بكم والوجه الثاني وهو قول البصريين معناه أنزلناه كراهة أن تقولوا ولا يجيزون إضمار لا فإنه لا يجوز أن يقال جئت أن
أكرمك بمعنى أن لا أكرمك وقد تقدم هذا في آخر سورة النساء الوجه الثالث قال الفراء يجوز أن يكون أن متعلقة بالتقوى والتأويل واتقوا أن تقولوا إنما أنزل الكتاب
البحث الثاني قوله أن تقولوا خطاب لأهل مكة والمعنى كراهة أن يقول أهل مكة إنما أنزل الكتاب وهو التوراة والإنجيل على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى
وإن كنا إن هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والأصل وإنه كنا عن دراستهم لغافلين والمراد من هذه الآية إثبات الحجة عليهم بإنزال القرآن
على محمد صلى الله عليه وسلم كيلا يقولوا يوم القيامة إن التوراة والإنجيل أنزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما فقطع الله عذرهم بإنزال القرآن عليهم وقوله
وإن كنا عن دراستهم لغافلين أي لا نعلم ما هي لأن كتابهم ليس بلغتنا والمعنى أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم وكل ذلك قول من معناه لئلا يقولوا أو
تحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا فقال فقد جاءكم بينة من ربكم وهو القرآن وما جاء به الرسول وهدى ورحمة فإن قيل البينة والهدى واحد فما الفائدة
في التكرير قلنا القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف ثم بين أنه نعمة ورحمة من الله ثم قال فمن
أظلم ممن كذب بآيات الله والمراد تعظيم كفر من كذب بآيات الله وصدف عنها أي منع عنها لأن الأول ضلال والثاني منع عن الحق وإضلال ثم قال سنجزي الذين
يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب قوله تعالى هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك
أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا قل انتظروا إنا منتظرون قرأ حمزة
والكسائي يأتيهم بالياء وفي النحل مثله والباقون بالتاء واعلم أنه تعالى لما بين أنه إنما أنزل الكتاب إزالة للعذر وإزاحة للعلة بين أنهم لا يؤمنون البتة وشرح أحوالا
توجب اليأس عن دخولهم في الإيمان فقال هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة ونظير هذه الآية قوله في سورة البقرة هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام
ومعنى ينظرون ينتظرون وهو استفهام ومعناه النفي وتقدير الآية أنهم لا يؤمنون بك إلا إذا جاءهم أحد هذه الأمور الثلاثة وهي مجيء الملائكة أو مجيء الرب
أو مجيء الآيات القاهرة من الرب فإن قيل قوله أو يأتي ربك هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله قلنا الجواب عنه من وجوه الأول أن هذا حكاية عنهم وهم كفار و
اعتقاد الكافر ليس بحجة والثاني أن هذا مجاز ونظيره قوله فأتى الله بنيانهم من القواعد وقوله إن الذين يؤذون الله ورسوله والثالث قيام الدلائل القاطعة
على أن المجيء والغيبة على الله محال وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبدة الكواكب لا أحب الآفلين فإن قالوا قوله أو يأتي ربك لا يمكن حمله على إتيان آية من آيات
قدرته لأن على هذا التقدير يصير هذا عين قوله أو يأتي بعض آيات ربك فوجب حمله على أن المراد منه إتيان الرب قلنا الجواب المعتمد أن هذا حكاية مذهب الكفار فلا
يكون حجة وقيل يأتي ربك بالعذاب أو يأتي بعض آيات ربك وهي المعجزات القاهرة ثم قال يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل وأجمعوا
على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة عن البراء بن عازب قال كنا نتذاكر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تذاكرون قلنا نتذاكر الساعة
قال إنها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات الدخان ودابة الأرض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها و
يأجوج ومأجوج ونزول عيسى ونار تخرج من عدن وقوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله أو كسبت في إيمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الأولى
والمعنى أن أشراط الساعة إذا ظهرت ذهب أوان التكليف عندها فلم ينفع الإيمان نفسا ما آمنت من قبل ذلك وما كسبت في إيمانها خيرا من قبل ذلك ثم قال قل انتظروا إنا منتظرون
وعيد وتهديد قوله تعالى إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون قرأ حمزة والكسائي فارقوا بالألف
والباقون فرقوا ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لأن الذي فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضا فقد فارقه في الحقيقة وفي الآية أقوال الأول المراد سائر الملل
قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله وبعضهم يعبدون الأصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فهذا معنى فرقوا
دينهم وكانوا شيعا أي فرقا وأحزابا في الضلالة وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لأن النصارى تفرقوا فرقا وكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود

ولهم كتاب واحد واليهود تكفر النصارى والنصارى تكفر اليهود والقول الثاني المراد من الآية أنهم آمنوا ببعض وكفروا ببعض كما قال تعالى أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون
ببعض وقال أيضا إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض والقول الثالث قال مجاهد
إن الذين فرقوا دينهم هم من هذه الأمة وهم أهل البدع والشبهات واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة وأن لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا
البدع وقوله لست منهم في شيء فيه قولان الأول أنت بريء منهم وهم منك براء وتأويله إنك بعيد عن مذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الأباطيل مقصور عليهم
ولا يتعداهم والثاني لست من قتالهم في شيء قال السدي يقولون لم يؤمر بقتالهم فلما أمر بقتالهم نسخ وهذا بعيد لأن المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء فورود الأمر
بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ ثم قال إنما أمرهم إلى الله أي فيما يتصل بالإمهال والإنظار والاستئصال والإهلاك ثم قال ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد
قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون فيه مسائل المسألة الأولى قال بعضهم الحسنة قول لا إله إلا الله والسيئة
هي الشرك وهذا بعيد بل يجب أن يكون محمولا على العموم إما تمسكا باللفظ وإما لأجل أنه حكم مرتب على وصف مناسب له فيقتضي كون الحكم معللا بذلك الوصف فوجب أن يعم بعموم
العلة المسألة الثانية قال الواحدي حذفت الهاء من عشر والأمثال جمع مثل والمثل مذكر لأنه أريد عشر حسنات أمثالها ثم حذفت الحسنات وأقيمت الأمثال التي هي صفتها
مقامها وحذف الموصوف كثير في الكلام ويقوي هذا قراءة من قرأ فله عشر أمثالها بالرفع والتنوين المسألة الثالثة مذهبنا أن الثواب تفضل من الله في الحقيقة
وعلى هذا التقدير يزول الإشكال في الآية وأما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل بأن الثواب هو المنفعة المستحقة ثم إنهم على تفريع مذهبهم اختلفوا فقال
بعضهم هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي قال لأنه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم أن يكون الثواب دون التفضل وذلك لا يجوز لأنه لو جاز
أن يكون التفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف لم يبق في التكليف فائدة أصلا فيصير عبثا وقبيحا ولما بطل ذلك علمنا أن الثواب يجب أن يكون أعظم في القدر وفي
التعظيم من التفضل وقال آخرون لا يبعد أن يكون الواحد من هذه العشرة ثوابا وتكون التسعة الباقية تفضلا إلا أن ذلك الواحد يكون أوفر وأعظم وأعلى شأنا من التسعة
الباقية المسألة الرابعة قال بعضهم التقدير بالعشر ليس المراد منه التحديد بل أراد الأضعاف مطلقا كقول القائل لئن أسديت إلي معروفا لأكافئنك بعشر أمثاله وفي
الوعيد لئن كلمتني واحدة لأكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا هاهنا والدليل على أنه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله
كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ثم قال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها أي إلا جزاء يساويها ويوازيها روى أبو ذر
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله تعالى قال الحسنة عشر وأزيد والسيئة واحدة أو أغفر فالويل لمن غلبت آحاده أعشاره وقال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى إذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها
له حسنة وإن لم يعملها فإن عملها فاكتبوها عشر أمثالها وإن هم بسيئة فلا تكتبوها فإن عملها فاكتبوها سيئة واحدة وقوله وهم لا يظلمون أي لا ينقص من ثواب طاعاتهم ولا يزاد
على عقاب سيئاتهم وفي الآية سؤالات الأول كفر ساعة كيف يوجب عقاب الأبد على نهاية التغليظ الجواب أن الكافر كان على عزم أنه لو عاش أبدا لبقي على ذلك الاعتقاد أبدا
فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب بعقاب الأبد بخلاف المسلم المذنب فإنه يكون على عزم الإقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعة السؤال الثاني إعتاق
الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار وتارة جعل بدلا عن صيام أيام قلائل وذلك يدل على أن المساواة غير معتبرة وجوابه أن المساواة إنما
تحصل بوضع الشرع وحكمه السؤال الثالث إذا أحدث في رأس إنسان موضحتين وجب فيهما أرشان فإن رفع الحاجز بينهما صار الواجب أرش موضحة واحدة فهاهنا ازدادت
الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة والجواب أن ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته السؤال الرابع أنه يجب في مقابلة تفويت كل واحد من أعضائه دية كاملة ثم إذا
قتله وفوت كل الأعضاء وجبت دية واحدة وذلك يمنع القول برعاية المماثلة وجوابه أنه من باب تحكمات الشرع قوله تعالى قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة
إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم أنه تعالى لما علم رسوله أنواع الدلائل في التوحيد والرد على القائلين بالشركاء والأنداد والأضداد وبالغ في تقرير إثبات القضاء
والقدر ورد على أهل الجاهلية في أباطيلهم أمره أن يختم الكلام بقوله إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم وذلك يدل على أن الهداية لا تحصل إلا بالله وانتصب دينا لوجهين
الأول على البدل من محل إلى صراط لأن معناه هداني ربي صراطا مستقيما كما قال ويهديكم صراطا مستقيما والثاني أن يكون التقدير الزموا دينا وقوله قيما قال صاحب الكشاف القيم
فيعل من قام كسيد من ساد وهو أبلغ من القائم وقرأ أهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع والتأويل
دينا ذا قيم ووصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة وقوله ملة إبراهيم حنيفا فقوله ملة بدل من قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال من إبراهيم والمعنى هداني وعرفني
ملة إبراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم قال وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين قوله تعالى قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين
لا شريك له الآية اعلم أنه تعالى لما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه فقوله إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله يدل على أنه يؤديه مع الإخلاص وأكده بقوله لا شريك له وهذا
يدل على أنه لا يكفي في العبادات أن يؤتى بها كيف كانت بل يجب أن يؤتى بها مع تمام الإخلاص ومن أقوى الدلائل على أن شرط صحة الصلاة أن يؤتى بها مقرونة بالإخلاص
أما قوله ونسكي فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها يقول من فعل كذا فعليه نسك أي دم يهريقه وجمع بين الصلاة والذبح كما في قوله فصل لربك وانحر وقال ثعلب
عن ابن الأعرابي قال النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث وعلى هذا
التأويل فالنسك كل ما يتقرب به إلى الله تعالى إلا أن الغالب عليه في العرف الذبح وقوله ومحياي ومماتي أي حياتي وموتي لله والمعنى أنه قال إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فأثبت
كون الكل لله والمحيا والممات ليس من الطاعات التي يؤتى بها فلا بد من حمل ذلك على أن حياته ومماته لله أي حاصل بخلق الله فكذلك يجب أن يكون الصلاة والنسك أيضا
تكون حاصلة بخلق الله وذلك من أدل الدلائل على أن طاعة العبد مخلوقة لله وقرأ نافع ومحياي ساكنة الياء ونصبها في مماتي وإسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل
لأن فيه جمعا بين الساكنين ولا يلتقيان على هذا الحد في نثر ولا نظم ومنهم من قال إنه لغة لبعضهم وحاصل الكلام أنه تعالى أمر رسوله بأن يبين أن صلاته وسائر عباداته
وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه وحكمه ثم نص على أنه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك أمرت أي وبهذا التوحيد أمرت ثم يقول وأنا
أول المسلمين أي المستسلمين لقضاء الله وقدره ومعلوم أنه ليس أولا لكل مسلم فيجب أن يكون المراد كونه أول المسلمين من هذه الأمة قوله تعالى قل أغير الله أبغي ربا وهو رب كل
شيء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى الآية اعلم أنه تعالى لما أمر محمدا عليه السلام بالتوحيد المحض وهو أن يقول إن صلاتي إلى قوله لا شريك له أمره بأن يذكر ما
يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين الأول أن أصناف المشركين أربعة لأن عبدة الأصنام أشركوا بالله وعبدة الكواكب أشركوا بالله والقائلون بيزدان
وأهرمن وهم الذين قال الله في حقهم وجعلوا لله شركاء الجن والقائلون بأن المسيح ابن الله والملائكة بنات الله أشركوا أيضا بالله فهؤلاء هم فرق المشركين وكلهم
معترفون بأن الله خالق الكل وذلك لأن عبدة الأصنام معترفون بأن الله هو الخالق للسموات والأرض ولكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للأصنام والأوثان
بأسرها وأما عبدة الكواكب فهم معترفون بأن الله خالقها وموجدها وأما القائلون بيزدان وأهرمن فهم أيضا معترفون بأن الشيطان محدث ثم إن محدثه هو الله
والقائلون بالمسيح والملائكة فهم أيضا معترفون بأن الله خالق الكل فثبت بما ذكرنا أن طوائف المشركين أطبقوا واتفقوا على أن الله خالق هؤلاء الشركاء إذا عرفت
هذا فالله تعالى قال يا محمد قل أغير الله أبغي ربا مع أن هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله أقروا بأن الله خالق تلك الأشياء وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا
للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الأمر كذلك ثبت بهذا الدليل أن اتخاذ رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني
في تقرير هذا الكلام أن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته وثبت أن الواجب لذاته واحد فثبت أن ما سواه ممكن لذاته وثبت أن الممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد
الواجب لذاته وإذا كان الأمر كذلك كان الله ربا لكل شيء وإذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بأنه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق
شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله قل أغير الله أبغي ربا وهو رب كل شيء ثم إنه تعالى لما بين بهذا الدليل القاطع هذا التوحيد بين أنه لا يرجع إليه من كفرهم وشركهم
ذم ولا عقاب فقال ولا تكسب كل نفس إلا عليها ومعناه أن إثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر أخرى أي لا تؤخذ نفس بإثم أخرى ثم بين تعالى أن رجوع هؤلاء

[illegible]

وان انواع الترهيب والترغيب الى حيث لا يمكن الزيادة عليه ۰ وهذا آخر الكلام في تفسير سورة الانعام [illegible]

سورة الاعراف مائتان وست آيات

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] وهي ثمان آيات قال ابن عباس رضي الله عنهما انها مكية غير قوله واسئلهم عن القرية التي [illegible] بما كانوا يفسقون

المص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين ۰ في الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس المص انا الله افصل وعنه ايضا

انا الله اعلم وافصل [illegible]

[illegible]

[illegible]

في إثبات الموازين وكيفية وزن الأعمال

[illegible]

الآية قولان الأول وهو قول الأكثرين أن كلمة لا صلة زائدة والتقدير ما منعك أن تسجد وله نظائر في القرآن كقوله لا أقسم معناه أقسم وقوله وحرام على قرية أ
هلكناها أنهم لا يرجعون أي يرجعون وقوله لئلا يعلم أهل الكتاب وهذا قول الكسائي والفراء والزجاج والأكثرين والقول الثاني أن كلمة لا ههنا
مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لأن الحكم بأن كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيه مشكل صعب وعلى هذا القول ففي تأويل الآية وجهان الأول أن يكون
التقدير أي شيء منعك عن ترك السجود ويكون هذا الاستفهام على سبيل الإنكار ومعناه أنه ما منعك عن ترك السجود كقول القائل لمن ضربه ظلما ما الذي
منعك من ضربي أدينك أم عقلك أم حياؤك والمعنى أنه لم يوجد أحد هذه الأمور وما امتنعت من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله المنع وأراد الداعي فكأنه قال
ما دعاك إلى أن لا تسجد لأن مخالفة أمر الله حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعي إليها المسألة الثالثة احتج العلماء بهذه الآية بأن صيغة الأمر يفيد الوجوب
فقالوا إنه تعالى ذم إبليس بهذه الآية على ترك ما أمر به ولو لم يفد الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجبا للذم فإن قالوا هب أن هذه الآية تدل على أن
ذلك الأمر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الأمر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم إن جميع الصيغ يجب أن يكون كذلك قلنا قوله ما منعك أن لا تسجد إذ
أمرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر لأن قوله إذ أمرتك مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله إذ أمرتك هو الأمر من حيث أنه أمر لا كونه أمرا مخصوصا في صورة
مخصوصة وإذا كان كذلك وجب أن يكون ترك الأمر من حيث أنه أمر موجبا للذم وذلك يفيد أن كل أمر فإنه يفيد الوجوب وهو المطلوب المسألة الرابعة احتج من قال
إن الأمر يفيد الفور بهذه الآية وقال إنه تعالى ذم إبليس على ترك السجود في الحال ولو كان الأمر لا يفيد الفور لما استحق هذا الذم بترك السجود في الحال المسألة الخامسة
اعلم أن قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد طلب الداعي الذي دعاه إلى ترك السجود فحكى تعالى عن إبليس ذكر ذلك الداعي وهو أنه قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومعناه أن إبليس قال إنما لم أسجد لآدم لأني خير منه ومن كان خيرا من غيره فإنه لا يجوز أمر ذلك الأكمل بالسجود لذلك الأدون ثم بين المقدمة الأولى وهي قوله
أنا خير منه بأن قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار أفضل من الطين والمخلوق من الأفضل أفضل فوجب كون إبليس خيرا من آدم أما بيان أن النار أفضل من الطين
فلأن النار مشرقة علوية لطيفة خفيفة حارة يابسة مجاورة لجواهر السماوات ملاصقة لها والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السماوات
وأيضا فالنار قوية التأثير والفعل والأرض ليس لها إلا القبول والانفعال والفعل أشرف من الانفعال وأيضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة
وأما الأرضية فالبرد واليبس فيها مناسبان للموت والحياة أشرف من الموت وأيضا فسن النمو والشباب لما كان وقت كمال الحرارة كان
غاية كمال الحيوان حاصلا في هذين الوقتين وأما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسبين للأرضية لا جرم كان هذا الوقت أرذل أوقات عمر الحيوان أما بيان
أن المخلوق من الأفضل أفضل فظاهر لأن شرف الأصل يوجب شرف الفروع وأما بيان أن الأشرف لا يجوز أن يؤمر بخدمة الأدون فلأنه قد تقرر في العقول أن من أراد أن يخدم
الأدنى ... وسائر أكابر الفقهاء بخدمة الفقيه النازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة إبليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات
ثلاث أولها أن النار أفضل من التراب وهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة وأما المقدمة الثانية وهي أن من كانت مادته أفضل فهو أفضل فهذا محل النزاع والبحث
لأنه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة ألا ترى أنه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر والنور من الظلمة والظلمة من النور
وذلك يدل على أن الفضيلة لا تحصل إلا بفضل الله لا بسبب فضيلة الأصل والجوهر وأيضا التكليف إنما يتناول الحي بعد انتهائه إلى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى إليه
لا بما خلق منه وأيضا فالفضل إنما يكون بالأعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة ألا ترى أن الحبشي المؤمن مفضل على القرشي الكافر المسألة السادسة احتج من قال إنه
لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بأنه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب إبليس هذا التعنيف وهذا التوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على
أن تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز وبيان الملازمة أن قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم خطاب عام يتناول جميع الملائكة ثم إن إبليس أخرج نفسه من هذا العموم
بالقياس وهو أنه مخلوق من النار والنار أشرف من الطين ومن كان أصله أشرف فهو أشرف فيلزم كون إبليس أشرف من غيره فإنه لا يجوز أن يؤمر بخدمة الأدون والأدنى والدليل
عليه أن هذا الحكم ثابت في جميع النظائر ولا معنى للقياس إلا ذلك فثبت أن إبليس ما عمل في هذه الواقعة شيئا إلا أنه خصص عموم قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم بهذا
القياس فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب أن لا يستحق إبليس الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز
وأيضا ففي الآية دلالة على صحة هذه المسألة من وجه آخر وذلك لأن إبليس لما ذكر هذا القياس قال الله تعالى فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فوصف الله تعالى إبليس بكونه
متكبرا بعد أن حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي أن من حاول تخصيص النص بالقياس تكبر على الله تعالى ولما دلت هذه الآية على أن
تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ودلت هذه الآية على أن التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والإخراج من زمرة الأولياء والإدخال في زمرة الملعونين
ثبت أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس أنه قال كانت الطاعة أولى بإبليس من القياس فعصى ربه وقاس
وأول من قاس إبليس فكفر بقياسه فمن قاس الدين بشيء من رأيه قرنه الله مع إبليس هذه جملة الألفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس فإن قيل القياس الذي
يبطل النص بالكلية باطل أما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور فلم قلتم إنه باطل وتقريره أنه لو قبح من كان مخلوقا من النار بسجود من كان مخلوقا من الأرض
لكان يقبح من كان مخلوقا من النور المحض بسجود من كان مخلوقا من الأرض ومعلوم أن النور أشرف من النار وهذا القياس يقتضي أن يقبح من أحد من الملائكة السجود لآدم
فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وإنه باطل أما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام فلم قلتم إنه باطل فهذا سؤال حسن أوردته على هذه الطريقة
وما رأيت أحدا ذكر هذا السؤال ويمكن أن يجاب عنه فيقال إن كونه أشرف من غيره يقتضي قبح أمره بأن يرضى بالخدمة الأدنى والأدون أما لو رضي ذلك الشريف
بتلك الخدمة لم يقبح لأنه لا اعتراض عليه في أن يسقط حق نفسه أما الملائكة فقد رضوا بذلك فلا بأس به وأما إبليس فإنه لم يرض بإسقاط هذا الحق
فوجب أن يقبح أمره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وإنه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا إبطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استوجب
الذم العظيم فلما استوجب الذم العظيم علمنا أن ذلك إنما كان لأجل أن تخصيص النص بالقياس غير جائز المسألة السابعة قوله تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك لا شك أن قائل
هذا القول هو الله لأن قوله إذ أمرتك لا يليق إلا بالله وأما قوله قال أنا خير منه خلقتني من نار فلا شك أن قائل هذا القول هو إبليس وأما قوله قال فاهبط منها فلا شك
أن قائل هذا القول هو الله وحكى هذه المناظرة بين الله وبين إبليس مذكور في سورة ص على سبيل الاستقصاء إذا ثبت هذا فنقول إنه لم يتفق لأحد من أكابر
الأنبياء عليهم السلام مكالمة مع الله مثل ما اتفق لإبليس وقد عظم الله تشريف موسى عليه السلام بأن كلمه حيث قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه وقال وكلم الله موسى تكليما فإن
كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على أعظم الوجوه لإبليس وإن لم توجب الشرف العظيم فكيف جعله الله تعالى في معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام والجواب
أن بعض العلماء قال إنه تعالى قال لإبليس على لسان من يؤدي إليه من الملائكة ما منعك من السجود وإنه لم يسمع إبليس كلام الله بلا واسطة قالوا لأنه ثبت أن غير الأنبياء
لا يخاطبهم الله إلا بواسطة ومنهم من قال إنه تعالى تكلم مع إبليس بلا واسطة لكن على سبيل الإهانة بدليل أنه تعالى قال له فاخرج إنك من الصاغرين وتكلم مع موسى ومع سائر
الأنبياء على سبيل الإكرام ألا ترى أنه تعالى قال لموسى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى وهذا نهاية الإكرام وقال الله واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الإكرام المسألة الثامنة
قوله تعالى فاهبط منها قال ابن عباس يريد من الجنة وكانوا في جنة عدن وفيها خلق آدم وقال بعض المعتزلة إنه إنما أمر بالهبوط من السماء وقد تقدم الكلام في هذه
المسألة في سورة البقرة وقوله فما يكون لك أن تتكبر فيها أي في السماء قال ابن عباس يريد أن أهل السماوات ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج إنك من الصاغرين
والصغار الذلة قال الزجاج إن إبليس طلب التكبر فابتلاه الله بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر على الله
وضعه الله وقال بعضهم لما أظهر الاستكبار ألبسه الصغار قوله تعالى قال أنظرني إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم
في الآية مسائل المسألة الأولى قوله أنظرني إلى يوم يبعثون طلب الإنظار من الله إلى يوم يبعثون وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده

أن لا يموت لأن يوم البعث لا يموت فيه أحد فلم يعطه الله ذلك بل قال إنك من المنظرين ثم ههنا بحثان الأول أنه تعالى أنظره إلى النفخة الأولى لأنه تعالى قال في آية أخرى إنك من المنظرين إلى يوم
الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الأحياء كلهم وقال آخرون لم يوقت الله له أجلا بل قال إنك من المنظرين وقوله في الآية الأخرى إلى يوم الوقت المعلوم
المراد منه الوقت المعلوم في علم الله تعالى قالوا والدليل على صحة هذا القول أن إبليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز أن يعلم أن الله أخر أجله إلى الوقت الفلاني لأن ذلك المكلف
يعلم أنه متى تاب قبلت توبته فإذا علم أن وقت موته هو الوقت الفلاني أقدم على المعصية بقلب فارغ فإذا قرب وقت أجله تاب عن تلك المعاصي فثبت أن تعريف وقت
الموت بعينه يجري مجرى الإغراء بالقبيح وذلك غير جائز على الله تعالى وأجاب الأولون بأن تعريف الله كونه من المنظرين إلى يوم القيامة لا يقتضي إغراءه بالقبيح لأنه تعالى كان يعلم أنه
يموت على أقبح أنواع الكفر والفسق سواء أعلمه وقت موته أو لم يعلمه ذلك فلم يكن ذلك الإعلام موجبا إغراءه بالقبيح ومثاله أنه تعالى عرف أنبياءه أنهم يموتون على الطهارة
والعصمة ولم يكن ذلك موجبا إغراءهم بالقبيح لأجل أنه تعالى علم منهم أنه سواء عرفهم تلك الحالة أو لم يعرفهم هذه الحالة فإنهم يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان
لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف فلا جرم لم يكن ذلك التعريف إغراء بالقبيح فكذا ههنا المسألة الثانية قول إبليس فبما أغويتني يدل على أنه أضاف إغواءه إلى الله تعالى
وقال في آية أخرى فبعزتك لأغوينهم أجمعين يدل على أنه أضاف إغواء العباد إلى نفسه فالأول يدل على كونه على مذهب الجبرية والثاني يدل على كونه على مذهب القدرية وهذا يدل
على أنه كان متحيرا في هذه المسألة ويقال إنه كان يعتقد أن الإغواء لا يحصل إلا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم أن المغوي له هو الله تعالى قطعا للتسلسل
واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة أما أصحابنا فقالوا الإغواء إيقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على أنه كان يعتقد أن الحق والباطل إنما يقع في القلب
من الله تعالى أما المعتزلة فلهم ههنا مقامان أحدهما أن يفسروا الغي بما ذكرناه والثاني أن يذكروا في تفسيره وجها آخر أما الأول فلهم فيه عذران الأول أن يقال هذا
قول إبليس فهب أن إبليس يعتقد أن خالق الغي والجهل والكفر هو الله تعالى إلا أن قوله ليس بحجة الثاني قالوا إن الله تعالى لما أمره بالسجود لآدم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز أن يضيف
ذلك الغي إلى الله لهذا المعنى وقد يقول القائل لا تحملني على ضربك أي لا تفعل ما أضربك عنده الثالث قال رب بما أغويتني أي لعنتني والمعنى أنك لما لعنتني
بسبب آدم فأنا لأجل هذه العداوة ألقي الوساوس في قلوبهم الرابع رب بما أغويتني خيبتني من جنتك عقوبة على ذلك الفعل لأقعدن لهم الخامس في تفسير الإغواء الإهلاك
ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا أي هلاكا وويلا ومنه أيضا قولهم غوي الفصيل يغوى غوى إذا أكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله تعالى إن
كان الله يريد أن يغويكم أي يهلككم بعنادكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة أما أنا فلا أبالغ في بيان أن المراد من الإغواء في هذه الآية الإضلال لأن حاصله يرجع إلى قول
إبليس وأنه ليس بحجة إلا أنا نقيم البرهان اليقيني على أن المغوي لإبليس هو الله تعالى وذلك لأن الغاوي لا بد له من مغو كما أن المتحرك لا بد له من محرك والساكن لا بد له من مسكن
والمهتدي لا بد له من هاد فلما كان إبليس غاويا فلا بد له من مغو والمغوي له إما أن يكون نفسه أو مخلوقا آخر أو الله تعالى والأول باطل لأن العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها
غواية والثاني باطل وإلا لزم التسلسل أو الدور فتعين الثالث المسألة الثالثة الباء في قوله فبما أغويتني فيه وجوه الأول أنه باء القسم أي بإغوائك إياي
لأقعدن لهم صراطك المستقيم أي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لأقعدن لهم على الصراط المستقيم الذي يسلكونه إلى الجنة بأن أزين لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ولما كانت
الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم وما بتأويل المصدر وأغويتني صلتها الثاني أن قوله فبما أغويتني أي فبسبب إغوائك إياي لأقعدن لهم والمراد أنك لما أغويتني
فأنا أيضا أسعى في إغوائهم الثالث قال بعضهم ما في قوله فبما أغويتني للاستفهام كأنه قيل بأي شيء أغويتني ثم ابتدأ فقال لأقعدن لهم وفيه إشكال وهو أن إثبات
الألف إذا دخل حرف الجر على ما الاستفهامية قليل المسألة الرابعة قوله لأقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين أن على محذوفة والتقدير لأقعدن لهم على صراطك
المستقيم قال الزجاج ومثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن وإلقاء كلمة على جائز لأن الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في
قولك آتيك غدا وفي غد إذا عرفت هذا فنقول قوله لأقعدن لهم صراطك المستقيم فيه بحثان الأول أن المراد منه أنه يواظب على الإفساد مواظبة بحيث لا يفتر عنه ولهذا
المعنى ذكر القعود لأن من أراد أن يبالغ في تكميل أمر من الأمور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه إتمام المقصود ومواظبته على الإفساد هي مواظبته على الوسوسة
حتى لا يفتر عنها البحث الثاني أن هذه الآية تدل على أنه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لأنه قال لأقعدن لهم صراطك المستقيم وصراطك المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث
الآية تدل على أن إبليس كان عالما بأن الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لأنه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما أغويتني وأيضا كان عالما بالدين
الحق ولولا ذلك لما قال لأقعدن لهم صراطك المستقيم إذا ثبت هذا فكيف يمكن أن يرضى إبليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين
الحق ومنافيا للصراط المستقيم فإن الرضا بما يعتقد الاعتقاد الباطل إذا غلب على ظنه كونه حقا فأما مع علمه بأنه باطل وضلال وغواية يستحيل أن يختاره
ويرضى به ويعتقده واعلم أن من الناس من قال إن كفر إبليس كفر عناد لا كفر جهل لأنه متى علم أن مذهبه ضلال وغواية فقد علم أن ضده هو الحق فكان إنكاره
إنكارا بمحض اللسان فكان ذلك كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله بما أغويتني وقوله لأقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي
اعتقاده المسألة الخامسة احتج أصحابنا بهذه الآية في بيان أنه لا يجب على الله تعالى رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره أن إبليس استمهل الزمان
الطويل فأمهله الله تعالى ثم بين أنه إنما يستمهله لإغواء الخلق وإضلالهم ولإلقاء الوساوس في قلوبهم وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه ويقبلون
وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين فثبت بهذا أن إنظار إبليس وإمهاله في هذه المدة الطويلة يقتضي
حصول المفاسد العظيمة والكفر العظيم فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع أن يمهله وأن يمكنه من هذه المفاسد فحيث أنظره وأمهله علمنا أنه لا يجب
عليه شيء من رعاية المصالح أصلا ومما يقوي ذلك أنه تعالى بعث الأنبياء دعاة إلى الحق وعلم من حال إبليس أنه لا يدعو إلا إلى الكفر والضلال ثم إنه تعالى أمات الأنبياء
وأبقى إبليس وسائر الشياطين الذين هم دعاة الخلق إلى الكفر والباطل ومن كان يريد مصالح العباد امتنع منه أن يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في
هذه المسألة فقال الجبائي إنه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله أحد إلا من لو فرضنا عدم إبليس لكان يضل أيضا والدليل عليه قوله تعالى ما أنتم عليه
بفاتنين إلا من هو صال الجحيم ولأنه لو كان يضل واحد لكان بقاؤه مفسدة وقال أبو هاشم يجوز أن يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة
فإن هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح إلا أن الامتناع منها يصير أشق ولأجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة من الثواب فكذا ههنا بقاء
إبليس يصير الامتناع من القبائح أشد وأشق ولكنه لا ينتهي إلى حد الإلجاء والإكراه والجواب ما قوله أما قول الجبائي فضعيف وذلك لأن الشيطان لا بد وأن يزين القبائح
في قلب الكافر ويحسنها إليه ويذكره ما في القبائح من أنواع اللذات والطيبات ومن المعلوم أن حال الإنسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويا
لحاله عند عدم هذا التزيين والتذكير والدليل عليه العرف فإن الإنسان إذا حصل له جلساء يرغبونه في أمر من الأمور ويحسنونه في عينه ويسهلون عليه
طريق الوصول إليه ويواظبون على دعوته إليه فإنه لا يكون حاله في الإقدام على ذلك الفعل كحاله إذا لم يوجد هذا التذكير والتزيين والعلم به ضروري وأما
قول أبي هاشم فضعيف أيضا لأنه إذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاملا للمرء على الإقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا في إلقائه في المفسدة و
ما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة أخرى لنا في أنه تعالى لا يراعي المصلحة فكيف يمكنه أن يحتج به وذلك لأن غاية التقرير أن بسبب حصول تلك
الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الأبد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته أن يزداد ثوابه بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من
الثواب شيء لا حاجة إليه ألبتة أما دفع العقاب المؤبد فإليه أعظم الحاجات فلو كان إله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال أن يهمل الأهم الأعظم لطلب الزيادة
التي لا حاجة إليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وثبت أنه لا يجب على الله تعالى شيء أصلا أما قوله تعالى ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم
ولا تجد أكثرهم شاكرين ففيه مسائل المسألة الأولى قد ذكروا في هذه الجهات الأربع وجوها الأول أن كل واحد منها مختص بنوع من الآفة في الدين فالذين قالوا
بهذا القول ذكروا وجوها أحدها أن قوله لآتينهم من بين أيديهم يعني أشككهم في صحة البعث والقيامة ومن خلفهم ألقي إليهم أن الدنيا قديمة أزلية وثانيها

ان قوله ... اباحة او امر تكليف وخامسها ان قوله ولا تقربا نهى تنزيه او نهى تحريم وسادسها ان قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص او بالنوع وسابعها ان تلك الشجرة اى شجرة كانت وثامنها ان ذلك الذنب كان صغيرا او كبيرا وتاسعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين وهل يلزم من كونه ظالما بهذا التفسير ان يدخل تحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة هل وقعت قبل نبوة ادم عليه السلام او بعدها فهذه المسائل قد تقدم تقريرها وتفصيلها فى سورة البقرة ولنتكلم ها هنا فى بقية الآية حرف واحد وهو انه تعالى قال فى سورة البقرة وكلا بالواو وقال ها هنا بالفاء فما السبب فيه وجوابه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففى سورة البقرة ذكر الجنس وها هنا ذكر النوع

قوله تعالى فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين

[illegible]

[illegible]

بعز وجل ذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين احدهما قال اصله الرجل العطشان يدلي ... في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه ... [illegible]

... عن ابن عباس ... [illegible] ... فلما ذاقا الشجرة ... [illegible]

... بدت لهما سوآتهما ... [illegible] ... وطفقا يخصفان عليهما ... [illegible]

... وناداهما ربهما ... [illegible] ... قالا ربنا ظلمنا انفسنا ... [illegible]

عن الدين لم يكن يحق ذكر لجادا ان يأمر انبياءه باضلالهم عن الدين بل كان امرهم باقامة الحدود المستحقة وفيه ذكر قول القفال وعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التأويل الذي ذكروه يصير المعنى الى انه تعالى سيهديهم في المستقبل ولو قال المراد انه تعالى حكم في الماضي بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة لانا بينا بالدلائل العقلية القاطعة ان الهدى والضلال ليسا الا من الله [illegible] الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة البحث الثاني ان قوله وفريقا حق عليهم الضلالة [illegible] ما بعده كانه قيل وفريقا حق عليهم الضلالة ثم بين تعالى ان ذلك لاجل انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم اليه ولم يتأملوا في التمييز بين الحق والباطل فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصلا بخلق الله ابتداء قلنا عندنا مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل [illegible] اتخذوا الشياطين اولياء ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما بين لهم عمرو بن لحي وهو بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع في باطل فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه هدى او لم يحسب وهذه الآية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين لانه تعالى عاب الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم لما ذمهم بذلك قوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين اعلم انه تعالى لما امر بالقسط في الآية الاولى وكان من جملة القسط امر الستر والاكل والشرب تبعه بذكرهما وايضا لما امر باقامة الصلاة في قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة اتبعه بذكر اللباس وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم من يقول نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها لتستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يطوفون في ثيابهم ولا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسما فقال المسلمون يا رسول الله فنحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله هذه الآية اي البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا المسألة الثانية المراد من الزينة لبس الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب وايضا فالزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار التزيين باجود الثياب في الجمع والاعياد سنة وايضا انه تعالى قال في الآية المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا فبين ان اللباس الذي يواري السوأة من قبيل الرياش ثم امر ههنا بأخذ الزينة فوجب ان يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره في تلك الآية فوجب حمل الزينة على ستر العورة وايضا فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة ههنا لبس الثياب التي تستر العورة وايضا فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس فغير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلاة فههنا سؤالان الاول انه تعالى عطف عليه قوله وكلوا واشربوا ولا شك ان ذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا جوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف ترك الظاهر في المعطوف عليه وايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين في الجملة السؤال الثاني ان هذه الآية نزلت في منع اهل الطواف حال العري والجواب انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلاة لان اللبس التام هو الزينة ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ واذا ثبت ان ستر العورة واجب في الصلاة وجب ان تفسد الصلاة عند تركه لان تركه يوجب ترك المأمور به وترك المأمور به معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا في الاصول المسألة الثالثة تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية في مسألة ازالة النجاسة [illegible] والصلاة عبارة عن الدعاء [illegible] والاتيان بالمأمور به يجب ان يخرج عن العهدة فيقتضي هذا الدليل ان تتوقف صحة الصلاة على ستر العورة [illegible] هذا المعنى بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول من الدم [illegible] فوجب ان يكون كافيا في صحة الصلاة وجوابنا ان الالف واللام في قوله الصلاة ينصرف الى المعهود السابق [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] عن الدم اما قوله تعالى وكلوا واشربوا فاعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام في ايام حجهم الا القليل وكانوا لا يأكلون الدسم يعظمون بذلك حجهم فقيل انما هذه الآية نزلت في ابطال تلك الطريقة والقول الثاني انهم كانوا يحرمون [illegible] ما في بطون الانعام وحرموا البحيرة والسائبة فانزل الله هذه الآية بيانا لفساد قولهم [illegible] وكلوا [illegible] مطلق يتناول الاوقات والاحوال وجميع المطعومات والمشروبات فوجب ان يكون الاصل فيها هو الحل في كل الاوقات وفي كل المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل مؤكد له لان الاصل في المنافع الحل والاباحة وقوله ولا تسرفوا فيه قولان الاول ان يأكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم في وقت الحج اشياء احلها الله لهم وذلك اسراف واعلم ان لفظ الاسراف لا يتناول الا الاستكثار مما لا ينبغي فحمله على المنع مما يجوز وينبغي بعيد ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله بقي محروما عن الثواب لان معنى محبة الله العبد ايصال الثواب اليه فعدم حصول هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف ليس له ثواب ولا عقاب قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفي الآية مسائل المسألة الاولى ان هذه الآية [illegible] ان المراد منه تقرير الانكار والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفي الآية قولان الاول ان المراد من الزينة في هذه الآية اللباس الذي يستر العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول الثاني انه يتناول جميع انواع الزينة فيدخل تحت الزينة جميع انواع الملبوس ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحتها المركوب ويدخل تحتها ايضا انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان ذلك داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع المأكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته التمتع بالنساء وبالطيب وروي عن عثمان بن مظعون انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم وقال غلبني حديث النفس عزمت ان اختصي فقال مهلا يا عثمان فان خصاء امتي الصيام فقال ان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلاة فقال تحدثني نفسي بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والحج فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم اليتيم والمسكين فتعطيه افضل من ذلك فقال ان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله فقال ان نفسي تحدثني ان لا اغشاها فقال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنة وان كان له ولد ومات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيامة وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة يوم القيامة قال فان نفسي تحدثني ان لا آكل اللحم قال مهلا اني آكل اللحم اذا وجدته ولو سألت الله ان يطعمنيه كل يوم فعله قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل امرني بالطيب غبا وقال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي ومات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي واعلم ان هذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة الكاملة تدل على ان جميع انواع الزينة مباح مأذون فيه الا ما خصه الدليل فلهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله قل من حرم زينة الله المسألة الثانية مقتضى هذه الآية ان كل ما تزين به الانسان وجب ان يكون حلالا وكذلك كل ما يستطاب وجب ان يكون حلالا فهذه الآية تقتضي حل كل المنافع وهذا اصل معتبر في الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع فيها خالصا او راجحا او الضرر يكون خالصا او راجحا او يتساوى الضرر والنفع او يرتفعان اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر الزائد نفعا

خالصا فالتحق بالقسم الاول ويكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر راجحا بقي القدر الزائد ضررا خالصا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا به وان لم نجد نصا قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس لو تعبدنا الله بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص العام او يكون مخالفا له والاول باطل لان هذا النص مستقل به فلا يبقى في القياس فائدة والثاني باطل لان ذلك القياس يكون مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيا ببيان كل الاحكام الشرعية ولا حاجة معه الى طريق اخرى فهذا تقرير قول من يقول القرآن واف ببيان جميع الوقائع اما قوله تعالى قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة ففيه مسائل المسألة الاولى تقدير الآية هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا غير خالصة لهم لان المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيمة لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل هي للذين آمنوا ولغيرهم قلنا ليتنبه على انها خلقت للذين آمنوا على طريق الاصالة وان الكفار تبع لهم كقوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما تصفو عن شوائب الرحمة يوم القيمة اما في الدنيا فانها تكون مكدرة مشوبة المسألة الثانية قرأ نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب فالمعنى قل هي ثابتة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة قال ابو علي ويجوز ان يكون قوله خالصة خبر المبتدأ وقوله للذين آمنوا متعلقا بخالصة والتقدير هي خالصة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا واما القراءة بالنصب فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين آمنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيمة ثم قال كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ومعنى تفصيل الآيات تمييزها وقوله لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر والاستدلال حتى يتوصل بذلك الى تحصيل العلوم النظرية قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون في الآية مسائل المسألة الاولى سكن حمزة الياء في ربي والباقون فتحوها المسألة الثانية اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام بين في هذه الآية انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن الكبائر لانه قد تفاحش قبحها اي تزايد والاثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الآية انه حرم الكبائر والصغائر وطعن القاضي فيه فقال هذا يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد الوجه الثاني ان الفاحشة ما يجب فيه الحد والاثم ما لا حد فيه وهذا قريب مما تقدم الوجه الثالث ان الفاحشة اسم للكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرا او صغيرا والفائدة فيه انه تعالى لما حرم الكبيرة اردفه بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا اختيار القاضي الرابع ان الفاحشة وان كانت بحسب اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد في امر من الامور الا انه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه انه تعالى قال في الزنا انه كان فاحشة ولان لفظ الفاحشة اذا اطلق لم يفهم منه الا ذاك واذا قيل فلان فاحش فهم منه انه يشتم الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط واذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن على هذا التفسير وجهان الاول يريد سر الزناة وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر منها بان يقع علانية والثاني ان يراد بما ظهر منها الملامسة والمعانقة وبما بطن الدخول واما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر لانه تعالى قال في صفة الخمر واثمهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير يظهر الفرق بين اللفظين النوع الثالث من المحرمات قوله والبغي بغير الحق فنقول اما الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكبائر وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغي والشرك لا بد وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم الا انه تعالى خصهما بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك على هذا التقدير غير داخل تحت الفواحش والاثم فنقول البغي لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وايضا قد يراد بالبغي الخروج على سلطان الوقت فان قيل البغي لا يكون الا بغير الحق فما الفائدة في ذكر هذا الشرط قلنا انه مثل قوله ويقتلون النبيين بغير الحق والمعنى لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لكم فيه حق فحينئذ يخرج من ان يكون بغيا النوع الرابع من المحرمات قوله وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وفيه سؤال وهو انه يوهم ان في الشرك بالله ما قد انزل به سلطانا وجوابه ان المراد منه الاقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته حجة ولا سلطان [illegible] على الاطلاق وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان القول بالتقليد باطل النوع الخامس من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد تقدم تفسير هذه الآية في هذه السورة عند قوله ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وبقي في الآية سؤالان الاول كلمة انما تفيد الحصر فقوله انما حرم ربي كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشياء والجواب ان قلنا ان الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة في خمسة انواع احدها الجنايات على الانساب وهي انما تحصل بالزنا وهي المراد بقوله انما حرم ربي الفواحش وثانيها الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليه الاشارة بقوله والاثم وثالثها ورابعها الجنايات على النفوس والاموال واليه الاشارة بقوله والبغي بغير الحق وخامسها الجنايات على الاديان وهي من وجهين احدهما الطعن في توحيد الله تعالى واليه الاشارة بقوله وان تشركوا بالله وثانيهما القول في دين الله من غير معرفة واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما كانت اصول الجنايات هي هذه الاشياء وكانت البواقي كالفروع والتوابع لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر السؤال الثاني الفاحشة والاثم هو الذي نهى عنه فصار تقدير الآية انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفائدة والجواب [illegible] يجب النهي عنه وعلى هذا التقدير يسقط السؤال قوله تعالى ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما بين الحلال والحرام واحوال التكليف بين ان لكل احد اجلا معينا فاذا جاء ذلك الاجل مات والغرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكاليف كما ينبغي المسألة الثانية اعلم ان الاجل هو الوقت المضروب لانقضاء المهلة وفي هذه الآية قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن ومقاتل ان المعنى ان الله امهل كل امة كذبت رسولها الى وقت معين وهو انه لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذي يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة والقول الثاني ان المراد بهذا الاجل العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتأخير فيه والقول الاول اقرب لانه تعالى قال ولكل امة اجل ولم يقل ولكل احد اجل [illegible] الا ان الامة هي الجماعة في زمان واحد ومعلوم ان حالها في تقارب الاجل [illegible] يقتضي ان يكون لكل امة من الامم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الامر كذلك المسألة الثالثة اذا حملنا الآية على القول الثاني فهو ان يكون لكل احد اجل لا يقع فيه التقديم والتأخير فيكون المقتول ميتا باجله وليس المراد انه تعالى لا يقدر على [illegible] لان هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا ويصير ذلك كالموجب لذاته وذلك في حقه تعالى ممتنع بل المراد انه تعالى اخبر ان الامر يقع على هذا الوجه المسألة الرابعة قوله لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون المراد انه لا يتأخر ذلك الاجل المعين لا بساعة ولا بما هو اقل من ساعة الا انه تعالى ذكر الساعة لان هذا اللفظ اقل اسماء الاوقات فان قيل ما معنى يستقدمون لان عند حضور الاجل يمتنع عقلا وقوع ذلك الاجل في الوقت المتقدم عليه قلنا يحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل تقول العرب جاء الشتاء اذا قارب وقته ومع مقاربة الاجل يصح التقدم على ذلك تارة والتأخر اخرى قوله تعالى يا بني آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل احد اجلا معينا لا يتقدم ولا يتأخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب وقوله اما يأتينكم هي ان الشرطية ضمت اليها ما مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجواب هذا الشرط هي الفاء وما بعده من الشرط والجزاء وهو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانه تعالى اجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الامم وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات احدها ان معرفتهم باحواله وبطهارته تكون متقدمة وثانيها ان معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله لا بقدرته [illegible] عليه كما قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابناء الجنس بخلاف ما لا يكون من الجنس فانه لا يحصل معه الالف

[illegible]

في خلق افعال العباد لو كان خالق افعال العباد هو تعالى كان ذكر تكليفا بما لا يطاق لانه تعالى كلف بذكر الفعل حال ما خلقه فيه فذكر تكليف بما لا يطاق
لانه امر بتحصيل الحاصل وذكر غير مقدور وان كلف به حال ما لم يخلقه فذكر الفعل فيه كان تكليفا ايضا بما لا يطاق لان على هذا التقدير لا قدرة للعبد على
تكوين ذكر الفعل وتحصيله قالوا وايضا اذا ثبت هذا لزم ظهور ان الاستطاعة قبل الفعل اذ لو كانت حال الامر مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الايمان
مع انه مامور به فكان ذلك تكليفا بما لا يطاق وقد دلت هذه الاية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الاصلين والجواب انا نقلب هذا الكلام ايضا
وارد عليكم لانه تعالى كلف العبد بايجاد الفعل حال استواء الداعي الى الفعل والى الترك وحال رجحان احد الداعيين على الاخرى

على قتاده مزوجهين فا[illegible] ولهما ان قالوا ان [illegible] ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد ان يكون
مستحقا لدخولها وذكر [illegible] بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق وثانيها ان كونهم من
اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع اهل القيمة بان اجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على اهل الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف
لا يليق الا بالاشراف [illegible] ان الذين [illegible] درجتهم قاصرة لا يليق بهم هذا التشريف [illegible] يحتمل ان يكون قوله تعالى ونودوا ان
تلكم الجنة اورثتموها خطابا مع قوم معينين [illegible] على سبيل التخصيص بمزيد
التشريف والاكرام [illegible] التي عولوا عليها في ابطال هذا الوجه ضعيف

الى الاجل كانت نصا وبعدها وصل الا بمعنى انه اجاز ارادة كما يحصل الا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وحصل لطف وبها شبهة انه كما حصل الامتياز المذكور بين
الافلاك والعناصر فقد حصل ايضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب والافلاك والعناصر بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب وذلك يدل على الافتقار الى الفاعل القادر
المختار والعلم انه لا طريق ... التقرير فان دل ما على ان الاجساد متماثلة وجب القطع بان كل صفة حصلت لجسم معين فان حصول تلك الصفة ممكن لسائر الاجسام واذا كان
الامر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض المسئلة الثالثة ...

[illegible]

[illegible]

الاول لما ثبت في اول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول وبداية فكذا هنا [illegible] بن الهيثم
في دفع هذا الاشكال عن هذا التقسيم والجواب ان هذا يحصل المغالطة لانه ليس قبل عبارة عن وقت معين حتى [illegible] انه تعالى مقدم على العالم فمن ذكر الوقت الى الوقت
الذي هو اول العالم فان كل وقت معين يفرض فمن ذكر الوقت الى الوقت الاخير يكون محدودا [illegible] محصورا بين حاصرين ومع ذلك لا يعقل فيه ان يكون غير متناه بل الازل
عبارة عن نفي الاولية [illegible]

[illegible]

لانه تعالى قادر على ان يجلس جميع اعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس يدل الا على اثبات الذات والصفات بل من صفات
المدح والثناء فلو كان المراد من قوله ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش كان ذكره كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده فذكره يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد
منه ليس ذلك بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب الثالث انه ان السماء عبارة عن كل ما
ارتفع وسما وعلا والدليل عليه انه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال وينزل من السماء ماء ليطهركم به واذا كان كذلك فكل ما كان له ارتفاع وعلو وسمو كان سماء فلو كان
الاله العالم موجودا فوق العرش لكان ذات الاله تعالى سماء لساكني العرش فثبت انه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات في آيات كثيرة
منها هذه الآية وهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فلو كان فوق العرش وسماء لسكان اهل العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال واذا ثبت هذا فنقول قوله
الذي خلق السموات والارض آية محكمة دالة على انه تعالى وقوله ثم استوى على العرش من المتشابهات التي يجب تأويلها وهذه نكتة لطيفة ونظير هذا انه تعالى قال في سورة الانعام
وهو الله في السموات ثم قال بعده بقليل قل لمن ما في السموات والارض قل لله فدلت هذه الآية المتأخرة على ان كل ما في السموات فهو ملك لله تعالى فلو كان تعالى في السموات لزم
كونه ملكا لنفسه وذلك محال فكذا هاهنا فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله تعالى ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل
المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان الاول ان نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها
الى الله وهو الذي قررناه في تفسير قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني
ان نخوض في تأويله على التفصيل وفيه قولان الاول ما ذكره القفال فقال العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك
يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه هذا ما قاله القفال واقول ان الذي قاله حق
صدق صواب ونظيره قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا وليس المراد في شيء من
هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا هاهنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة ثم قال
القفال والله تعالى دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي الفوه من ملوكهم واستقر في قلوبهم عظمة الاسم وكمال الجلال الا ان ذلك مشروط بنفي
التشبيه فاذا اعلمهم انه عالم علموا انه لا يخفى عليه شيء ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة واذا قال انه قادر علموا منه انه متمكن من ايجاد
المحدثات وتكوين المكونات ثم علموا بعقولهم انه غني في ذلك الايجاد والتكوين عن الآلات والادوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية وهكذا القول في كل صفاته واذا اخبر ان له بيتا
يجب على عباده ان يحجوه فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم وحوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه وانه
لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد عن نفسه فاذا امرهم بتحميده فهموا منه انه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا يفرح بذلك التحميد
والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه واذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوى على
العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء واراد فكان قوله ثم استوى على العرش اي بعد ان خلقها استوى على عرش الملك والجلال ثم قال القفال والدليل
على ان هذا هو المراد قوله تعالى في سورة يونس ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله استوى
على العرش وقال في هذه الآية التي نحن في تفسيرها ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والامر وهذا يدل على
ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب ان يقال انه لم يكن مستويا قبل خلق
السموات والارض قلنا انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا لها ولا موجدا لاعيانها بالفعل لان احياء زيد واماتة عمرو واطعام هذا وارواء
ذلك لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال انه تعالى انما استوى على ملكه بعد ان خلق السموات والارض
بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع والقول الثاني في هذا الجواب ان يقال استوى بمعنى
استولى وهذا ما ذكرناه في سورة طه والقول الثالث ان نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى علا واستعلى فيكون المعنى انه تعالى استعلى على الملك بمعنى
ان قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت واعلم انه تعالى ذكر قوله ثم استوى على العرش في سبع سور اولها هاهنا وثانيها في يونس وثالثها في الرعد ورابعها في
طه وخامسها في الفرقان وسادسها في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم بعضها الى بعض كثرت وبلغت
مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه عن القلب والخاطر اما قوله تعالى يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو
وابن عامر وعاصم في رواية حفص يغشي بالتخفيف وقرأ حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر بالتشديد وفي الرعد هكذا وقال الواحدي
الاغشاء والتغشية الباس الشيء بالشيء وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله تعالى فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون
والمفعول الثاني محذوف على معنى فاغشيناهم العمى وفقد الرؤية المسألة الثانية قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل بالنهار و
يحتمل ان يكون المراد النهار بالليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تعيين والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشى الليل النهار بفتح الياء ونصب الليل
ورفع النهار اي يدرك النهار الليل يطلبه قال القفال انه تعالى لما اخبر عباده باستوائه على العرش وهو عبارة عن استمرار امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك
عيانا فيما شاهدوه منها ليضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات فقال يغشي الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم عما في تعاقبهما من المنافع
العظيمة والفوائد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر الحياة وتكمل المنفعة والمصلحة المسألة الثالثة قوله تعالى يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حثثت فلانا
فاحتث فهو حثيث ومحثوث اي مجد سريع واعلم انه تعالى وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار انما يحصل بحركة الفلك
الاعظم وتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها
يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة آلاف ميل واذا كان الامر كذلك كانت تلك الحركة في غاية السرعة والشدة فلهذا قال سبحانه يطلبه حثيثا ونظيره في الآية قوله لا الشمس
ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء والمراد التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال
اتصالها ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر والشمس والقمر والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب
على معنى وجعل الشمس قال ابو علي والنصب اوجه لقوله تعالى واسجدوا لله الذي خلقهن فكما صرح في هذه الآية انه سخر الشمس والقمر كذلك يحمل على انه خلقهما
في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم وهذا النصب على الحال اي خلق هذه الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار والافعال
وحجة ابن عامر قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض ومن جملة ما في السموات الشمس والقمر فلما اخبر انه سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انك اذا قلت ضربت
زيدا استقام ان تقول زيد مضروب المسألة الثانية في هذه الآية لطائف الاولى ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين حركتها بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كاملة و
بسبب هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بحسب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلته اذا عرفت هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل بحركة
الشمس وانما يحصل بسبب حركة السماء الاقصى التي يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ربط به قوله يغشي الليل النهار تنبيها
على ان سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة والثانية انه تعالى لما شرح كيفية خلق السموات والارض
سبع سموات واوحى في كل سماء امرها فدلت هذه الآية على انه خص كل ذلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الآية والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره فدلت هذه الآية على انه تعالى خص كل واحد من الشمس والقمر بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال ألا له الخلق والامر فهو اشارة الى ان كل ما سوى

الله اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذي هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير فكل ما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان
من عالم الخلق وكل ما كان بريا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الارواح ومن عالم الامر فدل على انه تعالى خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك
من الملائكة وهو من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهي ما روي في الاخبار ان لله ملائكة يجرون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذا القول
في سائر الكواكب وايضا قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اشارة الى ان الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم اذا دققت النظر علمت
ان عالم الخلق في تسخير الله وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال ألا له الخلق والامر ثم قال بعده تبارك الله
رب العالمين والبركة لها تفسيران الاول البقاء والثبات والثاني كثرة الآثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق الا بالحق سبحانه فان حملته
على الدوام والثبات فالدائم والثابت هو الله لانه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته القائم بذاته الغني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه فهو سبحانه مقطع
الحاجات ومنتهى الافتقارات وهو غني عن كل ما سواه في جميع الامور وان فسرنا البركة بكثرة الآثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله لان الموجود اما واجب
لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فليس الا هو وكل ما سواه ممكن وكل ممكن فلا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة من جوده
واحسانه فلا خير الا منه ولا احسان الا من فضله ولا رحمة الا وهي حاصلة منه فلما كان الخلق والامر ليس الا منه لا جرم كان الثناء المذكور بقوله فتبارك الله رب
العالمين لا يليق الا بكبريائه وكمال فضله وجوده ورحمته المسألة الثالثة في ان الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ويحتمل وجوها احدها انا قد دللنا في هذا الكتاب العالي
الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان اختصاص جرم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخين الشديد والتدبيرات العجيبة في
العالم العلوي والسفلي لا بد وان يكون لاجل ان الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الاحوال فجرم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر
في قبول تلك القوى والخواص عن تدبير المدبر الحكيم الرحيم العليم وثانيها ان يقال ان لكل واحد من اجرام الشمس والقمر والكواكب سيرا خاصا بطيئا من المغرب الى المشرق
وسيرا آخر سريعا بسبب حركة الفلك الاعظم فالحق سبحانه خص جرم الفلك الاعظم بقوة سارية في اجرام سائر الافلاك باعتبارها صارت مستولية عليها قادرة
على تحريكها على سبيل القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الآية مشعر بذلك لانه لما ذكر العرش بقوله ثم استوى
على العرش رتب عليه حكمين احدهما قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان الفلك الاعظم الذي هو العرش يحرك الافلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق الى المغرب
وانه تعالى اودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قويت على قهر جميع الافلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طباعها فهذه ابحاث معقولة ولفظ القرآن
مشعر بها والعلم عند الله وثالثها ان اجسام العالم على ثلاثة اقسام منها ما هو متحرك عن الوسط وهي الخفاف ومنها ما هو متحرك الى الوسط وهي الثقال ومنها ما هو متحرك على
الوسط وهي الاجرام الفلكية الكوكبية فانها مستديرة حول الوسط فحركة الافلاك والكواكب مستديرة حول مركز الارض والعالم ولا يمكن ذلك الا بتسخير الله
وتدبيره حيث خص كل واحد من هذه الاجسام بخاصية معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ورابعها
ان الثوابت تتحرك في كل ستة وثلاثين الف سنة دورة واحدة فهذه الحركة تكون في غاية البطء ثم هاهنا دقيقة اخرى وهي ان كل كوكب من الكواكب الثابتة
كان اقرب الى المنطقة كانت حركته اسرع وكلما كان اقرب الى القطبين كانت حركته ابطأ فالكوكب الذي يكون في غاية القرب من القطب كالكوكب الجدي وهو الذي يقول العوام انه هو القطب
يدور في دائرة في غاية الصغر وهو انما يتم تلك الدائرة الصغيرة جدا في مدة ستة وثلاثين الف سنة واذا تاملت علمت ان تلك الحركة بلغت في البطء الى حيث لا تدرك
في العالم ما يساويها في البطء فذلك الكوكب اختص بابطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الاعظم اختص باسرع حركات العالم وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها
في البطء والسرعة وكل واحد من الكواكب التي بين هذين الطرفين مختص بنوع من تلك الحركات لا بعينه فكل واحد من تلك الكرات والدوائر مختصة فاسرعها المنطقة وكل
ما كان اقرب اليها فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه ثم انه تعالى رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في آية
سورة البقرة ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات اي سوى بينها على وفق مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل شيء عليم اي هو عالم بجميع المعلومات فعلم انه كيف ينبغي ترتيبها
وتسويتها حتى يحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا نوع عجيب في تسخير الله هذه الافلاك والكواكب فكان داخلا تحت قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وبدلائل
بعض الجهال الحمقى يقول انك اكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين انك لو تاملت في كتاب الله حق التامل لعرفت
فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الاول ان الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة باحوال السموات والارض وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء والظلام
واحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور في اكثر السور وكررها واعادها مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها والتامل في احوالها جائزا لما ملأ الله كتابه منها والثاني
انه تعالى قال افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة الا التامل في انه كيف بناها وكيف خلق كل
واحد منها والثالث انه تعالى قال لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون فبين ان عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في اجرام السموات اكثر واعظم واكمل مما
في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب في التامل في ابدان الناس بقوله وفي انفسكم افلا تبصرون فما كان اعلى شانا واعظم برهانا منها اولى بان يجب التامل في احوالها ومعرفة ما اودع الله فيها من العجائب
والغرائب والرابع انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل الخامس
ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك
على سبيل الجملة من غير ان يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل فاعتقاد الطائفة الاولى وان بلغ
الى اقصى الدرجات في القوة والكمال الا ان اعتقاد الطائفة الثانية يكون اكمل واقوى واوفى وايضا فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه اكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك
المصنف وجلالته اكمل اذا ثبت هذا فنقول من الناس من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث فحصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ومنهم
من ضم الى تلك الدرجة البحث عن احوال العالم العلوي والسفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من انواع هذا العالم حكمة بالغة واسرار عجيبة فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة
والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان الى برهان آخر ومن دليل الى دليل آخر فلكثرة الدلائل وتواليها اثر عظيم في تقوية اليقين وازالة الشبهات
واذا كان الامر كذلك ظهر انه تعالى انما انزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والاسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفائدة والحكايات الفاسدة ونسال الله العون والعصمة
المسألة الرابعة الامر المذكور في قوله مسخرات بامره قد فسرناه في سورة البقرة ومن الناس من زعم ان المراد منه نفاذ ارادته لان الغرض من هذه الآية تبيين عظمته وقدرته وليس
المراد من هذا الامر الكلام ونظيره قوله ثم قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا
الامر على الامر الذي هو الكلام وقال ان الله امرهن بالسير الدائم والحركة المستمرة المسألة الخامسة انه ذكر الشمس والقمر ثم عطف عليهما ذكر النجوم والسبب
في افرادهما انه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم والانتظام وتقريره لا يليق بهذا الموضع فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل والشمس تاثيرها في التسخين والقمر تاثيره
في الترطيب وتولد الاقسام الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل الا بتاثير الحرارة في الرطوبة ثم انه خص كل كوكب بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه
تمامه الا الله وجعله معينا لها في تلك التاثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على ان الشمس كالسلطان والقمر كالنائب وسائر الكواكب كالجنود فلهذا السبب بدأ
بذكر الشمس وثناه بالقمر ثم اتبعه بذكر سائر النجوم اما قوله تعالى ألا له الخلق والامر ففيه مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على انه لا موجد ولا مؤثر ولا خالق
الا الله لانه قال ألا له الخلق والامر وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا خالق الا الله وذلك يدل على ان كل اثر يصدر عن فلك او ملك او جني او انسي فالخالق لذلك الاثر في الحقيقة
هو الله واذا ثبت هذا الاصل تفرعت عليه مسائل احدها انه لا اله الا الله ولو حصل الهان لكان الاله الثاني خالقا ومدبرا وذلك ينافي مدلول هذه الآية في
تخصيص الخلق بهذا الواحد وثانيها انه لا تاثير للكواكب في احوال هذا العالم والا لحصل خالق سوى الله وذلك ضد مدلول هذه الآية وثالثها انه لا تاثير لطبائع

في معنى كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات

واثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وتصحيح الطلسمات باطل ولا محصل خالق غير الله وثانيها خالق اعمال العباد هو الله ولا محصل خالق الا الله وخامسها القول
بان العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل ولا محصل مؤثر غير الله ومقدر غير الله وخالق غير الله وانه باطل المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على
ان كلام الله قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق وبين الامر ولو كان الامر مخلوقا لما صح هذا التمييز اجاب الجبائي عنه بانه لا يلزم من افراد الامر بالذكر عقيب الخلق ان لا يكون
الامر داخلا في الخلق فانه تعالى قال تلك آيات الكتاب وقرآن مبين وآيات الكتاب داخلة في القرآن وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا
لله وملائكته وجبريل وميكال وجبريل وميكال داخلان تحت الملائكة وقال الكعبي ان صحت هذه الحجة على ان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم
لانه تعالى قال فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته فعطف الكلمات على الله فوجب ان تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق فوجب كون
كلمات الله محدثة مخلوقة وقال القاضي المفسرون على انه ليس المراد بهذا الامر كلام الله بل المراد به نفاذ ارادة الله لان الغرض بالآية تعظيم قدرته وقال الآخرون
لا يبعد ان يقال الامر وان كان داخلا تحت الخلق الا ان الامر بخصوص كونه امرا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله الا له الخلق والامر معناه الا له الخلق والايجاد في المرتبة الاولى
ثم بعد الايجاد والتكوين فله الامر والتكليف في المرتبة الثانية الا ترى انه لو قال الا له الخلق والتكليف وله الثواب والعقاب كان ذلك حسنا مفيدا مع ان الثواب والعقاب داخل
تحت الخلق فكذا هاهنا وقال آخرون معنى قوله الا له الخلق هو انه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه ان شاء امر وان شاء لم يأمر واذا كان حصول الامر
متعلقا بمشيئته لزم ان يكون ذلك الامر مخلوقا كما انه لما كان حصول الخلق متعلقا بمشيئته كان مخلوقا [illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة الثالثة هذه الآية تدل على انه ليس لاحد ان يلزم غيره شيئا الا الله سبحانه واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة
لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايصال الآلام لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لاحد من العبيد شيء البتة اذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على
الله من العبد مطالبة ملزمة [illegible] المسئلة الرابعة دلت هذه الآية على ان القبيح لا يجوز ان يقبح لوجه عائد اليه [illegible]
اليه لان قوله الا له الخلق والامر يفيد انه تعالى يأمر بما شاء ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه لما صح ان يأمر الا بما حصل فيه ذلك الوجه ولا ان ينهى الا عما فيه وجه القبح
فلم يكن متمكنا من الامر والنهي بما شاء وذلك مع ان الآية تقتضي هذا المعنى المسئلة الخامسة دلت هذه الآية على انه تعالى قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كما شاء واراد تقريره
انه تعالى قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وخلق الشمس والقمر والنجوم والخلق اذا اطلق يراد به الجسم العظيم وما يظهر تقديره في الجسم ثم بين في آية اخرى انه اوحى
في كل سماء امرها وبين في هذه الآية انه تعالى خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بامره وذلك يدل على ان ما ثبت بتأثير قدرة الله على قسمين الامر والخلق ثم قال بعد هذا
التفصيل الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر على الاطلاق فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذه الاشياء وعلى تكوينها متى شاء واراد فلو اراد
[illegible]
على عباده وخالف فيه نفاة التكليف واحتجوا عليه بوجوه احدها ان التكليف ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الامر به تحصيل الحاصل وهو محال وان كان
معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان الامر به امرا بالممتنع وهو محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي الى الفعل كان واجب الوقوع فلا فائدة في الامر به وان لم يخلق الداعي
اليه كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الامر به وثالثها ان التكليف في حق الكافر يفيد الضرر المحض لانه لما علم الله انه لا يؤمن ولا يطيع امتنع ان يصدر منه الايمان والطاعة الا اذا
صار علم الله جهلا [illegible] وجب ان يقال الامر في حق الكافر بالايمان والطاعة [illegible] واذا كان كذلك لم يحصل
من الامر الا مجرد استحقاق العقاب فيكون هذا الامر والتكليف اضرارا محضا من غير فائدة البتة وهو لا يليق بالرحيم الحكيم ورابعها ان الامر والتكليف ان لم يكن لفائدة فهو
عبث وان كان لفائدة عائدة الى المعبود فهو محتاج وليس باله وان كان لفائدة عائدة الى العبد فجميع الفوائد محصورة في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر
على تحصيلها بالتمام والكمال من غير توسط التكليف فكان توسيط التكليف اضرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الآية انه يحسن منه
ان يأمر عباده وان يكلفهم بما شاء واحتج عليه بقوله الا له الخلق والامر يعني لما كان الخلق منه ثبت انه هو الخالق لكل العبيد واذا كان خالقا لهم كان مالكا لهم فحسن
ان يأمرهم وينهاهم فان ذلك تصرف المالك في ملك نفسه وذلك مستحسن فقوله الا له الخلق والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن من الله ان يأمر عبيده
بما شاء كيف شاء المسئلة السابعة دلت الآية على انه يحسن منه تعالى ان يأمر عباده بما شاء لمجرد كونه خالقا لهم لا كما يقوله المعتزلة [illegible]
ايضا من حيث العوض والثواب لانه تعالى ذكر الخلق ثم ذكر الامر بعده ودل به على ان حسن الامر معلل بكونه خالقا لهم موجدا لهم واذا كانت العلة لحسن الامر
والتكليف هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر والتكليف المسئلة الثامنة دلت هذه الآية على انه تعالى متكلم آمر ناه مخبر مستخبر
فكان من حق هذه المسئلة تقديمها على سائر المسائل الا انها انما خطرت بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله الا له الخلق والامر فدل ذلك على ان له الامر واذا
ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والخبر والاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق المسئلة الحادية عشر انه تعالى بين كونه خالقا للسموات والارض والشمس والقمر والنجوم ثم قال
الا له الخلق والامر اي لا خالق الا هو ولقائل ان يقول لا يلزم من كونه تعالى خالقا لهذه الاشياء ان يقال انه لا خالق الا هو فلم رتب على اثبات كونه تعالى خالقا لتلك
الاشياء اثبات انه لا خالق الا هو على الاطلاق فنقول الجواب انه متى ثبت كونه تعالى خالقا لبعض الاشياء وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره ان افتقار المخلوق الى
الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات وهذا الامكان اما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر معين او لا يكون والثاني باطل لان كل ما كان موجودا في الخارج
فهو متعين في نفسه فيلزم ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع ان يكون علة للوجود في غيره فثبت ان الامكان
علة الحاجة الى مؤثر معين فوجب ان يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك المعين فثبت ان الذي يكون مؤثرا في وجود شيء واحد يجب ان يكون هو المؤثر في وجود كل
الممكنات اما قوله تعالى تبارك الله رب العالمين فاعلم انه تعالى لما بين كونه خالقا للسموات والارض والعرش والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وبين ان الكل مسخر
في قدرته وقهره ومشيئته وبين ان له الخلق والامر والنهي والتكليف بين انه تعالى مستحق للثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين وقد تقدم تفسير
تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى بدأ في اول الآية بانه رب السموات والارض وسائر الاشياء المذكورة وختم الآية بقوله فتبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود
سوى الله فبين كونه ربا والها ومربيا ومحسنا لكل ما سواه [illegible] وهذا آخر الكلام في تفسير هذه الآية قوله تعالى ادعوا ربكم

تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين ٭ ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمة الله قريب من المحسنين اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة
على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف المتوجه الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال
بالتضرع والدعاء فان الدعاء مخ العبادة فقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قوله ادعوا ربكم فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال
الآخرون هو الدعاء ومن قال بالاول قال الدعاء هو طلب الخير من الله وهو صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا للمجازاة لانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه
خوفا وطمعا والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه والقول الثاني هو الاظهر لان الدعاء مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في
الدعاء فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله باشياء الاول ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله
وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان اراد في الازل احداث ذلك الشيء
فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء او لم يحصل وان اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب فان قلنا انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه
ثم انه عند ذلك الدعاء صار مريدا لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته وهو محال ولان على هذا التقدير يصير اقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة
في ذات الله فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل والتغيير وهو محال الثالث ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير
هذا الدعاء لانه منزه عن ان يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه فهو لا يعطيه سواء اقدم العبد على الدعاء او لم يقدم عليه الرابع ان الدعاء عين الامر ولا تفاوت
بين البابين الا بكون الداعي اقل رتبة وكون الآمر اعلى رتبة وفي اقدام العبد على امر الله سوء ادب وانه لا يجوز الخامس ان الدعاء شبيه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والهه
الى فعل الاصلح والاصوب وذلك سوء ادب وانه ينبه الله على شيء ما كان متنبها له وذلك كفر وانه تعالى قصر في الاحسان الى الفضل وذلك جهل السادس ان الاقدام
على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء اذ لو رضي بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه وطلب من الله شيئا على التعيين وترك الرضاء بالقضاء من
المنكرات السابع كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا للآفات الكثيرة والمحن العظيمة واذا كان كذلك كان
طلب شيء معين من الله غير جائز بل الاولى طلب ما هو المصلحة والخير وذلك حاصل من الله سواء طلب العبد بالدعاء او لم يطلبه فلم يبق في الدعاء فائدة الثامن
ان الدعاء عبارة عن توجه القلب الى طلب شيء من الله وتوجه القلب الى غير الله يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله وفي محبته وعبوديته وهذه مقامات عالية
شريفة وما يمنع من المقامات العالية الشريفة كان مذموما التاسع روي انه صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وذلك يدل
على ان الاولى ترك الدعاء العاشر ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم الحق مما اذا
اخذ يشرح كيفية تلك الحالة ويطلب ما يدفع تلك الحاجة [illegible] ولهذا نقل ان الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى
الى النار قال له جبريل عليه السلام هل لك حاجة فقال اما اليك فلا [illegible] حسبي من سؤالي علمه بحالي فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الباب واعلم ان الدعاء نوع من انواع العبادات والاسئلة
المذكورة واردة في جميع انواع العبادات فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علمه فلا فائدة في تلك العبادات
وايضا يقال وجب ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز وشرب الماء لانه ان كان هذا الانسان شبعان في علم الله فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جائعا فلا فائدة في اكل الخبز فكما
ان هذا الكلام باطل هاهنا فكذا فيما ذكروه بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية وهذا هو المقصود الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان
الداعي لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف ان الهه تعالى يسمع دعاءه ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك
الحاجة وهو رحيم يقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله موصوفا بكمال العلم
والقدرة والرحمة ولا مقصود من جميع التكاليف الا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية واذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين كان الدعاء اعظم انواع العبادات وقوله تعالى ادعوا
ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان التضرع لا يحصل الا عند حضور الكامل فانه ما لم يستقل العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم
يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه وثبت ان لفظ القرآن دليل عليه [illegible] ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة [illegible]
ان الدعاء هو العبادة ثم قرأ ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقائق الدعاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله واذا
سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان المسئلة الثانية في تقرير شرائط الدعاء اعلم ان المقصود من الدعاء ان يصير العبد شاهدا لحاجة نفسه ولعجزها وشاهدا
لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة وكل هذه المقاصد داخلة تحت قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية ثم اذا حصلت هذه الاحوال فلا بد من صون تلك
عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص وهو المراد من قوله تعالى وخفية فالمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب
الرياء واذا عرفت هذا المعنى ظهر ان قوله تعالى تضرعا وخفية مشتمل على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله من شرائط الدعاء [illegible] واما تفصيل
الكلام في تلك الشرائط فمذكور في شرحها الشيخ الحليمي في كتاب المنهاج فليطلب من هناك المسئلة الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع
فلان لفلان اذا اظهر الذل له في معرض السؤال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشيء اي سترته ويقال خفية ايضا بالكسر وقرأ عاصم وحده في رواية ابي بكر عنه خفية
بكسر الخاء هاهنا وفي الانعام والباقون بالضم وهما لغتان واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الآية فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا
بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال تعالى انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد انه لا يحب المعتدين في ترك هذين الامرين المذكورين
وهما التضرع والاخفاء فان الله لا يحبه ومحبة الله عبارة عن الثواب فكان المعنى ان من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان الله لا
يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العقاب لا محالة فظهر ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء في الدعاء الحجة الثانية
انه تعالى اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي اخفاه عن العباد واخلصه لله وانقطع به اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا
يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا قريبا وانه لمعكم الحجة الرابعة عنه صلى الله عليه وسلم دعوة
في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية وعنه صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن انه كان يقول ان الرجل كان يجمع القرآن وما يشعر به جاره و
يفقه الفقه الكثير وما يشعر به الناس ويصلي الصلاة الطويلة في بيته وعنده الزائرون وما يشعرون به ولقد ادركنا اقواما ما كانوا [illegible] في اخفاء الاعمال ولقد كان
المسلمون يجتهدون في الدعاء ولا يسمع لهم صوت الا الهمس لان الله يقول ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر عبدا صالحا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا الحجة الخامسة [illegible]
ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة فاذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان الاولى اخفاء الدعاء ليبقى
مصونا عن الرياء ومن هاهنا مسائل عظم اختلاف ارباب الطريقة فيها وهي ان الاولى اخفاء العبادات ام اظهارها فقال بعضهم الاولى اخفاؤها صونا لها عن الرياء و
قال الآخرون الاولى اظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في تلك العبادات وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان خائفا على نفسه من الرياء فالاولى الاخفاء
صونا للعمل عن البطلان وان كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين الى حيث صار آمنا عن شائبة الرياء كان الاولى في حقه الاظهار لتحصل فائدة الاقتداء به المسئلة الرابعة قال
ابو حنيفة رحمه الله اخفاء التأمين افضل وقال الشافعي رضي الله عنه اعلانه افضل احتج ابو حنيفة على صحة قوله بان في آمين وجهين الاول انه دعاء والثاني انه من
اسماء الله فان كان دعاء وجب اخفاؤه لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان اسما من اسماء الله وجب اخفاؤه لقوله واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فان
لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب ونحن بهذا القول نقول اما قوله انه لا يحب المعتدين ففيه مسائل المسئلة الاولى اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله لان القرآن
نطق باثباتها في آيات كثيرة واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء لان كل ذلك في حقه تعالى محال واختلفوا في تفسير المحبة

في الاختلاف في الدعاء

في شرائط الدعاء

في تفسير المحبة

فحقيقته على ثلثة اقوال القول الاول انها عبارة عن ايصال الله الثواب والخير او محبة الى العبد القول الثاني انها عبارة عن كونه مريدا لايصال الثواب والخير الى العبد وهذا
الاختلاف بناء على مسألة اخرى وهي ان الله هل هو موصوف بصفة الارادة ام لا فقال الكعبي وابو الحسين انه تعالى غير موصوف بالارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال
نفسه انه موجد لها وكونه مريدا لافعال غيره كونه آمرا بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية واما اصحابنا ومعتزلة بصرة اثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية
اذا عرفت هذا فمن نفى الارادة فحقيقة المحبة عنده ايصال الثواب الى العبد ومن اثبت الارادة فحقيقة المحبة ارادته لايصال الثواب اليه القول الثالث
انه لا يبعد ان يكون محبة الله للعبد صفة وراء كونه مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد ان الرجل قد يحب ولده فيترتب على تلك المحبة ارادة ايصال الخير الى ولده
فكانت هذه الارادة من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها اقصى ما في الباب ان يقال ان حصول المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة
النفس وذلك في حق الله محال الا انا نقول فلم لا يجوز ان يقال محبة الله صفة اخرى سوى الشهوة وميل الطبع ويترتب عليها ارادة ايصال الخير والثواب الى العبد اقصى ما في
الباب انا لا نعرف ان تلك المحبة ما هي وكيف هي الا ان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء الا ترى ان اصحابنا يقولون ان رؤية الله مخالفة

[illegible]

[illegible]

يدي المطر الذي هو رحمته والسبب في حسن هذا المجاز ان اليدين يستعملها العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال ان الفتن تحدث بين يدي الساعة يريدون قبيلها وبين
حسن هذا المجاز ان يدي الانسان يتقدمانه فكل ما يتقدم شيئا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة فلما كانت الرياح يتقدم المطر لاجرم عبر عنه بهذا
اللفظ فان قيل قد نجد المطر ولا يتقدمه الرياح فنقول ليس في الاية ان هذا التقدم حاصل في كل الاحوال فلم يتوجه السؤال وايضا يجوز ان يتقدمه هذه الرياح وان كانت لا تشعر
بها ثم قال تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا يقال اقل فلان الشيء اذا حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال من القلة فان من يرفع شيئا فانه يرى ما يرفعه قليلا وقوله سحابا
ثقالا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى ان السحاب المستمطر للمياه العظيمة انما يبقى معلقا في الهواء لان الله تعالى دبر بحكمته
ان يحرك الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فيها قوى ... ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى بعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف
الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمتنع على تلك الاجزاء المائية النزول فلاجرم يبقى معلقا في الهواء وثالثها ان بسبب
حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع الى موضع وهو الموضع الذي علم الله احتياجهم الى نزول الامطار وانتفاعهم بها ورابعها ان حركات الرياح تارة تكون جامعة
لاجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها الى بعض حتى ينعقد السحاب الغليظ وتارة تكون مفرقة لاجزاء السحاب مبطلة لها وخامسها ان هذه الرياح تارة تكون مقوية
للزروع والاشجار مكملة لما فيها من النشوء والنماء وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها ان هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة
موافقة للابدان وتارة تكون مهلكة اما بسبب ما فيها من الحرارة الشديدة كما في السموم او بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدا وسابعها ان هذه الرياح

ما لكم من إله غيره والثاني كالعلة للأول لأنه إذا لم يكن لهم إله غيره وكان كل ما حصل عندهم من وجود ونعمة ولطف وإحسان فإنما حصل من الله
ونهاية الإنعام توجب نهاية التعظيم فإنما وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لا إله إلا الله. ويتفرع على هذه المسألة مسألة أخرى وهي أنا قبل العلم بأن
لا إله إلا الله واحد هل يحسن منا عبادة الله قال بعض العلماء لا يحسن لأن العبادة لا تليق إلا بالمنعم فمن لا يعرف كون الله واحدا لا يعلم أنه المنعم علينا
بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا أم ذاك فإذا جهلنا ذلك فقد جهلنا أن كان هو المنعم في حقنا أم لا فلا يحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا
للعلم بحسن العبادة. الفائدة الثالثة أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإله هو الذي يستحق العبادة لأن قوله اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إثبات ونفي فيجب أن يتواردا
على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكأنه قيل اعبدوا الله ما لكم من معبود غيره حتى يطابق النفي والإثبات ثم ثبت بالدليل أن الإله ليس هو المعبود وإلا لوجب
كون الأصنام آلهة وأن لا يكون إلها في الأزل لأنه في الأزل غير معبود فوجب حمل لفظ الإله على مستحق العبادة. واعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله إني أخاف
عليكم هل هو بمعنى اليقين أو الخوف بمعنى الظن والشك فقال قوم المراد منه الجزم واليقين لأنه كان جازما بأن العذاب ينزل بهم إما في الدنيا وإما في الآخرة إن لم يقبلوا
ذلك الدين. وقال آخرون بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه الأول أنه إنما قال إني أخاف عليكم لأنه جوز أن يؤمنوا كما جوز أن يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز
لا يكون قاطعا بنزول العذاب فلا جرم ذكر لفظ الخوف. الثاني أن حصول العقاب على الكفر والمعصية أمر لا يعرف إلا بالسمع ولعل الله ما بين له كيفية هذه المسألة
فلا جرم بقي متوقفا مجوزا أنه هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا. الثالث يحتمل أن يكون المراد من الخوف الحذر كما قال في الملائكة يخافون ربهم ويجتنبون المعاصي
خوفا من العذاب. الرابع أنه بتقدير أن يكون قاطعا بنزول أصل العذاب لكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب وهو أنه عظيم جدا أو متوسط فكان هذا الشك واجبا
في وصف العقاب وكونه عظيما أم لا فلهذا حسن لفظ الخوف. ثم إنه تعالى حكى ما ذكره قومه فقال قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين. قال المفسرون الملأ الكبراء
والسادات الذين جعلوا أنفسهم أضداد الأنبياء والرسل عليهم السلام والدليل عليه أن قوله من قومه يقتضي أن ذلك الملأ بعض من قومه وذلك البعض لا بد وأن يكونوا موصوفين
بصفة لأجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بأن يكونوا هم الذين يملئون صدور المجالس وتمتلئ القلوب من هيبتهم وتمتلئ الأبصار من رؤيتهم وتتوجه العيون في
المحافل إليهم وهذه الصفات لا تحصل إلا في الرؤساء وذلك يدل على أن المراد من الملأ الرؤساء والأكابر. وقوله إنا لنراك يحتمل أن يكون من الرؤية ويجوز أن يكون بمعنى الاعتقاد والظن
والمشاهدة والرؤية. وقوله في ضلال مبين أي في خطأ ظاهر وضلال بين والمعنى أن قوم نوح نسبوه إلى الضلال في المسائل الأربع التي بينا أن نوحا عليه السلام
ذكرها وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد. ولما ذكروا هذا الكلام أجاب نوح عليه السلام بقوله يا قوم ليس بي ضلالة. فإن قيل إن القوم قالوا إنا لنراك في ضلال مبين وجوابه
أن يقال ليس بي ضلال ليطابق هذا الكلام وقال ليس بي ضلالة. والجواب أن قوله ليس بي ضلالة أي ليس بي نوع من أنواع الضلالة البتة فكان هذا أبلغ في عموم السلب ثم
إنه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذي وصفوه به وصف نفسه بأشرف الصفات وأجلها وهو كونه رسولا إلى الخلق من رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو أمران الأول تبليغ الرسالة
والثاني تقرير النصيحة فقال أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم. وفيه مسائل: المسألة الأولى قرأ أبو عمرو أبلغكم بالتخفيف من أبلغ والباقون بالتشديد قال الواحدي وكلا الوجهين
جاء في التنزيل قال في التخفيف فإن تولوا فقد أبلغتكم وفي التشديد فما بلغت رسالته. المسألة الثانية الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو أن تبليغ الرسالة معناه
أن يعرفهم أنواع تكاليف الله وأقسام أوامره ونواهيه وأما النصيحة فهو أن يرغبهم في الطاعة ويحذرهم عن المعصية ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب أبلغ الوجوه
وقوله رسالات ربي يدل على أنه تعالى حمله أنواعا كثيرة من الرسالة وهي أقسام التكاليف من الأوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب في الآخرة ومقادير الحدود والزواجر
في الدنيا. وقوله وأنصح لكم قال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك إنما يقولون نصحت لك وأنصح لك ويجوز أيضا نصحتك قال النابغة: نصحت بني عوف فلم يتقبلوا
رسولي ولم تنجح لديهم رسائلي. وحقيقة النصح الإرشاد إلى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه. والمعنى أني أبلغ إليكم تكاليف الله ثم أرشدكم إلى الأصوب الأصلح لكم
وأدعوكم إلى ما دعاني وأحب لكم ما أحب لنفسي. ثم قال وأعلم من الله ما لا تعلمون وفيه وجوه الأول وأعلم أنكم إن عصيتم أمره عاقبكم بالطوفان. الثاني أعلم أنه يعاقبكم في الآخرة عقابا شديدا
خارجا عما تتصورونه وتعقلونه. الثالث يحتمل أن يكون المراد وأعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام حمل القوم على أن يرجعوا إليه في طلب تلك العلوم

قوله تعالى: أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا
قوما عمين. اعلم أن قوله أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا يدل على أن مراد القوم من قولهم لنوح عليه السلام إنا لنراك في ضلال مبين أنهم ينسبونه في
ادعاء النبوة إلى الضلال ثم ذكر من وجوه الأعجوبة أنهم استبعدوا أن يبعث الله رسولا من الخلق لأنهم اعتقدوا أن الله لا يرسل رسولا إلا للتكليف والتكليف المنفعة فيه للمعبود
لكونه متعاليا عن النفع والضرر والمنفعة فيه للعابد ... في الحال لأنه يوجب المشقة العظيمة وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف
فيكون التكليف عبثا والله منزه عن العبث وإذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة. والثاني أن القوم وإن جوزوا التكليف إلا أنهم قالوا ما علمنا حسنه بالعقل فعلناه وما
علمنا قبحه تركناه وما لا نعلم فيه حسنا ولا قبحا فإن كنا مضطرين إليه فعلناه لعلمنا أنه تعالى منزه عن أن يكلف عبده ما لا طاقة له به وإن لم نكن مضطرين إليه تركناه للحذر من
خطر العقاب فعلمنا أنه تعالى منزه عن أن يكلف عبده ما لا طاقة له به ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة إلى بعثة رسول آخر. والثالث أن بتقدير أنه لا بد من الرسول
فإن رسالة الملائكة أولى لأن مهابتهم أشد وطهارتهم أكمل واستغناءهم عن المأكول والمشروب أظهر وبعدهم عن الكذب والباطل أعظم. والرابع أنه بتقدير أن يبعث رسولا
من البشر فلعل القوم اعتقدوا أن من كان فقيرا ولم يكن له تبع ورياسة فإنه لا يليق به منصب الرسالة ولعلهم اعتقدوا أن الرجل الذي يظهر عليه أنه رسول من الله فهو من
باب الجنون والعته وتخيلات الشياطين فهذا هو الإشارة إلى الجوامع التي لأجلها أنكر الكفار رسالة الرسل فلهذه الأسباب حكموا على نوح بالضلال. ثم إن نوحا عليه السلام
أزال تعجبهم وقال إنه تعالى خالق الخلق فله بحكم الإلهية أن يأمر عبيده ببعض الأشياء وينهاهم عن بعضها ولا يبعد أن يكون الرسول واحدا من البشر لما ذكرناه في سورة الأنعام
في قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا. وبقي أن يكون إيصال تلك التكاليف إلى الخلق بواسطة إنسان ... إنما يبلغهم تلك التكاليف لأجل أن ينذرهم ويخوفهم ومتى
انزجروا انقادوا لحكم الله تعالى وتكاليفه استوجبوا رحمة الله وهذا هو المراد من قوله لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون. إذا عرفت هذا فلنرجع إلى
تفسير ألفاظ الآية. أما قوله أوعجبتم فهو استفهام إنكار والواو للعطف والمعطوف عليه محذوف كأنه قيل أكذبتم وعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم. ذكروا في تفسير
هذا الذكر وجوها قال الحسن إنه الوحي الذي جاءهم به. وقال آخرون المراد بهذا الذكر المعجز ثم ذكر المعجز يحتمل وجهين الأول أنه كان ينزل عليه كتاب وكان ذكر الكتاب
من أسمائه كما يسمى القرآن بهذا الاسم ... والثاني أن ذكر المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب. وقوله على رجل قال الفراء على ههنا بمعنى مع
كما تقول جاءني الخير على وجهك ومع وجهك وكلاهما جائز. وقال ابن قتيبة على لسان رجل منكم كما قال آتنا ما وعدتنا على رسلك أي على ألسنة رسلك. وقال آخرون ذكر من ربكم
منزل على رجل منكم. وقوله منكم أي تعرفون نسبه فهو منكم نسبا ...
بين ما لأجله بعث الرسل فقال لينذركم وما لأجله ينذر فقال ولتتقوا وما لأجله يتقون فقال لعلكم ترحمون وهذا الترتيب في غاية الحسن فإن المقصود من البعثة الإنذار ومن الإنذار
التقوى عن كل ما لا ينبغي ومن التقوى الفوز بالرحمة في دار الآخرة. قال الجبائي والكعبي والقاضي هذه الآية دالة على أنه تعالى أراد من الذين بعث الرسل إليهم التقوى والفوز
بالرحمة وذلك يبطل قول من يقول إنه تعالى أراد من بعضهم الكفر والعناد وخلقهم لأجل العذاب والنار. وجوابه ما تقدم ...
... ثم إنه تعالى بين أنهم مع ذلك كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله وأصروا
على ذلك التكذيب ثم إنه تعالى أنجاه في الفلك وأنجى من كان معه من المؤمنين وأغرق الكفار المكذبين وبين العلة فيه فقال إنهم كانوا قوما عمين. قال ابن عباس عميت قلوبهم
عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد. قال أهل اللغة يقال رجل عم في البصيرة وأعمى في البصر قال زهير:
وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ... ولكنني عن علم ما في غد عمي. وقال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق بين العامي والعمي أن العمي

يدل على عمى ثابت والعامي على عمى حادث. ولا شك أن عماهم كان ثابتا راسخا والدليل عليه قوله في آية أخرى وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن. قوله تعالى: وإلى عاد أخاهم هودا
قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون. قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين. قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من
رب العالمين. أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين. أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في
الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون. اعلم أن هذا هو القصة الثانية وهي قصة هود مع قومه. أما قوله وإلى عاد أخاهم هودا ففيه أبحاث: الأول أنه تعلق قوله وإلى عاد أخاهم
بقوله أرسلنا في أول الكلام والتقدير لقد أرسلنا نوحا إلى قومه وأرسلنا إلى عاد أخاهم هودا. البحث الثاني اتفقوا على أن هودا ما كان أخاهم في الدين واختلفوا في أنه هل كانت
هناك قرابة قريبة أم لا قال الكلبي إنه كان واحدا من تلك القبيلة ثم ذكروا في تفسير هذه الأخوة وجهين الأول قال الزجاج إنه كان من بني آدم ومن جنسهم لا من الملائكة ويكفي
هذا القدر في تسمية هذه الأخوة والمعنى أنا بعثنا إلى عاد واحدا من جنسهم وهو البشر ليكون ألفهم به أتم وأنسهم بكلامه وأفعاله أكمل وما بعثنا إليهم شخصا من غير جنسهم
مثل ملك أو جني. الثاني أخاهم أي صاحبهم والعرب تسمي صاحب القوم أخا القوم ومنه قوله تعالى كلما دخلت أمة لعنت أختها أي صاحبتها وشبيهتها وقال النبي
صلى الله عليه وسلم إن أخا صداء قد أذن وإنما يقيم من أذن يريد صاحبهم. البحث الثالث قال النسابون هود هكذا هود بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح وأما عاد فهم قوم
كانوا باليمن بالأحقاف قال ابن إسحاق والأحقاف الرمل الذي بين عمان إلى حضرموت. البحث الرابع اعلم أن ألفاظ هذه القصة موافقة للألفاظ المذكورة في قصة نوح عليه السلام إلا في
أشياء: الأول أن في قصة نوح فقال يا قوم اعبدوا الله وفي قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق أن نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم
لحظة واحدة وأما هود فما كانت مبالغته إلى هذا الحد فلا جرم جاء فاء التعقيب في كلام نوح دون كلام هود. والثاني قال في قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من إله غيره
إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال في قصة هود اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون. والفرق بين الصورتين أن قبل نوح لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة
وهي الطوفان العظيم فلا جرم أخبر نوح عن تلك الواقعة فقال إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم. وأما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عهد الناس
بتلك الواقعة قريبا فلا جرم اكتفى هود بقوله أفلا تتقون والمعنى تعرفون أن قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان
قوله أفلا تتقون إشارة إلى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة. والفرق الثالث قال في قصة نوح قال الملأ من قومه وقال في قصة هود قال الملأ الذين
كفروا من قومه والفرق أنه كان في أشراف قوم هود من آمن به منهم مرثد بن سعد أسلم وكان يكتم إيمانه فأريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في أشراف قوم نوح مؤمن. والفرق الرابع
أنه تعالى حكى عن قوم نوح أنهم قالوا إنا لنراك في ضلال وحكى عن قوم هود أنهم قالوا إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين. والفرق بين الصورتين أن نوحا كان يخوف الكفار
بالطوفان العام وكان أيضا مشتغلا بإعداد السفينة وكان يحتاج إلى تحمل مشقة عظيمة في إعداد السفينة فعند هذا قال القوم إنا لنراك في ضلال مبين حيث تتعب نفسك في
إصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس فيها قطرة ماء ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة. وأما هود عليه السلام فما ذكر شيئا إلا أنه زيف عبادة
الأوثان ونسب من اشتغل بعبادتها إلى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في أسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه إلى السفاهة ثم قالوا وإنا لنظنك من
الكاذبين في ادعاء الرسالة. واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه القطع والجزم وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى الذين يظنون أنهم ملاقو
ربهم. وقال الزجاج والحسن كان تكذيبهم إياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا مستيقنين وهذا يدل على أن حصول الشك والتجويز في أصول الدين يوجب الكفر.
والفرق الخامس بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون. وأما هود عليه السلام فقال أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين
فنوح عليه السلام قال أنصح بصيغة الفعل وهود قال وأنا لكم ناصح بصيغة اسم الفاعل. ونوح عليه السلام قال وأعلم من الله ما لا تعلمون وهود عليه السلام لم يقل ذلك ولكنه
زاد فيه كونه أمينا. والفرق بين الصورتين أن الشيخ عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الإعجاز أن صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة وأما صيغة اسم الفاعل
فهو دال على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل. وإذا ثبت هذا فنقول إن القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ثم إنه في اليوم الثاني كان يعود إليهم
ويدعوهم إلى الله وقد ذكر الله عنه ذلك فقال رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود إلى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة ذكره بصيغة الفعل
فقال وأنصح لكم. وأما هود عليه السلام فقوله وأنا لكم ناصح أمين يدل على كونه مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها ...
فيها. وأما الفرق الآخر فهو أن نوحا عليه السلام قال وأعلم من الله ما لا تعلمون وهود وصف نفسه بكونه أمينا. والفرق أن نوحا عليه السلام كان أعلى شأنا وأعظم منصبا
في النبوة من هود عليه السلام فلم يبعد أن يقال إن نوحا كان يعلم من أسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل إليه هود فلهذا السبب أمسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على
وصف نفسه بكونه أمينا ومقصوده منه أمور أحدها الرد عليهم في قولهم وإنا لنظنك من الكاذبين. وثانيها أن مدار أمر الرسالة والتبليغ عن الله على الأمانة فوصف نفسه بكونه أمينا
تقرير للنبوة والرسالة. وثالثها أنه كان قبل هذه الدعوى أمينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا واعترفتم لي بكوني أمينا فكيف تنسبونني اليوم إلى
الكذب. واعلم أن الأمين هو الثقة وهو فعيل من أمن يأمن أمنا فهو أمين. وبقي في الآية بحث واحد وهو أن القوم لما قالوا إنا لنراك في سفاهة فهو لم يقابل سفاهتهم
بالسفاهة بل قابلها بالحلم والإغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على أن ترك الانتقام أولى كما قال وإذا مروا باللغو مروا كراما. وأما قوله ولكني رسول من رب
العالمين فهو مدح للنفس بأعظم صفات المدح وإنما فعل ذلك لأنه كان يجب عليه إعلام القوم بذلك وذلك يدل على أن مدح الإنسان نفسه إذا كان في موضع الضرورة جائز.
والفرق السادس بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة هود أعاد هذا الكلام
بعينه إلا أنه حذف منه قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب فيه أنه لما ظهر في القصة الأولى أن فائدة الإنذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن إلى إعادته
في هذه القصة حاجة. وأما ما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عنه واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح فاعلم
أن الكلام في الخلفاء والتخليف قد مضى في مواضع ولا شك أن تذكير النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة. وقد ذكر هود ههنا نوعين
من الإنعام الأول أنه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح وذلك بأن أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح. والثاني قوله وزادكم في الخلق بسطة
وفيه مباحث الأول الخلق في اللغة عبارة عن التقدير فهذا اللفظ إنما يطلق على الشيء الذي له حد ومقدار وجثة وحجمية فكان المراد حصول الزيادة في أجسامهم ومنهم
من حمل اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لأن القوى والقدر متفاوتة فبعضها أعظم وبعضها أضعف وإذا ثبت هذا فنقول لفظ الآية يدل على حصول الزيادة
فأما مقدار تلك الزيادة فليس في اللفظ البتة ما يدل عليه إلا أن العقل يدل على أن تلك الزيادة يجب أن تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد وإلا لم يكن
لتخصيصها بالذكر في معرض الإنعام فائدة. قال الكلبي كان أطولهم مائة ذراع وأقصرهم ستين. وقال آخرون تلك الزيادة هي مقدار ما يبلغه يد الإنسان إذا
رفعها ففضلوا على أهل زمانهم بهذا القدر. وقال قوم يحتمل أن يكون المراد من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة
وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم فإنه تعالى لما خصهم بهذه الأنواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصولها فصح أن يقال
وزادكم في الخلق بسطة. ولما ذكر هود هذين النوعين من النعم قال فاذكروا آلاء الله ويجب أن يكون المراد من هذا الذكر أن يقترن بالتذكر فاذكروا آلاء الله واعملوا
عملا يليق بتلك الإنعام لعلكم تفلحون. واعلم أنا ... الفلاح ... لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد من العمل. واستدل الطاعنون في وجوب الأعمال
الظاهرة بهذه الآية وقالوا إنه تعالى رتب حصول الفلاح على مجرد التذكر فوجب أن يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الفلاح. وجوابه ما تقدم من أن سائر الآيات ناطقة
بأنه لا بد من العمل. البحث الثاني قال ابن عباس آلاء الله أي نعم الله عليكم. قال الواحدي واحد الآلاء إلى وألا. قوله تعالى: قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان
يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين. قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من
سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين. فأنجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين. اعلم أن هودا عليه السلام لما دعا قومه

عمر ثمود بلادها وخلفهم في الارض وكنوكم وتمكن واعمارا طويلا ثم قال وبوأكم في الارض اي انزلكم والمباءة المنزل في الارض اي في ارض الحجر بين الحجاز والشام ثم قال
تتخذون من سهولها قصورا اي تبنون القصور من سهول الارض فان القصور انما تبنى من الطين واللبن والآجر وهذه الاشياء انما تتخذ من سهول الارض وتنحتون
الجبال بيوتا يريد تنحتون من الجبال بيوتا يسقفونها فان قالوا علام انتصب بيوتا قلنا على الحال كما يقال خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة
لان الجبل لا يكون بيتا في حال النحت ولا الثوب ولا القصبة قميصا وقلما في حال الخياطة والبري وقيل كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء وهذا يدل على انهم كانوا متنعمين
مترفهين ثم قال فاذكروا آلاء الله اي قد ذكرت لكم بعض اقسام ما آتاكم الله من النعم وذكرها طويل فاذكروا انتم بعقولكم تمامها ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد منه
النهي عن عقر الناقة والاولى ان يحمل على ظاهره وهو المنع من كل انواع الفساد ثم قال قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بشاء الله ان يعيدنا الى تلك الملة وما كانت تلك كفرا كان هذا نحو بيان شعيب كرو ان يعود الى الكفر فكان هذا نص نجاز شعيب بانه قد يشاء رد المسلم
الى الكفر وذكر عين موضعا قال ابو حكم ولم تزل الانبياء والاكابر يخافون العاقبة وانقلاب الامر الا ترى الى قول الخليل عليه السلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
وكثيرا ما كان يقول محمد صلى الله عليه وسلم يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما واجاب المعتزلة عنه
من وجوه الاول ان قوله ليس لنا ان نعود الى تلك الملة الا ان يشاء الله ان يعيدنا اليه قضية شرطية وليس فيها بيان انه تعالى شاء ذلك او ما شاء والثاني ان هذا مذكور
على طريق التبعيد كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عوده الى ملتهم بما المعلوم انه لا يكون نفيا لذلك اصلا فهو على طريق
التبعيد لا على وجه الشرط الثالث ان قوله الا ان يشاء الله ليس فيه بيان ان الذي يشاؤه الله ما هو فنحن نحمله على ان المراد الا ان يشاء الله بان يظهر هذا الكفر من
انفسنا اذا اكرهتمونا عليه بالقتل وذلك لان عند الاكراه على اظهار الكفر بالقتل يجوز اظهاره وما كان جائزا كان مرادا لله وكان الصبر افضل من الاظهار ولا يخرج ذلك
الاظهار من ان يكون مرادا لله كما ان المسح على الخفين مراد الله وان كان غسل الرجلين افضل الرابع ان قوله لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا فيحمل قوله وما يكون

هو الساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ... [illegible] ... كانت قلب العصا ثعبانا

وإظهار اليد البيضاء ... [illegible]

[illegible]

بالثعبان واليد البيضاء شيء واحد وهو أن حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة فتلك الحجة من حيث أنها أبطلت أقوال المخالفين وأظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم يتلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني أي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم أن حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بينا أن انقلاب العصا حية أمر ممكن في نفسه فأي حامل يحملنا على المصير إلى هذا التأويل ولما ذكر تعالى أن موسى عليه السلام أظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون أنهم قالوا إن هذا لساحر عليم وذلك لأن السحر كان غالبا في ذلك الزمان ولا شك أن مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك أنه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فالقوم زعموا أن موسى لكونه في النهاية من علم السحر أتى بتلك الصنعة ثم ذكروا أنه إنما أتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة فإن قيل قوله إن هذا لساحر عليم حكاه الله في سورة الشعراء أنه قاله فرعون لقومه وحكى ههنا أن قوم فرعون قالوه فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين الأول لا يمتنع أنه قد قاله هو وقالوه هم فحكى الله تعالى قوله ثم وقولهم ههنا والثاني لعل فرعون قاله ابتداء فتلقنه الملأ منه فقالوه لغيرهم أو قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فإن الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا ههنا وأما قوله فماذا تأمرون ففيه وجوه الأول أن كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قولهم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم فماذا تأمرون والذي يدل على صحة هذا القول وجهان الأول أن قوله فماذا تأمرون خطاب للجمع لا للواحد فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم أما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الجمع وأجيب بأنه يجوز أن يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشأنه لأن العظيم إنما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر إنا أرسلنا نوحا إلى قومه إنا أنزلناه في ليلة القدر الحجة الثانية أنه تعالى ذكر قوله فماذا تأمرون قالوا أرجه ولا شك أن هذا كلام القوم وجعله جوابا عن قوله فماذا تأمرون فوجب أن يكون القائل فماذا تأمرون غير الذين قالوا أرجه وذلك يدل على أن قوله فماذا تأمرون كلام لغير الملأ من قوم فرعون وأجيب عنه بأنه لا يبعد أن القوم قالوا إن هذا لساحر عليم ثم قالوا لفرعون ولأكابر خدمه فماذا تأمرون ثم أتبعوه بقولهم أرجه وأخاه فإن الخدم والأتباع يفوضون الأمر والنهي إلى المخدوم والمتبوع أولا ثم يذكرون ما حضر في خواطرهم من المصلحة والقول الثاني أن قوله فماذا تأمرون من بقية كلام القوم واحتجوا عليه بوجهين الأول أنه منسوق على كلام القوم من غير فاصل فوجب أن يكون ذلك من بقية كلامهم والثاني أن الرتبة معتبرة في الأمر فوجب أن يكون قوله فماذا تأمرون خطابا من الأدنى مع الأعلى وذلك يوجب أن يكون هذا من بقية كلام قوم فرعون معه وأجيب عن هذا الثاني بأن الرئيس المخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تأمرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وإدخال السرور في صدورهم وأن يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم ثم إن القائلين بأن هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين الأول أن المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده فإنه يقال للرئيس المطاع ماذا ترون في هذه الواقعة أي ماذا ترى أنت وحدك والمقصود أنك وحدك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شأنه وحاله والثاني أن يكون الخطاب لفرعون وأكابر قومه وعظماء حضرته لأنهم هم المستقلون بالأمر والنهي قوله تعالى قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين قال نعم وإنكم لمن المقربين في الآية مسائل المسألة الأولى قرأ نافع والكسائي أرجه بغير همز وكسر الهاء والإشباع وفي رواية عاصم وحمزة أرجه بغير الهمز وسكون الهاء وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو أرجئه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير يشبع الهاء على أصله والباقون لا يشبعون قال الواحدي أرجه وأرجئه مهموز وغير مهموز لغتان يقال أرجأت الأمر وأرجيته إذا أخرته ومنه قوله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله وترجي من تشاء منهن قرئ في الآيتين باللغتين وأما قراءة حمزة وعاصم بغير الهمز وجزم الهاء فقال الفراء هي لغة للعرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل إذا تحرك ما قبلها وأنشد فيصلح اليوم ويفسده غدا قال وكذلك يفعلون بهاء التأنيث فيقولون هذه طلحه قد أقبلت وأنشد لما رأى أن لادعه ولا شبع ثم قال الواحدي ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس وقال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولو قاله شاعر مذكور لقيل له أخطأت المسألة الثانية في تفسير قوله أرجه قولان الأول الإرجاء التأخير فقوله أرجه أي أخره ومعنى أخره أي أخر أمره ولا تعجل في أمره بحكم فتصير عجلتك حجة عليك والمقصود أنهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ليكون ذلك أقوى في إبطال قول موسى عليه السلام والقول الثاني وهو قول الكلبي وقتادة أرجه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف من وجهين الأول أن الإرجاء في اللغة هو التأخير لا الحبس والثاني أن فرعون ما كان قادرا على حبس موسى عليه السلام بعد أن شاهد حال العصا أما قوله وأرسل في المدائن حاشرين ففيه مسائل المسألة الأولى الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان ولولا ذلك لم يصح قوله وأرسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم ويدل أيضا على أن في طباع الخلق معرفة المعارضة وأنها إذا أمكنت فلا نبوة وإذا تعذرت فقد صحت النبوة وأما بيان أن السحر ما هو وهل له حقيقة أم لا بل هو محض التمويه فقد تقدم الكلام فيه في سورة البقرة المسألة الثانية نقل الواحدي عن أبي القاسم الزجاجي أنه قال اختلف أصحابنا في المدينة على ثلاثة أقوال الأول أنها فعيلة لأنها مأخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا إذا أقام به وهذا القائل يستدل بإطباق القراء على همز المدائن وهي فعائل كصحائف وصحيفة وسفائن وسفينة والياء إذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع كقبائل وقبيلة وإذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة والقول الثاني أنها مفعلة وعلى هذا الوجه معنى المدينة المملوكة من دانه يدينه فقولنا مدينة من دان مثل معيشة من عاش وجمعها مداين بغير همز كمعايش غير مهموز ويكون اسما لمكان والأرض التي دانهم السلطان فيها أي ملكهم والقول الثالث قال المبرد مدينة أصلها مديونة من دانه إذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها إلى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو المفعول والياء التي هي من نفس الكلمة فحذفت الواو لأنها زائدة وحذف الزائد أولى من حذف الحرف الأصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فتختلط ذوات الواو بذوات الياء وهكذا القول في المبيع والمخيط والمكيل قال الواحدي والصحيح أنها فعيلة لإجماع القراء على همز المدائن المسألة الثالثة وأرسل في المدائن حاشرين يريد فأرسل في مدن صعيد مصر رجالا يحشرون إليك ما فيها من السحرة قال ابن عباس وكان رؤساء السحرة بأقصى مدائن الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس أنهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلين مجوسيين من أهل نينوى بلدة يونس عليه السلام وهي قرية بالموصل وأقول هذا النقل مشكل لأن المجوس أتباع زرادشت وزرادشت إنما جاء بعد مجيء موسى عليه السلام أما قوله يأتوك بكل ساحر عليم ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي بكل سحار والباقون بكل ساحر فمن قرأ سحار فحجته أنه قد وصفه بعليم ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به فحسن لذلك أن يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ومن قرأ ساحر فحجته قوله تعالى وألقي السحرة والسحرة جمع ساحر مثل كتبة وكاتب وفجرة وفاجر واحتجوا أيضا بقوله سحروا أعين الناس واسم الفاعل من سحر ساحر المسألة الثانية الباء في قوله بكل ساحر يحتمل أن يكون بمعنى مع ويحتمل أن يكون باء التعدية المسألة الثالثة هذه الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من أنه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على أهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على أهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وإن كانت مخالفة للسحر في الحقيقة ولما كان الطب غالبا على أهل زمان عيسى كانت معجزته من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبة على أهل زمان محمد صلى الله عليه وسلم كانت معجزته من جنس الفصاحة ثم قال وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين فيه مسائل المسألة الأولى قرأ نافع وابن كثير وحفص عن عاصم إن لنا لأجرا بكسر الألف على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة على الأصل والباقون بهمزتين قال الواحدي الاستفهام أحسن في هذا الموضع لأنهم أرادوا أن يعلموا هل لهم أجر أم لا ولا يقطعون على أن لهم الأجر ويقوي ذلك إجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير أنهما أرادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وإن كانت باقية في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي فإنه ذهب كثير من الناس إلى أن معناه أو تلك بالاستفهام وكما في قوله هذا ربي والتقدير أهذا ربي وقيل أيضا إن السحرة أثبتوا لأنفسهم أجرا عظيما لأنهم قالوا لا بد لنا من أجر والتنكير للتعظيم كقول العرب إن له لإبلا وإن له لغنما يقصدون الكثرة المسألة الثانية لقائل أن يقول هلا قيل وجاء السحرة فرعون فقالوا وجوابه هو على تقدير سائل

سأل ما قالوا إذ جاءوه فأجيب بقوله قالوا أئن لنا لأجرا أي جعلا على الغلبة فإن قيل قوله وإنكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه أنه معطوف على محذوف سد مسده حرف الإيجاب كأنه قال إيجابا لقولهم إن لنا لأجرا نعم إن لكم لأجرا وإنكم لمن المقربين أراد أني لا أقتصر بكم على الثواب بل أزيدكم عليه وتلك الزيادة أني أجعلكم من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على أن الثواب إنما يعظم موقعه إذا كان مقرونا بالتعظيم والدليل عليه أن فرعون لما وعدهم بالأجر قرن به ما يدل على التعظيم وهو حصول القربة المسألة الثالثة الآية تدل على أن كل الخلق كانوا عالمين بأن فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا وإلا لما احتاج إلى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى عليه السلام وتدل أيضا على أن السحرة ما كانوا قادرين على قلب الأعيان وإلا لما احتاجوا إلى طلب الأجر والمال من فرعون لأنهم لو قدروا على قلب الأعيان فلم لم يقلبوا التراب ذهبا ولم لم ينقلوا ملك فرعون إلى أنفسهم ولم لم يجعلوا أنفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا والمقصود من هذه الآية تنبيه الإنسان على هذه الدقائق وأن لا يغتر بكلمات أهل الباطل والكذب قوله تعالى قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين في الآية مسائل المسألة الأولى قال الكسائي والفراء في باب إما وأما إذا كنت آمرا أو ناهيا أو مخبرا فهي مفتوحة وإذا كنت مشترطا أو شاكا أو مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة أما الله فاعبده وأما الخمر فلا تشربها وأما زيد فقد خرج وأما النوع الثاني فتقول إذا كنت مشترطا إما تعطين زيدا فإنه يشكرك قال الله فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا أدري من قام إما زيد وإما عمرو وتقول في التخيير لي بالكوفة دار فإما أن أسكنها وإما أن أبيعها والفرق بين إما إذا كانت للشك وبين أو أنك إذا قلت جاءني زيد أو عمرو فقد يجوز أن يكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم أدركك الشك فقلت أو عمرو فصار الشك فيهما جميعا فأول الاسمين في أو يجوز أن يحسن بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فتستدرك بالاسم الآخر ألا ترى أنك تقول قام أخوك وتسكت ثم تشك فتقول أو أبوك وإذا ذكرت إما فإنما تبني كلامك من أول الأمر على الشك فليس يجوز أن تقول ضربت إما عبد الله وتسكت وأما دخول أن في قوله إما أن تلقي وسقوطها من قوله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم فقال الفراء أدخل أن في إما في هذه الآية لأنها في موضع الأمر بالاختيار وهي في موضع نصب كقول القائل اختر ذا أو ذا كأنهم قالوا اختر أن تلقي أو نلقي وقوله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم ليس فيه أمر بالتخيير ألا ترى أن الأمر لا يصلح ههنا فلذلك لم يكن فيه أن المسألة الثانية قوله إما أن تلقي يريد عصاه وإما أن نكون نحن الملقين أي ما معنا من الحبال والعصي فمفعول الإلقاء محذوف وفي الآية دقيقة وهي أن القوم راعوا حسن الأدب حيث قدموا موسى في الذكر وقال أهل التصوف إنهم لما راعوا حسن الأدب لا جرم رزقهم الله تعالى الإيمان ببركة رعاية هذا الأدب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في أن يكون ابتداء الإلقاء من جانبهم وهو قولهم وإما أن نكون نحن الملقين لأنهم ذكروا الضمير المتصل وأكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة واعلم أن القوم لما راعوا الأدب أولا وأظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالإلقاء قال موسى ألقوا ما أنتم ملقون وفيه سؤال وهو أن إلقاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر والأمر بالكفر كفر وحيث كان كذلك فكيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول ألقوا والجواب عنه من وجوه الأول أنه عليه السلام إنما أمرهم بشرط أن يعلموا في فعلهم أن يكون حقا فإذا لم يكن كذلك فلا أمر هناك كقول القائل منا لغيره اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام إنما يكون أمرا بشرط حصول الماء في الجرة فأما إذا لم يكن فيها ماء فلا أمر البتة كذلك ههنا الثاني أن القوم إنما جاءوا لإلقاء تلك الحبال والعصي وعلم موسى عليه السلام أنهم لا بد وأن يفعلوا ذلك وإنما وقع التخيير في التقديم والتأخير فعند ذلك أذن لهم في التقديم ازدراء لشأنهم وقلة مبالاة بهم وثقة بما وعده الله تعالى من التأييد والقوة وأن المعجزة لن يغلبها سحر أبدا الثالث أنه عليه السلام كان يريد إبطال ما أتوا به من السحر وإبطاله ما كان يمكن إلا بإقدامهم على إظهاره فأذن لهم في الإتيان بذلك السحر ليمكنه الإقدام على إبطاله ومثاله أن من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها يقول له هات وقل واذكرها وبالغ في تقريرها ومراده منه أنه إذا أجاب عنها بعد هذه المبالغة فإنه يظهر لكل أحد ضعفها وسقوطها فكذا ههنا ثم قال تعالى فلما ألقوا سحروا أعين الناس واحتج به القائلون بأن السحر محض التمويه قال القاضي لو كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم فثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالا عجيبة مع أن الأمر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه وقال الواحدي بل المراد سحروا أعين الناس أي قلبوها عن صحة إدراكها بسبب تلك التمويهات وقيل إنهم أتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزئبق وجعلوا الزئبق في دواخل تلك العصي فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا فالناس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها أما قوله واسترهبوهم فالمعنى أن العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصي قال المبرد استرهبوهم أرهبوهم والسين زائدة وقال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس وذلك بأن بعثوا جماعة ينادون عند إلقاء ذلك أيها الناس احذروا فهذا هو الاسترهاب وروي عن ابن عباس أنه خيل إلى موسى أن حبالهم وعصيهم حيات مثل عصا موسى فأوحى الله إليه أن ألق عصاك قال المحققون إن هذا غير جائز لأنه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على ثقة ويقين من أن القوم لن يغلبوه وهو عالم بأن ما أتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ومع هذا الجزم فإنه يمتنع حصول الخوف فإن قيل أليس أنه تعالى قال فأوجس في نفسه خيفة موسى قلنا ليس في هذه الآية أن هذه الخيفة إنما حصلت لأجل هذا السبب بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير في ظهور حجته على سحرهم ثم قال تعالى وجاءوا بسحر عظيم روي أن السحرة قالوا قد علمنا سحرا لا يطيقه سحرة أهل الأرض إلا أن يكون أمرا من السماء فإنه لا طاقة لنا به وروي أنهم كانوا ثمانين ألفا وقيل سبعين ألفا وقيل بضعة وثلاثين ألفا واختلفت الروايات فمن مقل ومن مكثر وليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد ثم قال تعالى وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون وفيه مسائل المسألة الأولى فيه حذف وإضمار والتقدير فألقاها فإذا هي تلقف ما يأفكون المسألة الثانية قرأ حفص عن عاصم تلقف ساكنة اللام خفيفة القاف والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام وروي عن ابن كثير تلقف بتشديد التاء والقاف وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء أما من خفف قال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشيء ألقفه لقفا إذا أخذته فأكلته وابتلعته ورجل لقف سريع الأخذ وقال اللحياني ومثله ثقف يثقف ثقفا ولقف يلقف وثقيف لقيف بين الثقافة واللقافة وأما القراءة بالتشديد فهي من تلقف يتلقف وأما قراءة ابن كثير فأصلها تتلقف فأدغم إحدى التاءين في الأخرى المسألة الثالثة قال المفسرون إنها لما صارت حية عظيمة حتى سدت الأفق ثم فتحت فاها ثمانين ذراعا وابتلعت ما ألقوا من حبالهم وعصيهم فلما أخذها موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار أصلا واعلم أن هذا مما يدل على وجود الإله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام وذلك لأن الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحبال والعصي مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على أنه تعالى أعدم أجسام تلك الحبال والعصي أو على أنه تعالى فرق بين تلك الأجزاء وجعلها أجزاء [illegible] المسألة الرابعة قوله ما يأفكون فيه وجهان الأول [illegible] الإفك في اللغة قلب الشيء عن وجهه ومنه قيل للكذب إفك لأنه مقلوب عن وجهه قال ابن عباس ما يأفكون يريد ما يكذبون والمعنى أن العصا تلقف ما يأفكونه أي يقلبونه عن الحق إلى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظة ما موصولة والثاني أن تكون ما مصدرية والتقدير فإذا هي تلقف إفكهم تسمية للمأفوك بالإفك ثم قال تعالى فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون قال مجاهد والحسن ظهر وقال الفراء فتبين الحق من السحر قال أهل المعاني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا إلى مستقره وسبب هذا الظهور أن السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد فلما فقدت ثبت أن ذلك إنما حصل بخلق الله وتقديره لا لأجل السحر فهذا هو الذي لأجله تميز المعجز عن السحر قال القاضي فوقع الحق يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع أن يصير لا واقعا فإن قيل قوله فوقع الحق يدل على قوة هذا الظهور فكان قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير فائدة قلنا المراد أنه مع ثبوت هذا الحق زالت الأعيان التي أفكوها وهي تلك الحبال والعصي فعند ذلك ظهرت الغلبة [illegible] لأن الأول [illegible] المعجز [illegible] قال الواحدي [illegible] ما كانوا يعملون يجوز أن يكون بمعنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر أي زال وذهب [illegible] قوله تعالى وألقي السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون في الآية مسائل المسألة الأولى قال المفسرون إن تلك الحبال والعصي كانت حمل ثلاثمائة بعير فلما ابتلعها الثعبان وصارت عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن حد السحر بل هو أمر إلهي فاستدلوا بذلك على أن موسى نبي صادق من عند الله قال المتكلمون هذه الآية من أعظم الدلائل على فضيلة العلم لأن أولئك الأقوام

كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا انه من المعجزات الالهية لا من جنس التمويهات
البشرية ولو انهم ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال لانهم كانوا يقولون لعله اكمل منا في علم السحر فقدر على ما عجزنا عنه فثبت انهم
لما كانوا كاملين في علم السحر طرحوا كمالهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر الى الايمان فاذا كان حال علم السحر كذلك فما ظنك بكمال حال الانسان في علم التوحيد المسألة الثانية
احتج اصحابنا بقوله تعالى والقي السحرة ساجدين وقالوا ذلك صفة الاية على ان غيرهم القاهم ساجدين وما ذاك الا الله رب العالمين فهذا يدل على ان فعل العبد خلق
الله قال مقاتل القاهم الله ساجدين وقالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الاول انهم لما شاهدوا الايات العظيمة والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين
فصار كان ملقيا القاهم الثاني قال الاخفش من سرعة ما سجدوا صاروا كانهم القاهم غيرهم لانهم لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين الثالث انه ليس في الاية ان ملقيهم
ملقي السحرة الا انا نعود ونقول الملقي لهم هو نفسهم والجواب ان خالق تلك الداعية فيقولون هو الله والا افتقروا في خلق تلك الداعية الى داعية اخرى فيلزم
التسلسل وهو محال ثم ان اصل القدرة مع تلك الداعية الجازمة يصير موجبا للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله فكان ذلك الفعل [illegible]

[illegible]

يتجنبهم لان ذلك على الله محال بل المعنى انه تعالى عاملهم معاملة المختبر بالشدائد والامتحان فكان ههنا ثم بين تعالى انهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد
في كفرهم ومعصيتهم فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة العشب والثمار والمواشي والسعة في الرزق والعافية والسلامة
قالوا لنا هذه اي نحن مستحقوها على العادة التي جرت من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه وقوله
وان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء يطيروا بموسى ومن معه اي يتشاءموا به ويقولوا انما اصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه
والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله يطيروا هو في الاصل يتطيروا فادغمت التاء في الطاء لانهما من مكان واحد من طرف اللسان واصول الثنايا وقوله
الا انما طائرهم عند الله قال ابن عباس يريد شؤمهم عند الله اي انما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه فالطائر ههنا الشؤم ومثله
قوله في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت
اسعارنا وقلت امطارنا وكثر موتانا منذ اتانا قال الازهري قيل للشؤم طائر وطير لان العرب كان من شانها عيافة الطير وزجرها والتطير ببارحها ونعيق
غرابها واخذها ذات اليسار اذا اثاروها فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ثم اعلم الله على لسان رسوله ان طيرتهم باطلة فقال لا طيرة
ولا هام وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلى الله
عليه وسلم الفال وابطل الطيرة وما بين ذكره فرق بين البابين لان الارواح الانسانية اقوى واصفى من الارواح البهيمية والطيرية
فالكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير وحركات البهائم فان ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على
شيء من الاحوال القول الثاني في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اي حظهم وهو معنى ما روي عن ابن عباس انه قال طائرهم ما قضي عليهم
وقدر لهم والعرب تقول اطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل واحد منهم سهمه اي حصل له ذلك السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى
ان كل ما يصيبهم من خير او شر فهو بقضاء الله وتقديره ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من عند الله وذلك لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى
الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وتقديره والحق ان الكل من الله لان كل موجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد
وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله قوله
تعالى وقالوا مهما تاتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات
فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين اعلم انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى انهم بجهلهم اسندوا حوادث هذا العالم لا الى قضاء الله وقدره وحكى عنهم
في هذه الآية نوعا آخر من انواع الجهالة والضلالة وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية
من باب السحر وقالوا لموسى انا لا نقبل منها شيئا البتة وفي الآية مسائل المسألة الاولى في كلمة مهما قولان الاول ان اصلها ما ما الاولى
ما الجزائية والثانية هي التي تزاد توكيدا للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء كقولهم اينما وحيثما وكيفما وكقوله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب وهي نحو ان
تثقفنهم ثم ابدلوا من الف الاولى هاء كراهة تكرار اللفظ فصار مهما هذا قول الخليل والبصريين والثاني وهو قول الكسائي الاصل مه التي بمعنى الكف
اي اكفف دخلت على ما التي للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تاتينا به من آية لتسحرنا بها فهو كذا وكذا المسألة الثانية قال ابن عباس ان القوم لما قالوا
لموسى مهما تاتنا به من آية فهي عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب
الله له فارسل الله عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا الى سبت حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فجاءهم
الغرق فصرخوا الى فرعون واستغاثوا به فارسل الى موسى عليه السلام فقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا فان كشفت هذا العذاب آمنا
بك فازال الله عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض وخرج من النبات ما لم ير مثله قط فقالوا هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله
لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرائيل فنكثوا العهد فارسل الله عليهم الجراد فاكل النبات وعظم عليهم الامر حتى صارت عند طيرانها تغطي الشمس
ووقع بعضها على بعض في الارض ذراعا فاكلت النبات وصرخ اهل مصر فدعا موسى فارسل الله ريحا فاحتملت الجراد فالقته في البحر فنظر اهل مصر
الى البقية من كلئهم وزرعهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك فارسل الله بعد ذلك القمل سبتا الى سبت فلم يبق بارضهم عود اخضر الا
اكلته فصاحوا فسأل موسى ربه فارسل الله عليها ريحا حارة فاحرقتها واحتملتها الريح فالقتها في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك
فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والاطعمة فكان الرجل منهم يستيقظ وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى وحلفوا له
لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك فدعا الله فامات الضفادع وارسل عليها المطر فاحتملها الى البحر ثم اظهروا الكفر والعناد فارسل الله عليهم
الدم فجرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنو اسرائيل كانوا يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد فصرخوا فركب فرعون واشراف
قومه الى انهار بني اسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا الدم فقال فرعون لئن كشفت
عنا الرجز الى آخر الآية فهذا هو القول المرضي عند اكثر المفسرين وقد وقع في اكثرها اختلاف فاما الطوفان فقال الزجاج الطوفان من كل شيء ما كان
كثيرا محيطا مطبقا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه يقال له طوفان وكذلك القتل الذريع طوفان والموت الجارف طوفان وقال الاخفش
هو فعلان من الطوف لانه يطوف فيحيط بهم قال وواحده في القياس طوفانة وقال المبرد الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان
يطلب له واحد اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون على ان هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما رويناه عن ابن عباس وروى عطاء عنه ان الطوفان
هو الموت وروى الواحدي باسناده عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطوفان الموت وهذا القول مشكل لانهم لو ماتوا لم يكن لارسال سائر انواع
العذاب عليهم فائدة بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول اسباب الموت مثل المطرات الشديدة والسيل العظيم وغيرهما واما الجراد فهو
معروف والواحدة جرادة ويستوي في الجراد ذكرها وانثاها وقال الليث في ارض جرادة مجرودة واصل هذا كله من الجرد وهو اخذك الشيء عن الشيء
لا عن سبيل النحت والسحج ومنه يقال للمشوب الذي ذهب وبره جرد وارض جرداء لا نبات فيها واما القمل فقد اختلف فيه فقيل هو الدباب الصغار
التي لا اجنحة لها وهي بنات الجراد وعن سعيد بن جبير هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت انه شيء يقع في الزرع ليس بجراد فياكل السنبلة وهي
غضة قبل ان تقوى فيطول الزرع ولا سنبل له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن جبير كان الى جنبهم كثيب اعفر فضربه موسى بعصاه فصار
قملا فاخذت في اشعارهم وابشارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم كانه الجدري فصاحوا وصرخوا وفزعوا الى موسى فرفع عنهم فقالوا
قد تيقنا انك ساحر عليم وعزة فرعون لا نؤمن بك ابدا وقرأ الحسن والقمل بفتح القاف وسكون الميم يريد القمل المعروف واما الدم فما ذكرناه وذكر
صاحب الكشاف انه قيل سلط الله عليهم الرعاف وروي ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات اما قوله
آيات مفصلات ففيه وجوه احدها مفصلات اي مبينات ظاهرات لا تشكل على عاقل انها من آيات الله التي لا يقدر عليها غيره وثانيها مفصلات اي فصل
بين بعضها وبين بعض بزمان يمتحن فيه احوالهم وينظر ايقبلون الحجة والدليل او يستمرون على المخالفة والتقليد قال المفسرون كان العذاب
يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهر وهذا معنى قوله آيات مفصلات قال الزجاج وقوله آيات منصوبة على الحال وقوله فاستكبروا
يريد عن عبادة الله وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم والذنب ونقل ايضا ان هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت مختصة بقوم

[illegible]

في سند الاشاعرة على جواز الرؤية

الرؤية ممتنعة عليه لما سئلها وحيث سئلها علمنا ان الرؤية جائزة عليه قالت [illegible]

[illegible]

والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة وانما قلنا انه تعالى علق حصولها [illegible]

[illegible]

بعده مقرونا بان ثم ... اما المقدمة الاولى فتقرير جائز وجهه لانه ما نقل عن اهل اللغة ان كلمة لن للتأبيد فقال الواحدي هذه دعوى باطلة على اهل اللغة ولم يشهد
بصحتها كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال اصحابنا الدليل على بطلانه قوله تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيامة ولما قال ان قوله
لن تراني يتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء اي يعني اريد بهذه الكلمة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان
تاثير الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجوب على ما هو مقرر في اصول الفقه لنا ان قوله لن تراني يفيد تاكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي الحال كقوله لن يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن لتاكيد نفي ما وقع السؤال عنه والسؤال انما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال فكان
قوله لن تراني نفيا لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدائم فلا فهذا جملة الكلام في تقرير هذه المقدمة واما المقدمة الثانية فقال القائل قائلون قائل يقول ان المؤمنين
يرون الله وموسى يراه ايضا وقائل ينفي الرؤية عن الكل اما القول باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل واما المقدمة الثالثة فهي
ان كل من نفى الوقوع نفى الصحة فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول خارق للاجماع وهو باطل واعلم ان بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الاولى فلما ثبت ضعفها
سقط هذا الاستدلال بالكلية الحجة الثانية للمعتزلة انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جائزة فلم خر عند سؤالها صعقا الحجة الثالثة
للمعتزلة انه عليه السلام لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله عما تقدم ذكره وهو رؤية الله فكان قوله سبحانك تنزيها لله عن
الرؤية فثبت بهذا ان نفي الرؤية تنزيه لله وتنزيه الله انما يكون عن النقائص والآفات فوجب كون الرؤية من النقائص والآفات وذلك على الله محال فثبت
ان الرؤية على الله ممتنعة والحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن موسى لما افاق قال تبت اليك ولولا ان طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ولولا انه ذنب ينافي صحة الاسلام
لما قال وانا اول المسلمين والحجة الخامسة ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت جائزة الا انه عليه السلام سألها بغير اذن وحسنات الابرار سيئات المقربين فكانت التوبة توبة
عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الآية **المسألة الرابعة** في بحث الفاظ هذه الآية نقل عن ابن عباس انه قال جاء موسى ومعه السبعون
وصعد موسى الجبل وبقي السبعون في سفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب
ارني انظر اليك قال صاحب الكشاف ثاني مفعولي ارني محذوف اي ارني نفسك انظر اليك فان قيل [illegible] عبارة
عن الرؤية ومعنى [illegible] تقليب الحدقة الى الجهة [illegible]
المعنى [illegible] تقليب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين الاول انه يقتضي اثبات الجهة لله تعالى الثاني ان تقليب الحدقة الى جهة المرئي مقدمة الرؤية [illegible]
عن الرؤية وذكر فاسد والجواب قوله ارني معناه اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك [illegible] السؤال الثاني كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون
مطابقا لقوله انظر اليك والجواب ان النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه السؤال الثالث كيف اتصل الاستدراك في قوله
ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على [illegible] الا من قواه الله بمعونته وتاييده الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي و
الرؤية للجبل اندك وتفرق فهذا من الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية اما قوله فلما تجلى ربه للجبل قال الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس
اذا ابرزتها وجلوت السيف والمرآة اذا ازلت ما عليهما من الصدأ وقوله جعله دكا قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين ودكاء بغير تنوين اي جعله مدكوكا مع الارض
يقال دككت الشيء اذا دققته دكا والدكاء والدكاوات الروابي التي مع الارض ناشزة عليها فعلى هذا الدك مصدر والدكاء اسم وروى الواحدي باسناده
عن الاخفش في قوله جعله دكا انه قال دكه دكا اي رضه رضا [illegible] ابن عباس انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا قال الليث
الصعق مثل الغشي يأخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق الرجل يصعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض فسره
بالموت وقوله يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون قال صاحب الكشاف صعق اصله من الصاعقة ويقال لها الصاقعة من صقعه اذا ضربه على رأسه اذا
عرفت هذا فنقول فسر ابن عباس قوله وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول اولى لقوله تعالى فلما افاق قال الزجاج ولا يقال للميت قد افاق
من موته ولكن يقال للذي يغشى عليه افاق من غشيته لان الله تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم اما قوله سبحانك تبت اليك اي تبت من ان اسألك
شيئا بغير اذن [illegible] وجهان الاول تبت اليك من سؤال الرؤية في الدنيا الثاني تبت اليك من سؤال الرؤية بغير اذن وانا اول المؤمنين بانك
لا ترى في الدنيا او يقال وانا اول المؤمنين بانه لا يجوز السؤال منك الا باذنك قوله تعالى قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما
آتيتك وكن من الشاكرين اعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها عدد عليه وجوه نعمه العظيمة التي لله عليه وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان كنت قد منعتك
الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية وانظر الى انواع سائر النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها
والمقصود منه تسلية موسى عن منع الرؤية وهذا ايضا احد ما يدل على ان الرؤية جائزة عليه اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا العذر حاجة
واعلم ان الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله اصطفيتك اي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس يريد فضلتك على الناس ولما ذكر الله انه اصطفاه
ذكر الامر الذي به حصل هذا الاصطفاء فقال برسالاتي وبكلامي قرأ ابن كثير ونافع برسالتي على الواحد والباقون على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد
مرة ومن قرأ برسالتي فلان الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة قد تسمع
كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام فان قيل كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس قد ساواه في الرسالة قلنا انه تعالى بين
انه خصه من دون الناس بمجموع الامرين وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة وهذا المجموع ما حصل لغيره البتة واعلم ان الآية دالة على انه تعالى خصه
بالكلام والكلام بالواسطة حصل لغيره فثبت انه انما حصل التخصيص هنا لانه سمع ذلك الكلام بغير واسطة وانما [illegible] الكلام بغير واسطة
سببا لمزيد التشريف بناء على العرف الظاهر لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلى حالا واشرف رتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب
ولما ذكر هذين النوعين من النعم العظيمة قال فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه النعم ولا يضيق قلبك بسبب منعك من الرؤية
واشتغل بشكر الفوز بهذه النعم والاشتغال بشكرها انما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا قوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا
لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك يأخذوا باحسنها ساريكم دار الفاسقين اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى بالرسالة ذكر في هذه الآية تفصيل
تلك الرسالة فقال وكتبنا له في الالواح نقل صاحب الكشاف عن بعضهم ان موسى خر صعقا يوم عرفة واعطاه الله التوراة يوم النحر وذكروا في عدد
الالواح وفي جوهرها وطولها انها كانت عشرة وقيل سبعة وقيل لوحين قال الواحدي انها كانت من زمرد جاء بها جبريل وقيل من زبرجد خضراء وياقوتة
حمراء وقال الحسن كانت من خشب نزلت من السماء وقال وهب كانت من صخرة صماء لينها الله لموسى واما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذي
كتب به الذكر واستمد من نهر النور واعلم انه ليس في لفظ الآية ما يدل على كيفية تلك الالواح وعلى كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل
قوي وجب القول به والا وجب السكوت عنه واما قوله من كل شيء فلا شبهة فيه انه ليس على العموم بل المراد من كل شيء يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم من الحلال
والحرام والمحاسن والقبائح وقوله موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله من كل شيء وذلك انه تعالى قسمه الى ضربين احدهما موعظة
والآخر تفصيلا لما يجب من الاحكام فيدخل في الموعظة كل ما ذكره الله من الامور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر الوعد
والوعيد [illegible] الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شيء [illegible] قال لموسى فخذها بقوة اي بجد
وقوة [illegible] صادقة ثم امره تعالى ان يأمر قومه بان يأخذوا باحسنها وظاهر ذلك ان بين التكليفين فرقا ليكون في ذلك التفصيل فائدة فلذلك قال

بعض المفسرين ان التكاليف كانت على موسى اشد فكانه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره وقال بعضهم بل خصه من حيث كلفه البلاغ والاداء وان كان مشاركا
لقومه فيما عداه وفي قوله وامر قومك يأخذوا باحسنها سؤال وهو ان الله تعالى تعبد بكل ما في التوراة وجب كون الكل مأمورا به وظاهر قوله يأخذوا باحسنها
يقتضي ان فيه ما ليس باحسن وانه لا يجوز لهم الاخذ به وذلك متناقض وذكروا العلماء في الجواب عنه وجوها الاول ان تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو
احسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر فمرهم ان يحملوا انفسهم على الاخذ بما هو ادخل في الحسن واكثر للثواب كقوله تعالى واتبعوا احسن
ما انزل اليكم من ربكم وقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه فان قالوا فلما امر الله بالاخذ بالاحسن فقد منع من الاخذ بذلك الحسن وذلك
يقدح في كونه حسنا فنقول نحمل امره تعالى بالاخذ بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض الوجه الثاني في الجواب قال قطرب باحسنها اي
بحسنها وكلها حسن كقوله ولذكر الله اكبر وقول الفرزدق [illegible] بيتا دعائمه اعز واطول الوجه الثالث قال بعضهم الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب
والمباح واحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات واما قوله ساريكم دار الفاسقين ففيه وجهان الاول ان المراد به التهديد والوعيد على مخالفة
امر الله تعالى وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابن عباس ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا ان تكونوا
منهم والثاني قال قتادة سادخلكم الشام واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وبما صاروا
اليه من النكال قال الكلبي دار الفاسقين هي المساكن التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين هلكوا والقول الثاني ان
المراد الوعد والبشارة بانه تعالى سيورثهم ارض اعدائهم وديارهم قوله تعالى ساصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل
آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ذلك بانهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى ذكر
في الآية المتقدمة ساريكم دار الفاسقين وذكر في هذه الآية ما يعاملهم به فقال ساصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض واحتج اصحابنا بهذه
الآية على انه تعالى قد يمنع الانسان عن الايمان ويصده عنه وذلك ظاهر وقالت المعتزلة لا يمكن حمل الآية على ما ذكر لوجوه الاول قال
الجبائي لا يجوز ان يكون المراد منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان لان قوله ساصرف يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا من قبل هذا الصرف [illegible]
متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا فثبت ان الآية دالة على ان الكفر قد حصل لهم في الزمان
الماضي فان قوله ساصرف عن آياتي يدل على ان هذا الصرف ما حصل في الزمان الماضي فهذا يدل على انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله الوجه الثاني قوله ساصرف عن آياتي الذين
يتكبرون [illegible] فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم [illegible] الكفر عقوبة لهم على الكفر ومعلوم ان العقوبة
على الكفر بمثل الفعل المعاقب عليه لا يجوز فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر الوجه الثالث انه تعالى لو صرفهم عن الايمان وصدهم عنه فكيف يمكن ان يقول مع ذلك فما لهم لا يؤمنون فما
لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا فثبت ان حمل الآية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه اخر الاول قال الكعبي وابو مسلم الاصفهاني ان هذا الكلام تمام لما وعد
الله موسى عليه السلام به من اهلاك اعدائه ومعنى صرفهم اهلاكهم فلا يقدرون على منع موسى من تبليغها ولا على منع المؤمنين من الايمان بها وهو شبيه بقوله بلغ ما انزل اليك من ربك
وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس [illegible] الثاني قال الجبائي ساصرف
هؤلاء المتكبرين عن نيل ما في آياتي من العز والكرامة المعدين للانبياء والمؤمنين [illegible] وهو يجري مجرى العقوبة على كفرهم
وتكبرهم على الله الوجه الثالث ان من الآيات آيات لا يمكن الانتفاع بها الا بعد سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الآيات [illegible]
الوجه الرابع انه تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد تلك الآيات فانه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم بحقها [illegible] الوجه
الخامس نقله الجبائي عن الحسن ان من الكفار من بالغ في كفره وانتهى الى الحد الذي [illegible]
[illegible] **المسألة الثانية** معنى يتكبرون انهم يرون انهم افضل الخلق وان لهم من الحق ما ليس لغيرهم وهذه الصفة لا تكون الا
لله تعالى [illegible] وقال بعضهم التكبر اظهار كبر النفس على غيرها وصفة التكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح
في حقه تعالى [illegible]
على المبطل [illegible] التكبر على المتكبر صدقة اما قوله وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه [illegible]
[illegible]
قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون [illegible]
[illegible]

نحو سبيل العادة والجواب انه لما اهلك الله قوم فرعون بقيت تلك الاموال في ايديهم وصارت ملكا لهم كسائر املاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك واورثناها بني اسرائيل السؤال الثالث ان هؤلاء الذين عبدوا العجل هم كل قوم موسى او بعضهم والجواب ان قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا يفيد العموم وقال الحسن كلهم عبدوا العجل غير هرون واحتج عليه من وجهين الاول عموم هذه الآية الثاني قول موسى في هذه القصة رب اغفر لي ولاخي فخص نفسه واخاه بالدعاء وذلك يدل على ان من كان مغايرا لهما ما كان اهلا للدعاء ولو بقوا على الايمان لما كان الامر كذلك وقال آخرون بل كان قد بقي من بني اسرائيل من ثبت على ايمانه وان ذكر الكفر انما وقع في قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون السؤال الرابع هل انقلب ذلك التمثال لحما ودما على ما قاله بعضهم او بقي ذهبا كما كان قبل ذلك والجواب ان الذاهبين الى الاحتمال الاول احتجوا على صحة قولهم من وجهين الاول قوله تعالى عجلا جسدا والجسد اسم للجسم الذي يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل جسم كثيف سواء كان من اللحم او لم يكن كذلك الحجة الثانية انه تعالى اثبت له خوارا وذلك انما يتأتى في الحيوان واجيب بان ذلك الصوت لما اشتغل لم يبعد ان يطلق لفظ الخوار عليه وقرأ علي كرم الله وجهه جؤار بالجيم والهمزة من جأر اذا صاح فهذا ما قيل في هذا الباب واعلم انه تعالى حكى عن اهل المذهب المقالة احتج على فساد كون ذلك العجل الها بقوله الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وتقرير هذا الدليل ان هذا العجل لا يمكنه ان يكلمهم ولا يمكنه ان يهديهم الى الصواب والرشد وكل من كان كذلك كان اما جمادا واما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فانه لا يصلح للالهية واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان من لا يكون متكلما ولا هاديا الى السبيل لا يكون الها لان الاله هو الذي يكون آمرا وناهيا وذلك لا يحصل الا اذا كان متكلما فمن لا يكون متكلما لم يصح منه الامر والنهي فلم يكن الها فثبت بهذه الآية ان الآية تدل على ان الاله يجب ان يكون هاديا الى الصدق والصواب فكان من عدم وصف ذلك لا يكون الها فان قيل فهذا يوجب ان يصح ان يكلمهم ويهديهم ويجوز ان يتخذ الها فان كان اثبات ذكر كيفية فانه لا يجوز ان يتخذ الها فلا فائدة فيما ذكرتم والجواب من وجهين الاول انه لا يبعد ان يكون ذكر شرط حصول الالهية فليس من عدم الالهية وان كان لا يلزم من حصوله حصول الالهية الثاني ان كل من قدر على ان يكلمهم وعلى ان يهديهم الى الخير والشر فهو الله والخلق لا يقدرون على الهداية وانما يقدرون على وصف الهداية فاما على وضع الدلائل ونصبها فلا قادر عليه الا الله واعلم انه تعالى ختم الآية بقوله وكانوا ظالمين اي كانوا ظالمين لانفسهم حيث اعرضوا عن عبادة الله واشتغلوا بعبادة العجل قوله تعالى ولما سقط في ايديهم ورأوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين اعلم انهم اتفقوا على ان المراد من قوله سقط في ايديهم انه اشتد ندمهم على عبادة العجل واختلفوا في الجهة التي لاجلها حسنت هذه الاستعارة على وجوه الاول قال الزجاج معناه سقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم كما يقال حصل في يده مكروه وان كان من المحال حصول المكروه في اليد الا انهم اطلقوا على المكروه الواقع في القلب والنفس كونه واقعا في اليد تأكيدا الوجه الثاني قال صاحب الكشاف انما يقال لمن ندم سقط في يده لان من شأن من اشتد ندمه ان يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها الوجه الثالث ان السقوط عبارة عن نزول الشيء من اعلى الى اسفل ولهذا قالوا سقط المطر من فوق الى تحت ويقال سقط من يدي شيء وسقطت المرأة ولدها على وجه فهو ما يقدح في الاعتقاد ان ذكر العاجز وصوب فكر المعاودة ثم تاب ورجع فاذا بان ذكر العجل ان باطل فاسد فكانه قد انحط من الاعلى الى الاسفل وسقط من فوق الى تحت فلهذا يقال للرجل اذا اخطأ كان منه ذكر سقطة شبهوا ذكر بالسقوط على الارض فثبت ان ظاهر لفظ السقوط على الحالة الحاصلة عند الندم جائز مستحسن ويقال لها العاثرة في ذكر لمن حقق الرجوع الى الالة التي بها يقدر الانسان على الاخذ والضبط والحفظ والربط فالنادم كانه يترك الحالة التي لاجلها حصل له الندم ويشتغل بتلافيها فكانه قد سقط في يد نفسه من حيث انه بعد حصول ذكر الندم اشتغل بالتدارك والتلافي الوجه الرابع حكى الواحدي عن بعضهم ان هذا مأخوذ من السقيط وهو ما يغشى الارض بالغدوات شبه الثلج يقال منه سقطت الارض كما يقال من الثلج ثلجت الارض وثلجنا اي اصابنا الثلج ومعنى سقط في يده اي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بادنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه على شيء فصار هذا مثلا لكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من سعيه على طائل وكانت الندامة الحاجب كما قال بعض العلماء النادم انما يقال له سقط في يده لانه يتحير في امره ويعجز عن اعمال الآلة الاصلية في الاعمال التي هي اليد فالعاجز في حكم الساقط فاقرن السقوط باليد علم ان السقوط في اليد انما حصل بسبب العجز التام ويقال في الرجل العاجز الذي لا يهتدي لما يصنعه ضالة يده الوجه السادس ان من عادة النادم ان يطأطئ رأسه ويضع ذقنه على يده معتمدا عليه وتارة يضعها تحت ذقنه وشطر من وجهه على هيئة لو نزعت يده لسقط على وجهه فكان اليد مسقوط فيها لتمكن السقوط فيها ويجوز قوله سقط في ايديهم بمعنى سقط على ايديهم كقوله ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها ثم قال ورأوا انهم قد ضلوا اي تبينوا ضلالهم تبينا كانهم ابصروا باعينهم قال القاضي يجب ان يكون المؤخر مقدما لان التبين والتحير يتقدمان على الندم فكانه قال ولما رأوا انهم قد ضلوا سقط في ايديهم لما نالهم من عظيم الحسرة ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى هذا التقديم والتأخير وذلك لان الانسان اذا كان شاكا في ان العمل الذي اقدم عليه هل هو صواب او خطأ فقد يندم عليه من حيث ان الاقدام على ما لا يعلم كونه صوابا او خطأ غير جائز فمنذ هذه الحالة يحصل الندم ثم بعد ذلك لما تكامل العلم وظهر انه كان خطأ فاسدا وباطلا فثبت ان على هذا التقدير لا حاجة الى التزام التقديم والتأخير بل تبين انهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بان الذي عملوه كان باطلا اظهروا الانقطاع الى الله فقالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين وهذا كلام من عرف عظم ما اقدم عليه وندم على ما صدر منه ورغب الى ربه في اقالة عثرته ثم صدقوا على انفسهم كونهم من الخاسرين ان لم يغفر الله لهم وهذا الندم والاستغفار انما حصل بعد رجوع موسى اليهم وقرئ لئن لم ترحمنا وتغفر لنا بالتاء وربنا بالنصب على النداء وهذا كلام التائبين كما قال آدم وحواء وان لم تغفر لنا وترحمنا قوله تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم امر ربكم والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين قال رب اغفر لي ولاخي وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان قوله ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا لا يمنع من ان يكون قد عرف خبرهم من قبل عن عبادة العجل وما يوجب ذلك يجوز ان يكون عند الرجوع ومشاهدة احوالهم صار كذلك فلهذا اختلفوا فيه فقال قوم انه عند هجومه عليهم عرف ذلك منهم وقال ابو مسلم بل كان عارفا بذلك من قبل وهذا اقرب ويدل عليه وجهان الاول ان قوله تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا يدل على انه حال ما كان راجعا كان غضبان اسفا وهو انما كان راجعا الى قومه قبل وصوله اليهم فدل هذا على انه عليه السلام كان قبل وصوله اليهم عالما بهذه الحال الثاني انه تعالى ذكر في سورة طه انه اخبره بوقوع تلك الواقعة في الميقات المسئلة الثانية في الاسف قولان الاول ان الاسف الشديد الغضب وهو قول ابي الدرداء وعطاء عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتجوا بقوله تعالى فلما آسفونا انتقمنا منهم اي اغضبونا والثاني وهو قول ابن عباس والحسن والسدي ان الاسف الحزين وفي حديث عائشة رضي الله عنها ان ابا بكر رجل اسيف اي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لان الغضب من الحزن والحزن من الغضب فاذا جاءك ما تكره ممن هو دونك غضبت واذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فتسمى احدى هاتين الحالتين حزنا والاخرى غضبا فعلى هذا كان موسى غضبان على قومه لاجل عبادتهم العجل اسفا حزينا لان الله تعالى فتنهم وقد كان تعالى قال له انا قد فتنا قومك من بعدك اما قوله تعالى بئسما خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا الخطاب انما يكون لعبدة العجل من السامري واتباعه او لوجوه بني اسرائيل وهم هرون عليه السلام والمؤمنون معه ويدل عليه قوله اخلفني في قومي وعلى التقدير الاول يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم العجل مكان عبادة الله وعلى التقدير الثاني يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث لم تمنعوا من عبادة غير الله وههنا سؤالات الاول اين ما يقتضيه بئس من الفاعل والمخصوص بالذم

الجواب قال القفال مضمر يفسره قوله بئسما خلفتموني والمخصوص بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم السؤال الثاني اي معنى لقوله من بعدي بعد قوله خلفتموني والجواب معناه من بعد ما رأيتم مني من توحيد الله ونفي الشركاء عنه واخلاص العبادة له او من بعد ما كنت احمل بني اسرائيل على التوحيد وامنعهم عن عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ومن حق الخلفاء ان يسيروا بسيرة المستخلفين اما قوله أعجلتم امر ربكم فمعنى العجلة التقدم بالشيء قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لان معناه عمل الشيء في اول اوقاته ولقائل ان يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم قال موسى وعجلت اليك رب لترضى قال ابن عباس معنى أعجلتم امر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الحسن وعد ربكم الذي وعدكم من الاربعين وذلك لانهم قدروا انه لما لم يأت على رأس الثلاثين ليلة فقد مات وقال عطاء يريد أعجلتم سخط ربكم وقال الكلبي أعجلتم بعبادة العجل قبل ان يأتيكم امر ربكم واما قوله والقى الالواح فاعلم انه تعالى لما ذكر ان موسى رجع غضبان اسفا ذكر بعده ما كان ذلك الغضب موجبا له وهو امران الاول انه القى الالواح لان فيها التورية وكانت تلك الالواح من اعظم مفاخره ثم انه القاها وذلك يدل على شدة الغضب لان الانسان لا يقدم على مثل هذا العمل الا عند حصول الغضب المدهش روي ان التورية كانت سبعة اسباع فلما القى الالواح تكسرت فرفع منها ستة اسباعها وبقي سبع واحد وكان فيما رفع تفصيل كل شيء وفيما بقي الهدى والرحمة ويقال عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يرحم الله اخي موسى ليس المخبر كالمعاين لقد اخبره الله بفتنة قومه فعرف ان ما اخبره به حق وانه على ذلك لم يتمسك بما في يديه ولقائل ان يقول ليس في القرآن الا انه القى الالواح فاما انه القاها بحيث تكسرت فهذا ليس في القرآن وانه لجراءة عظيمة على كتاب الله ومثله لا يليق بالانبياء والامر الثاني من الامور المتولدة عن ذلك الغضب قوله تعالى واخذ برأس اخيه يجره اليه وهذا الموضع من المواضع التي يقدح في عصمة الانبياء ذكرناها في سورة طه والجواب الصحيح وبالجملة فالطاعنون في عصمة الانبياء يقولون انه اخذ برأس اخيه يجره على سبيل الاهانة والاستخفاف والمثبتون لعصمة الانبياء قالوا جر رأس اخيه الى نفسه ليساره ويستكشف منه كيفية تلك الواقعة فان قيل فلم قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني قلنا الجواب عنه ان هرون عليه السلام خاف ان يتوهم جهال بني اسرائيل ان موسى غضبان عليه كما انه غضبان على عبدة العجل فقال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وما اطاعوني في ترك عبادة العجل وقد نهيتهم ولم يكن معي من الجمع ما امنعهم به عن هذا العمل فلا تفعل ما تشمت بي اعدائي فهم اعداؤك فان القوم يحملون هذا الفعل الذي تفعله بي على الاهانة لا على الاكرام اما قوله ابن ام فاعلم انه قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ابن ام بكسر الميم وفي طه مثله على تقدير ابن امي فحذف ياء الاضافة لان مبنى النداء على الحذف وبقي الكسر على الميم ليدل على الاضافة كقوله يا عباد والباقون بفتح الميم في السورتين وفيه قولان احدهما انهما جعلا اسما واحدا وبنيا لكثرة استعمال هذين الحرفين فصارا بمنزلة اسم واحد نحو حضرموت وخمسة عشر وثانيهما انه على حذف الالف المبدلة من ياء الاضافة تقديره يا ابن اما كما قال يا ابنة عما لا تلومي واهجعي وقوله ان القوم استضعفوني اي لم يلتفتوا الى كلامي وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء يعني اصحاب العجل ولا تجعلني مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل اي لا تجعلني شريكا لهم في عقوبتك لهم على فعلهم فعند هذا قال موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي اي اغفر لي ما اقدمت عليه من هذا الغضب والحدة ولاخي في تركه التشديد العظيم على عبدة العجل وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين يعني كيف يليق بكرمك ان تدخلنا في رحمتك مع انك ارحم الراحمين واعلم ان تمام هذه السؤالات والجوابات في هذه القصة مذكورة في سورة طه قوله تعالى ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا وكذلك نجزي المفترين والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم اعلم ان المعنى هذه الآية شرح حال من عبد العجل واعلم ان المفعول الثاني من مفعولي الاتخاذ محذوف والتقدير ان الذين اتخذوا العجل الها ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهكم واله موسى وللمفسرين في هذه الآية طريقان الاول المراد بالذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل وعلى هذا التقدير ففيه سؤال وهو ان اولئك قد تاب الله عليهم بسبب انهم قتلوا انفسهم في معرض التوبة عن ذلك الذنب فاذا تاب الله عليهم فكيف يمكن ان يقال انه سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا والجواب ان ذلك الغضب انما حصل في الدنيا لا في الآخرة وتفسير ذلك الغضب هو ان الله تعالى امرهم بقتل انفسهم والمراد بقوله وذلة في الحيوة الدنيا هو انهم قد ضلوا فذلوا فان قيل السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم دار الدنيا قلنا هذا الكلام حكاية عما اخبر الله به موسى حين اخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل واخبره في ذلك الوقت انه سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا الكلام سابقا على وقوعهم في القتل والذلة فصح هذا التأويل بهذا الاعتبار الطريق الثاني ان المراد بالذين اتخذوا العجل ابناؤهم الذين كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان الاول ان العرب تعير الابناء بقبائح افعال الآباء كما تفعل ذلك في المناقب يقولون للابناء فعلتم كذا وكذا وانما فعل ذلك من مضى من آبائهم فكذلك هاهنا وصف اليهود الذين كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ العجل وان كان آباؤهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بانه سينالهم غضب من ربهم في الآخرة وذلة في الحيوة الدنيا كما قال تعالى في صفتهم وضربت عليهم الذلة والمسكنة الوجه الثاني ان يكون التقدير ان الذين اتخذوا العجل اي الذين باشروا ذلك سينالهم اي سينال اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه اما قوله وكذلك نجزي المفترين فالمعنى ان كل مفتر في دين الله فجزاؤه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك بن انس ما من مبتدع الا ويجد فوق رأسه ذلة ثم قرأ هذه الآية لان المبتدع مفتر في دين الله اما قوله والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا فهذا يفيد ان من عمل السيئات فلا بد وان يتوب عنها اولا وذلك بان يتركها ويرجع عنها ثم يؤمن بعد ذلك ثانيا يؤمن بالله تعالى ويصدق بانه لا اله غيره ان ربك من بعدها لغفور رحيم فهذه الآية تدل على ان السيئات بأسرها مشتركة في ان التوبة منها توجب الغفران لان قوله والذين عملوا السيئات يتناول الكل والتقدير ان من اتى بجميع السيئات ثم تاب فان الله يغفرها له وهذا من اعظم ما يفيد البشارة والفرح للمذنبين قوله تعالى ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى بين لنا ما كان منه عند الغضب بين في هذه الآية ما كان منه عند سكون الغضب وفي قوله سكت عن موسى الغضب قولان الاول ان هذا الكلام خرج على قانون الاستعارة كان الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك كذا والق الالواح وجر برأس اخيك اليك فلما زال الغضب صار كانه سكت والقول الثاني وهو قول عكرمة ان المعنى سكت موسى عن الغضب فقلب كما قالوا ادخلت القلنسوة في رأسي والمعنى ادخلت رأسي في القلنسوة والقول الثالث ان المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لان سكت بمعنى سكن واما صمت فمعناه سد فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في الغضب المسئلة الثانية ظاهر الآية يدل على انه عليه السلام لما عرف ان اخاه هرون لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك سكن غضبه وهو الوقت الذي قال فيه رب اغفر لي ولاخي فدعا لاخيه بما يكون علامة زوال غضبه عليه فكان اخذ الالواح منه امارة على زوال غضبه فعل ما تركه في حال الغضب كالعاقل الذي يفعل ضد ما كان فعله حال الغضب لسكون غضبه المسئلة الثالثة قوله اخذ الالواح المراد منه الالواح المذكورة في قوله والقى الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيئا منها لم يتكسر ولم يبطل وان الذي قيل من ان ستة اسباع التورية رفعت الى السماء ليس الامر كذلك قوله وفي نسختها النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك نقلت ما في الاصل الى الكتاب الثاني قال ابن عباس لما القى موسى الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله الالواح وفيها عين ما في الاولى فعلى هذا قوله وفي نسختها اي وفيما نسخ منها واما ان قلنا ان الالواح لم تتكسر واخذها موسى باعيانها بعد ما القاها فلا شك انها كانت مكتوبة من اللوح المحفوظ فهي ايضا تكون نسخا على هذا التقدير وقوله هدى ورحمة اي هدى من الضلالة ورحمة من العذاب للذين هم لربهم يرهبون يريد الخائفين من ربهم فان قيل التقدير للذين يرهبون ربهم فما الفائدة في اللام في قوله لربهم قلنا فيه وجوه الاول ان تأخر الفعل عن مفعوله يكسبه ضعفا فدخلت اللام للتقوية ونظيره قوله للرؤيا تعبرون الثاني انها لام الاجل والمعنى للذين هم لاجل ربهم يرهبون لا رياء ولا سمعة الثالث انه قد يزاد حرف الجر في المفعول وان كان الفعل متعديا كقوله قرأت السورة وقرأت بالسورة والقى يده والقى بيده وفي القرآن ألم يعلم بان الله يرى فعلى هذا قوله لربهم يرهبون زيد للتأكيد كقوله ردف لكم وقد مر مثل هذا في قوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين في الآية مسائل المسئلة الاولى الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشيء اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فلما تحركت الياء وقبلها فتحة قلبت الفا نحو قال وباع ولهذا السبب استوى لفظ الفاعل

[illegible]

بني اسرائيل على السبعين اذا عادوا اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال لربه لو شئت اهلكتهم من قبل خروجنا للميقات فكان بنو اسرائيل يعاينون ذلك ولا يتهمونني في قصتهم
ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما رأوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا حتى كادت تبين منهم مفاصلهم وتنقض ظهورهم وخاف
موسى عليه السلام الموت فعند ذلك بكى ودعا فكشف الله عنهم تلك الرجفة اما قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فقال اهل العلم انه لا يجوز ان يظن موسى ان الله تعالى يهلك
قوما بذنب غيرهم فيجب تأويل الآية وفيه وجوه الاول انه استفهام بمعنى الجحد واراد انك لا تفعل ذلك كما تقول اتهين من يخدمك اي لا تفعل ذلك الثاني قال المبرد
المراد بهذا الاستفهام الاستعطاف اي لا تهلكنا اما قوله ان هي الا فتنتك فقال الواحدي الكناية في قوله ان هي عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان هي الا هند
والمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اضللت بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان الكل من الله فقال
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ثم قال الواحدي وهذه الآية من الحجج الظاهرة على القدرية التي لا يبقى لهم معها عذر وقالت المعتزلة لا تعلق للمجبرة بهذه الآية
لانه تعالى لم يقل تضل بها من تشاء من عباده عن الدين ولانه تعالى قال تضل بها اي بالرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل هذه الآية على التأويل
كما قيل ان هي الا فتنتك المعنى امتحانك وتشديدك التعبد لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها اما قوله تضل بها من تشاء ففيه وجوه الاول تهدي بهذا الامتحان
الى الجنة والثواب بشرط ان يؤمن وذكر الخلف ويبقى على الايمان وتعاقب من تشاء بشرط ان يأتي بما يستحق به والثاني ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك
والتقدير يهلك من يشاء بهذه الرجفة ويصرفها عمن يشاء والثالث انه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضافا اليه والجواب
ان هذه التأويلات متعسفة والدلائل العقلية دلت على انه يجب ان يكون المراد ما ذكرناه وتقريره من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر لا يترجح تأثيرها
في احد الطرفين على تأثيرها في الطرف الآخر الا لاجل داعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله ومتى حصلت تلك الداعية يجب الفعل واذا ثبت هذه المقدمات ثبت
ان الهداية منه وان الاضلال ايضا منه الثاني ان كل العقلاء لا يريد الا الايمان والحق والصدق فلو كان الامر باختياره وقصده لوجب ان يكون كل واحد محقا
الاعتقاد وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان الكل من الله الثالث لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد فما لم يتميز عنده اعتقاد الحق عن الباطل امتنع ان يخص احد
الاعتقادين بالتحصيل والتكوين لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق وان الآخر هو الباطل يقتضي كونه عالما بان ذلك المعتقد واقع على ما هو عليه فيلزم ان تكون
القدرة على تحصيل الاعتقاد مشروطا بكون ذلك الاعتقاد الحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه وانه محال فثبت انه يمتنع ان يكون

بتقييد الحصر ومعناه انه لا ولي لنا ولا ناصر ولا هادي الا انت وهو من تمام ما سبق ذكره من قوله تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء

حصول الهداية والعلم بتحصيل العبد فهذا الكلام في ابطال تلك التأويلات فقد سبق ذكره في هذا الكتاب غير مرة ثم حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام انه قال
بعد ذلك انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين وذلك لان اقدامه على قوله ان هي الا فتنتك جراءة عظيمة فطلب من الله غفرانها والتجاوز
عنها وقوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك فانما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل او للثواب الجزيل او دفعا للرقة الخسيسة عن القلب
وبالجملة فذلك الغفران اما ان يكون لطلب نفع او لدفع ضرر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب غرض وعوض بل لمحض الفضل والكرم فوجب
القطع بكونه خير الغافرين قوله تعالى واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة انا هدنا اليك قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت
كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا يؤمنون اعلم ان هذا من بقية دعاء موسى عليه السلام عند مشاهدة الرجفة
فقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة معناه انه قدم اولا انه لا ولي له الا الله وهو قوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولي والناصر امران احدهما دفع
الضرر والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر مقدم على تحصيل النفع فلهذا السبب بدأ بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه
بطلب تحصيل النفع وهو قوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وقوله واكتب لنا اي واوجب لنا والكتابة تذكر بمعنى الايجاب وسؤاله
الحسنة في الدنيا والآخرة كسؤال المؤمنين من هذه الامة حيث اخبر الله عنهم في قوله ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
لعل الاكرمين غنيا والعبد محتاجا ناسب ان يطلب العبد منه دفع المضار وتحصيل المنافع ليظهر آثار كرمه وفضله ورحمته وايضا اشتغال العبد
بالتوبة والخضوع والخشوع يناسب طلب هذه الاشياء فذكر اولا السبب الاول وهو كونه تعالى وليا له ثم فرع عليه طلب هذه الاشياء ثم ذكر بعده السبب الثاني
وهو اشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اي تبنا ورجعنا اليك قال الليث الهود التوبة وانما
ذكر هذا السبب ايضا لان السبب الذي يقتضي حسن طلب هذه الاشياء ليس الا مجموع هذين الامرين كونه تعالى ربا ووليا وكوننا عبيدا له وتائبين
وخاضعين وخاشعين فالاول عهد الربوبية والثاني عهد العبودية فاذا حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منهما ولما حكى الله تعالى دعاء موسى
عليه السلام ذكر بعده ما كان جوابا لموسى فقال عذابي اصيب به من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء وليس لاحد علي اعتراض لان الكل ملكي ومن تصرف
في خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه وقرأ الحسن من اساء من الاساءة واختار الشافعي هذه القراءة اما قوله ورحمتي وسعت كل شيء
ففيه بحث كثير فقيل المراد من قوله ورحمتي وسعت كل شيء هو ان رحمته في الدنيا عمت الكل واما في الآخرة فهي مختصة بالمؤمنين واليه الاشارة بقوله
تعالى فسأكتبها للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم فعلى هذا التقدير فلا موجود الا وقد حصل له رحمة وقيل الخير مطلوب بالذات والشر مطلوب
بالعرض وما بالذات راجح غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة الخير ولا حي الا وقد خلقه الله للرحمة واللذة والخير
لانه ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو وصل اليه رحمته من جهات كثيرة وان كان قد حصل هناك الم فله الاعواض الكثيرة وهي من نعم الله ورحمته
فلهذا السبب قال ورحمتي وسعت كل شيء وقال اصحابنا قوله ورحمتي وسعت كل شيء من العام الذي اريد به الخاص كقوله واوتيت من كل شيء اما قوله
فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا يؤمنون فاعلم ان جميع التكاليف محصورة في نوعين الاول التروك وهي الاشياء
التي يجب على الانسان تركها والاحتراز عنها والاتقاء منها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله للذين يتقون والثاني الافعال وتلك التكاليف اما ان
يكون متوجهة على مال الانسان او على نفسه اما القسم الاول فهو الزكوة واليه الاشارة بقوله ويؤتون الزكوة واما القسم الثاني فيدخل فيه ما يجب على
الانسان علما وعملا اما العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان ويدخل فيه الصلوة والى هذا المجموع الاشارة بقوله والذين هم بآياتنا يؤمنون
ونظيره قوله في اول سورة البقرة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون قوله تعالى الذين يتبعون الرسول
النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم
اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون اعلم انه تعالى لما بين ان من صفة
من تكتب له الرحمة في الدنيا والآخرة التقوى وايتاء الزكوة والايمان بالآيات ضم الى ذلك ان يكون من صفته اتباع النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم
في التوراة والانجيل واختلفوا فقال بعضهم المراد بذلك ان يتبعوه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التوراة اذ لا يجوز ان يتبعوه في
شرايعه قبل ان يبعث الى الخلق وقال في قوله والانجيل ان المراد وسيجدونه مكتوبا في الانجيل لان من المحال ان يجدوه فيه قبل ما انزل الله الانجيل وقال بعضهم
من تقدم من بني اسرائيل ايام الرسول صلى الله عليه وسلم فبين تعالى ان هؤلاء اللاحقين لا يكتب لهم رحمة الآخرة الا اذا اتبعوا الرسول الامي وهذا القول اقرب
لان اتباعه قبل ان يبعث ويوجد لا يمكن فكانه تعالى بين بهذه الآية ان هذه الرحمة لا يفوز بها من بني اسرائيل الا من اتقى واتى الزكوة وآمن بالدلائل في زمن
موسى عليه السلام ومن كان في صفته في ايام الرسول اذا كان مع ذلك متبعا للنبي الامي في شرائعه واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصف محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الآية
بصفات تسع الاولى كونه رسولا وقد اختص هذا الوصف بحسب العرف بمن ارسله الله الى الخلق لتبليغ التكاليف الصفة الثانية كونه نبيا وهو يدل على كونه
رفيع القدر عند الله الصفة الثالثة كونه اميا قال الزجاج معنى الامي الذي هو على صفة امة العرب قال عليه السلام انا امة امية لا نكتب ولا نقرأ فالعرب اكثرهم ما كانوا
يكتبون وما كانوا يقرؤن والنبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك فلهذا السبب وصفه بكونه اميا قال اهل التحقيق وكونه اميا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته
وبيانه من وجوه الاول انه عليه السلام كان يقرأ عليهم كتاب الله منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب من العرب اذا ارتجل خطبة ثم
اعادها فانه لا بد وان يزيد فيها او ينقص عنها بالقليل والكثير ثم انه عليه السلام مع انه ما كان يكتب وما كان يقرأ يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير
فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الثاني انه لو كان يحسن الخط والقراءة لكان متهما في ان القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم
والمطالعة كان ذلك من المعجزات وهذا هو المراد من قوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون الثالث ان تعلم الخط شيء سهل فان اقل الناس
ذكاء وفطنة يتعلمون الخط باهون سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم ثم انه تعالى آتاه علوم الاولين والآخرين واعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل
اليه احد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على اقل الخلق عقلا وفهما فكان الجمع بين هاتين الحالتين
المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الامور الخارقة للعادة وجاريا مجرى المعجزات الصفة الرابعة قوله الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة
والانجيل وهذا يدل على ان نعته وصحة نبوته مكتوب في التوراة والانجيل لانه لو لم يكن مكتوبا لكان ذكر هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله لان
الاصرار على الكذب والبهتان من اعظم المنفرات والعاقل لا يسعى فيما يوجب نقصان حاله وتنفير الناس عن قبول قوله فلما قال ذلك دل هذا على ان ذلك النعت كان مذكورا في
التوراة والانجيل وذلك من اعظم الدلائل على صحة نبوته الصفة الخامسة قوله يأمرهم بالمعروف قال الزجاج يجوز ان يكون قوله يأمرهم بالمعروف استئنافا ويجوز ان يكون المعنى
يجدونه مكتوبا عندهم انه يأمرهم بالمعروف وقوله الجامع الامر بالمعروف محصور في قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وذلك لان الموجود اما واجب
الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته اما الواجب لذاته فهو الله ولا معروف اشرف من تعظيمه واظهار عبوديته والخضوع والخشوع على بابه والاعتراف بكونه موصوفا بصفات
الكمال مبرأ عن النقايص والآفات منزها عن الاضداد والانداد واما الممكن لذاته فان لم يكن حيا فلا سبيل الى ايصال الخير اليه لان الانتفاع مشروط بالحياة ومع ذلك فانه يجب
النظر اليها بعين التعظيم من حيث انها مخلوقة لله ومن حيث ان كل ذرة من ذرات المخلوقات لما كانت دليلا باهرا وبرهانا قاهرا على توحيده وتنزيهه فانه يجب النظر اليه بعين الاحترام ومن حيث
ان لله في كل ذرة من ذرات المخلوقات اسرارا عجيبة وحكما خفية فيجب النظر اليها بعين الاحترام واما ان كان حيا فانه يجب ايصال الشفقة عليه باقصى طاقته وقدرته ويدخل

التلاوة بالدلائل التي ذكرها الله في هذه الآية فانه يلزم الجزم بانه يحسن منه ارسال الرسل ويجوز منه ان يخصهم بانواع التكاليف فثبت ان الآيات المذكورة دالة على ان للعالم الها حيا قادرا عالما وعلى ان الاله واحد وعلى انه يحسن منه ارسال الرسل وانزال الكتب واعلم انه تعالى لما اثبت هذه الاصول المذكورة بهذه الدلائل المذكورة في

[illegible]

فهو اشارة الى ان هذه الذنوب سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان بهذا الدعاء والتضرع واما السادس فهو قوله في سورة البقرة وسنزيد المحسنين بالواو وههنا بحذف الواو فالفائدة في حذفها انه استئناف والتقدير كانه قال وماذا حصل بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين واما السابع وهو الفرق بين قوله انزلنا وبين قوله ارسلنا فلان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال يشعر بها فكانه تعالى بدا بانزال العذاب القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين قوله فانفجرت واما الثامن وهو الفرق بين قوله يظلمون وبين قوله يفسقون فذلك لانهم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا عن طاعة الله فالفائدة في ذكر هذين الوصفين التنبيه على حصول هذين الامرين هذا ما خطر بالبال في ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة وتمام العلم بها عند الله تعالى قوله تعالى واسالهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في سورة البقرة وفي الاية مسائل المسالة الاولى قوله واسالهم عن القرية المقصود تعرف هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت معلومة للرسول من قبل الله تعالى وانما المقصود من ذكر هذا السؤال اشياء الاول تقرير انهم كانوا قد اقدموا على هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على ان اصرارهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم ليس شيئا حادثا في هذا الزمان بل هذا الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم في الزمان القديم والفائدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر كذا وكذا ليعرف بذلك انه محيط بتلك الواقعة وغير غافل عن دقائقها وما كان النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر هذه القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجزة المسالة الثانية الاكثرون على ان تلك القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية وعن ابي عمرو بن العلاء ما رايت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل المدن وقوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر وبقربه وعلى شاطئه والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله اذ يعدون في السبت يعني يجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون بمعنى يعتدون ادغمت التاء في الدال ونقلت حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون آلات الصيد يوم السبت وهم مامورون بان لا يشتغلوا فيه بغير العبادة والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه يعدون في تعظيم هذا اليوم وكذلك قوله يوم سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله ويوم لا يسبتون ويؤكده قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ ويوم لا يسبتون بضم الياء وقرا علي والسلمي لا يسبتون بضم الياء من اسبتوا وعن الحسن لا يسبتون على البناء للمفعول وقوله اذ تاتيهم حيتانهم نصب بقوله يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا وقت الاتيان وقوله يوم سبتهم شرعا اي ظاهرة على الماء وشرع جمع شارع وشارعة وكل شيء دان من شيء فهو شارع ودار شارعة اي قريبة من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنو من القرية بحيث يمكنهم صيدها قال ابن عباس ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به يوم الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون اليها في البحر فاذا انقضى السبت ذهبت وما تعود الا في السبت المقبل وذلك بلاء ابتلاهم الله به فذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون لا تاتيهم وقوله كذلك نبلوهم اي مثل ذلك البلاء الشديد نبلوهم بسبب فسقهم وذلك يدل على ان من اطاع الله تعالى خفف عنه احوال الدنيا والآخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع البلاء والمحن واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان تكثير الحيتان يوم السبت مما يحملهم على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذلك الكفر والمعصية فلما فعل ذلك علمنا انه لا يبالي بكفرهم ومعصيتهم فعلمنا ان رعاية الصلاح والاصلح لا يجب عليه قوله تعالى واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا

قردة خاسئين اعلم ان قوله تعالى واذ قالت معطوف على قوله اذ يعدون في السبت وحكمه حكمه في الاعراب وقوله امة منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام آخرين ما كانوا يقلعون عن وعظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا معذرة الى ربكم وفيه بحثان الاول قرا حفص عن عاصم معذرة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب معذرة فقال الزجاج معناه نعتذر معذرة واما الرفع فتقديره هذه معذرة او قولنا معذرة وهي خبر مبتدا محذوف البحث الثاني المعذرة مصدر كالعذر قال ابو زيد عذرته اعذره عذرا ومعذرة ومعنى عذره في اللغة اي قام بعذره وقيل عذره يقال من يعذرني اي من يقوم بعذري وعذرت فلانا فيما صنع اي قمت بعذره فعلى هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيام منا بعذر انفسنا الى الله فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر قلنا فعلنا فنكون بذلك معذورين وقال الازهري المعذرة اسم على مفعلة من عذر يعذر واقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا اعتذار الى ربنا فاقيم الاسم مقام الاعتذار ويقال اعتذر فلان اعتذارا وعذرا ومعذرة من دينه فعذرته وقوله ولعلهم يتقون اي وجائز عندنا ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا هذا الذنب واذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية قولان الاول ان اهل القرية منهم من صاد السمك واقدم على ذلك الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك وهذا القسم الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وزجرهم عن ذلك الفعل ومنهم من سكت عن الوعظ وانكروا على الواعظين وقالوا لم تعظون قوما مع العلم بان الله مهلكهم او معذبهم يعني انهم قد بلغوا في الاصرار على هذا الذنب الى حد لا يكادون يمتنعون عنه فصار هذا الوعظ عديم الفائدة وعديم الاثر فوجب تركه والقول الثاني ان اهل القرية كانوا فرقتين فرقة اقدمت على الذنب وفرقة احجموا عنه ووعظوا الاولين فلما استغلت هذه الفرقة المذنبة المتعدية المقدمة على القبيح فعند ذلك قالت الفرقة المذنبة للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم على زعمكم قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم لو كانوا فرقتين وكان قوله معذرة الى ربكم خطابا من الفرقة الناهية للفرقة المتعدية لقالوا ولعلكم تتقون اما قوله فلما نسوا ما ذكروا به يعني انهم لما تركوا ما ذكرهم به الصالحون ترك الناسي لما ينساه انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الظالمين المعتدين على فعل المعصية واعلم ان لفظ الاية يدل على ان الفرقة المتعدية هلكت والفرقة الناهية عن المنكر نجت اما الذين قالوا لم تعظون فقد اختلف المفسرون فيهم انهم من اي الفريقين فنقل عن ابن عباس انه توقف فيه ونقل عنه ايضا هلكت الفرقتان ونجت الناهية وكان ابن عباس اذا قرا هذه الاية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن النهي عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيئا وقال الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم دل ذلك على انهم كانوا منكرين عليهم اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به فان قيل ان ترك الوعظ معصية والنهي عنه ايضا معصية فوجب دخول هؤلاء التاركين للوعظ الناهين عنه تحت قوله واخذنا الذين ظلموا قلنا هذا غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم ذكر تعالى انه اخذهم بعذاب بئيس والظاهر ان هذا العذاب غير المسخ المتاخر ذكره وقوله بئيس اي شديد وفي هذه اللفظة قراءات الاول بئيس على وزن فعيل قال ابو علي فيه وجهان الاول ان يكون فعيلا من بؤس يبؤس بؤسا اذا اشتد والآخر ما قاله ابو زيد انه من البؤس وهو الفقر يقال بئس الرجل يباس بؤسا وبئسا اذا افتقر فهو بائس فقوله بعذاب بئيس اي ذي بؤس والقراءة الثانية بئس بوزن حذر الثالث بيس على قلب الهمزة ياء كذيب في ذئب الرابع بيئس على فيعل الخامس بيس على قلب همزة بيئس ياء وادغام الياء فيها السادس بيس على تخفيف بيس على وزن هين فهذه القراءات نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم مع نزول هذا العذاب بهم عتوا فقال فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وفيه مباحث الاول العتو عبارة عن الاباء والعصيان واذا عتوا عما نهوا عنه فقد اطاعوا الا انهم ابوا عما نهوا عنه ومعلوم انه ليس المراد ذلك بل لا بد من اضمار والتقدير فلما عتوا عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف واذا ابوا ترك ما نهوا عنه كان ذلك ارتكابا للمنهي البحث الثاني ظاهر قوله قلنا لهم كونوا قردة خاسئين ليس من المقال بل المراد منه انه تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء هو بمعنى الفعل لا الكلام قال الزجاج امروا بان يكونوا كذلك بقول سمع فيكون ابلغ واعلم ان حمل هذا الكلام على الامر بعيد لان المامور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة البحث الثالث قال ابن عباس اصبح القوم وهم قردة صاغرين فمكثوا كذلك ثلاثا يراهم الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان شباب القوم صاروا قردة والشيوخ صاروا خنازير وهذا القول على خلاف الظاهر واختلفوا في ان الذين مسخوا هل بقوا قردة وهل هذه القردة من نسلهم او هلكوا وانقطع نسلهم والاولى في الاية ما تقدم الكلام في هذا المسخ وما فيه من المباحث مذكور في سورة البقرة قوله تعالى واذ تاذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيمة من يسومهم سوء العذاب ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم اعلم انه تعالى لما شرح ههنا بعض فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر في هذه الاية انه حكم عليهم بالذل والصغار الى يوم القيمة قال سيبويه اذن اي اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه قوله فاذن مؤذن بينهم وقوله تاذن بمعنى اذن اي اعلم ولفظة تفعل ليس معناها انه اظهر شيئا ليس فيه بل معناه فعل فقوله تاذن بمعنى اذن كما ان قوله تعالى عما يشركون بمعنى علا وتعهد بمعنى عهد اما قوله ليبعثن عليهم ففيه بحثان الاول اللام في قوله ليبعثن جواب القسم لان قوله واذ تاذن جار مجرى القسم لكونه جوابا بمنزلة الخبر البحث الثاني الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون راجعا الى قوله فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف ثم اختلفوا فقال بعضهم المراد نسلهم والذين بقوا منهم وقال آخرون بل المراد سائر اليهود فان اهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد فهذه الاية في اليهود الذين ادركهم الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود من هذه الاية تخويف اليهود الذين كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجرهم عن البقاء على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيمة انزجروا البحث الثالث لا شبهة في ان المراد اليهود الذين بقوا على الكفر واليهودية فاما الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فخارجون عن هذا الحكم اما قوله الى يوم القيمة فهذا تنصيص على ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيمة وذلك يقتضي ان ذلك العذاب انما يحصل في الدنيا وعند ذلك اختلفوا فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف والاهانة والاذلال لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال وقيل الاخراج والابعاد من الوطن وهذا القائل جعل هذه الاية في اهل خيبر وبني قريظة والنضير وهذه الاية تدل على ان اليهودية على الدوام فان الذل لازم لهم والصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة ثم شاهد الامر كذلك كان هذا اخبارا صادقا عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي في ان اتباع الدجال هم اليهود ان صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالهيته فذكروا بالاسم الاول ولولا ذلك لكانوا في وقت اتباعهم الدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر وذلك خلاف هذه الاية واحتج بعض العلماء على دوام الذل والصغار لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الا ان دلالتها ليست قوية لان الاستثناء المذكور في هذه الاية يمنع من القطع على دوام الذل لهم في كل الاحوال اما الاية التي نحن في تفسيرها فلم يحصل فيها تقييد بهذا الاستثناء فكانت دلالتها على هذا المعنى قوية جدا واختلفوا في ان الذين يحققون هذا الذل بهؤلاء اليهود من هم فقال بعضهم هم الرسول وامته وقيل يحتمل الولاة الظلمة فيه وان لم يؤمروا بالقيام بذلك اذا اذلوهم وهذا القائل حمل قوله ليبعثن على نحو قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين واذا جاز ان يكون المراد بالارسال التخلية وترك المنع فكذلك البعث وهذا القائل قال المراد بخت نصر وغيره الى هذا اليوم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان ربك لسريع العقاب والمراد التحذير من عقابه في الآخرة مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب من الكفر واليهودية ودخل في الايمان بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون اعلم ان قوله وقطعناهم في الارض امما يدل على ان الكلام في قوله ليبعثن عليهم المراد جملة اليهود ومعنى قطعناهم اي فرقناهم تفريقا شديدا فلذلك قال بعده في الارض امما وظاهر ذلك انه لا ارض مسكونة الا وفيها منهم امة وهذا هو الغالب من حال اليهود فانه قلما يوجد بلد الا وفيه طائفة منهم ثم قال منهم

بطل

ام

الواحد

حم

ص ل ترجوا الغفران حم

الكلفة

ف ناي

في تحقيق قصة اخذ الميثاق

اعرض عن متابعة الهدى واقبل الى متابعة الهوى كان بعد ما اعطى علم عظيم ولهذا الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله الا بعدا
هذا معناه ثم قال فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث • قال الليث اللهث هو ان الكلب اذا ناله الاعياء عند شدة العدو وعند
شدة الحر فانه يدلع لسانه من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع بالكلب اللاهث واخس الحيوانات هو الكلب واخس الكلاب هو الكلب اللاهث
فمن اتاه الله العلم والدين فمال الى الدنيا واخلد الى الارض كان مشبها باخس الحيوانات وهو الكلب اللاهث وفي تقرير هذا التمثيل وجوه الاول ان كل شيء يلهث فانما
يلهث من اعياء او عطش الا الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعياء وفي حال الراحة وفي حال العطش وفي حال الري فكان ذلك عنه عادة وطبيعة وهو مواظب
عليه لعادته الاصلية وطبيعته الخسيسة لا لاجل حاجة وضرورة فكذلك من اتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ اموال الناس ثم انه يميل الى الدنيا
ويلقي نفسه فيها كانت حاله كحال ذلك اللاهث حيث واظب على العمل الخسيس والفعل القبيح لمجرد نفسه الخبيثة وطبيعته الخسيسة لا لاجل الحاجة والضرورة

وكذا الدليل والبرهان وغيرهما من هذه البراهين العقلية ناطقة بصحة ما دل عليه صريح قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس قالت المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم لان كثيرا من الايات دالة على انه تعالى اراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال الله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله وقال الله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وقال الله ولقد صرفناه بينهم ليذكروا وقال الله هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات الى النور وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثال هذه الايات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره الوجه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها [illegible] انما ذكره في معرض الذم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا قادرين على الايمان البتة وعلى هذا التقدير فيقبح ذمهم على ترك الايمان الثالث وهو انه تعالى لو خلقهم للنار لما كان لاحد من الكفار نعمة اصلا لان منافع الدنيا بالقياس الى العذاب الدائم كالقطرة من البحر وكان من دفع الى انسان حلوا مسموما فانه لا يكون منعما عليه فكذا ههنا ولما كان القرآن مملوا من كثرة نعم الله على كل الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكرتم الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي ذكرتموه الخامس لو انه تعالى خلقهم للنار لوجب ان يخلقهم ابتداء في النار لانه لا فائدة في ان يبعثهم الى النار بخلق الكفر فيهم السادس ان قوله ولقد ذرأنا لجهنم متروك الظاهر لان جهنم اسم لذلك الموضع المعين وما يجوز ان يكون ذلك الموضع المعين مرادا منه فثبت انه لا بد وان يقال ان المراد [illegible] كانه قال ولقد ذرأنا لجهنم اي لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الاية متروكة الظاهر على قولهم فيجب بناؤها على قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهره يصح بدون حذف السابع انه لو كان المراد انه ذرأهم لكي يكفروا فيصيروا الى جهنم [illegible] هذه اللام للعاقبة [illegible] فكان قولنا اولى فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الاية على ظاهرها فوجب المصير فيها الى التأويل وتقريره انه لما كانت عاقبة كثير من الجن والانس هي الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست ومعلوم انه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ وايضا قال الله ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وقال الله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا الغرض الا انه لما كانت عاقبة امرهم ذلك حسن هذا اللفظ واما الشعر فابيات قال الشاعر ع وللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن وقال ع اموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها وقال ع له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب وقال ع وام سماك فلا تجزعي فللموت ما تلد الوالدات هذا منتهى كلام القوم في الجواب واعلم ان المصير الى التأويل انما يحسن اذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل اللفظ على ظاهره فاما اذا ثبت بالدليل ان الحق ليس الا ما دل عليه ظاهر اللفظ كان المصير الى التأويل في مثل هذا المقام عبثا واما الايات التي تمسكوا بها فهي معارضة بالبحار الزاخرة المملوءة من الايات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ان ما قبل هذه الاية هو قوله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وهو صريح مذهبنا وما بعد هذه الاية قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وما كان ما قبل هذه الاية وما بعدها ليس الا ما يقوي قولنا [illegible] هذه الاية ضعيفا جدا اما قوله لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ففيه مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في خلق الاعمال فقالوا لا شك ان اولئك الكفار كانت لهم قلوب يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا ولا شك انه كانت لهم اعين يبصرون بها المرئيات وآذان يسمعون بها الكلمات فوجب ان يكون المراد من هذه الاية تقييدها بما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون ما يرجع الى مصالح الدين واذا ثبت هذا فنقول ثبت انه تعالى كلفهم بتحصيل الدين مع ان قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك [illegible] قالت المعتزلة لو كان الامر كذلك لبطل تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح غير لائق بالحكيم فوجب حمل الاية على ان المراد منه انهم لكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا شبيهين بمن لا يكون له قلب فاهم ولا اعين باصرة ولا آذان سامعة والجواب ان الانسان اذا تأكدت نفرته عن شيء صارت تلك النفرة المتأكدة الراسخة مانعة عن ابصار محاسنه ومانعة له عن استماع فضائله ومحاسنه وهذه حالة ضرورية وجدانية يجدها كل عاقل من نفسه ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور حبك الشيء يعمي ويصم واذا ثبت هذا فنقول ان قوما من الكفار بلغوا في عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار الانسان بل هو حالة في القلب حاصلة شاء ام كره واذا ثبت هذا فنقول اذا ظهر ان حصول هذه العداوة والنفرة في القلب ليس باختيار العبد ثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم والعلم واذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوما لا محيص عنه ونقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه خطبة في تقرير هذا المعنى وهي في غاية الحسن روى الشيخ [illegible] في كتاب مناقب الشافعي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضداد من خلافها فان سنح له الرجاء اذله الطمع وان هاج به الطمع اهلكه الحرص وان ملكه اليأس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان اسعد بالرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحذر وان اصابته المصيبة قتله الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير به مضر وكل افراط له مفسد و[illegible] هذا الفصل في غاية الحسن والجلالة والشرف وهو كالمطلع على سر مسألة القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باعمال القلوب وكل حالة من احوال القلوب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت قبلها واذا وقف الانسان على هذه الحالة علم انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر وذكر الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ثم قال فان قيل فاجد من نفسي اني ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون فعلي حاصلا بي لا بغيري ثم اجاب وقال هب انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك ان شئت ان تشاء شيئا شئته وان شئت ان لا تشاءه لم تشأه ما اظنك ان تقول ذلك والا لذهب الامر فيه الى ما لا نهاية له بل شئت ام لم تشأ فانك تشاء ذلك الشيء واذا شئته فشئت ام لم تشأ فعلته ولا حصل فعلك بعد حصول مشيئتك بك فالانسان مضطر في صورة الاختيار والله اعلم المسألة الثانية احتج العلماء بقوله لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم وهذا انما يصح لو كان محل الفقه والفهم هو القلب اما قوله اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وسائر الحيوانات متشاركة في القوى الطبيعية الغاذية والنامية والمولدة ومتشاركة ايضا في منافع الحواس الباطنة والظاهرة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما يحصل الامتياز بين الانسان وبين سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي تهديه الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اعمال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير لا جرم كانوا كالانعام ثم قال بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها ومن اعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان اخس حالا ممن لم يكتسبها مع العجز عنها فلهذا السبب قال الله بل هم اضل وقال حكيم الشعراء ع [illegible] وقيل في تفسير بل هم اضل وجوه اخر فقيل لان الانعام مطيعة لله والكافر غير مطيع وقال مقاتل هم اخطأ طريقا من الانعام لان الانعام تعرف ربها وتذكره وهم لا يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها ومضارها فتسعى في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها وهؤلاء الكفار واهل العناد اكثرهم يعلمون انهم معاندون ومع ذلك يصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب وقيل لانها تفر ابدا الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب عن ربه واله الذي انعم عليه بنعم لا تحصى وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فاما اذا كان معها مرشد فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد جاءهم

الانبياء وانزل عليهم الكتب فجعلهم يزدادون في الضلال ثم انه تعالى ختم الاية فقال اولئك هم الغافلون قال عطاء عما اعد الله لاوليائه من الثواب ولاعدائه من العقاب قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم الغافلون امر بعده بذكر الله فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص عن عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار الحرص وزمهرير الحرمان ولا يزال ينتقل من رغبة الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفة الله تخلص عن نيران الآفات وعن حسرات الخسارات واستشعر بمعرفة رب الارض والسموات وفي الاية مسائل المسألة الاولى قوله ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربع اولها هذه السورة وثانيها في آخر سورة بني اسرائيل في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وثالثها في اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ورابعها في آخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى واذا عرفت هذا فنقول الاسماء دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حق الله الا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه وليعلم اني [illegible] تفسير اسماء الله تعالى كتابا سميته كتاب لوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات من اراد الاستقصاء فيه فليرجع اليه ونحن نذكر ههنا المعاقد والكليات منها فنقول ان اسماء الله يمكن تقسيمها من وجوه كثيرة الاول ان يقال الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء من اجزاء الذات او لصفة خارجة عن الذات قائمة بها اما الاسم للذات فهو المسمى بالاسم الاعظم وفي كشف الغطاء عما فيه من المباحث [illegible] واما الاسم لجزء الذات فهو في حقه تعالى محال لان هذا انما يعقل في الذات المركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك فهو ممكن فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء واما الاسم للصفة فنقول الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب من هذه الثلاثة وهي اربعة لانها اما ان تكون صفة حقيقية مع اضافة او مع سلب او صفة سلبية مع اضافة او مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية اما الصفة الحقيقية العارية عن الاضافة فكقولنا موجود عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة ثابتة وكقولنا حي فان الحياة صفة حقيقية عارية عن النسب والاضافات واما الصفة الاضافية المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم واما الصفة السلبية فكقولنا القدوس السلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا عالم وقادر فان العلم صفة حقيقية ولها تعلق بالمعلوم والقدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع السلب فكقولنا قديم ازلي لانه عبارة عن موجود لا اول له واما الصفة الاضافية مع السلب فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره ولم يسبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب فكقولنا حكيم فانه هو الذي يعلم حقائق الاشياء ولا يفعل ما لا ينبغي فعله فصفة العلم حقيقية وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب واضافات وكونه لا يفعل ما لا ينبغي سلب واذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية فكونه خالقا للخلق صفة اضافية وكونه رازقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة وكونه محييا ومميتا اضافات مخصوصة فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات اسماء لا نهاية لها لله تعالى لان مقدوراته غير متناهية ولما كان لا سبيل الى معرفته [illegible] على اسرار حكمته في خلق تلك الاشياء كان علمنا باسماء الله اكثر ولما كان هذا البحر لا ساحل له ولا نهاية له فكذلك لا نهاية لمعرفة اسماء الله الحسنى النوع الثاني في تقسيم اسماء الله قال المتكلمون صفات الله ثلاثة انواع ما يجب ويجوز ويستحيل على الله تعالى وبحسب كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اسماء مخصوصة النوع الثالث في تقسيم اسماء الله ان صفات الله اما ان تكون ذاتية او معنوية او تكون من صفات الافعال النوع الرابع في تقسيم اسماء الله ان اسماء الله اما ان يصح اطلاقها على غير الله او لا يجوز اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم الكريم اللطيف الخبير الكبير الخالق فان هذه الالفاظ يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله مغايرا لمعناها في حق العباد واما القسم الثاني فهو كقولنا الله الرحمن اما القسم الاول فانها اذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا خالق السموات والارضين النوع الخامس في تقسيم اسماء الله ان يقال من اسماء الله ما يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها ما لا يكون كذلك كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز ان يقال يا مميت يا ضار بل يجب ان يقال يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع النوع السادس في تقسيم اسماء الله ان يقال اول ما يعلم من صفات الله كونه محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا انما نعلم وجوده تعالى بواسطة احتياج الموجودات الممكنات فاذا اول الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته فحينئذ نعلم باحتياجه الى مرجح يرجح وجوده على عدمه وذلك المرجح ليس الا الله فثبت ان اول ما يعلم من الله هو كونه مرجحا ثم بعد ذلك نقول ذلك المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او على سبيل الصحة والاول باطل والا لدام العالم بدوامه وذلك باطل فثبت انه انما يرجح على سبيل الصحة وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس الا كونه قادرا فثبت ان العلم بكونه مرجحا هو كونه قادرا ثم انا بعد ذلك نستدل بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم انا اذا علمنا كونه قادرا عالما علمنا ان العالم القادر يمتنع ان يكون الا حيا فعلمنا كونه حيا فظهر بهذا انه ليس العلم بصفات الله وباسمائه واقعا في درجة واحدة بل العلم بها علوم مترتبة نستفاد بعضها من بعض ثم اعلم المسألة الثانية قوله ولله الاسماء الحسنى يفيد الحصر ومعناه ان الاسماء الحسنى ليست الا لله والبرهان العقلي دل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله وما سواه ممكن وكل ما سوى الواحد فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محتاج في ماهيته وفي وجوده وفي جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب لذاته ولولاه لبقي على العدم المحض والسلب الصرف فالله كامل لذاته ومكمل لكل ما سواه فهو حاصل بجوده واحسانه فكل كمال وجلال وشرف فهو لله بذاته ولذاته وفي ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي للغير من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان ان الاسماء الحسنى ليست الا لله والصفات الحسنى ليست الا لله وان كل ما سواه فهو غريق في بحر الفناء والنقصان المسألة الثالثة دلت هذه الاية على ان اسماء الله يجب كونها موصوفة بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان انه قال لا اطلق على الله اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء فيكون خاليا عن الشرف وابعادها عن درجات الشرف واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا وجلالة واذا ثبت هذا فنقول ثبت بمقتضى هذه الاية ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على الشرف والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله بكونه شيئا وقال معاذ الله ان يكون هذا نزاعا في كونه تعالى ذاتا حقيقة وذاتا موجودا انما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه منشئ الاشياء فهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فلا جرم اطلق هذا الاسم عليه تعالى ثم اكد هذه الحجة بانواع اخرى من الدلائل فالاول قوله تعالى ليس كمثله شيء ولا شك ان عين الشيء مثل لمثل نفسه فلما ثبت بالعقل ان الله شيء فهو مثل مثل نفسه وقد دل الدليل القرآني على ان مثل الله ليس بشيء كان تصريحا بانه تعالى غير مسمى باسم الشيء ولا يصح ان يقال الكاف في قوله ليس كمثله شيء حرف زائد لا فائدة فيه لان حمل كلام الله على اللغو والعبث وعدم الفائدة بعيد الحجة الثانية قوله تعالى الله خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت اسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول هذا كلام مشهور لا بد من البحث عنه فنقول ثبت بحسب العرف المشهور انهم يقيمون الاكثر مقام الكل ويقيمون الشاذ النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا حصل الاكثر الاغلب كان الغالب الشاذ الخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك النادر بالمعدوم واطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص العموم واذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله واذا كان كذلك التخصيص في مثل هذه الصورة يكون من باب الكذب فوجب ان نعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزمنا هذا المحذور الحجة الثالثة ان هذا الاسم ما ورد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما رأينا احدا من السلف قال في دعائه يا شيء فوجب الامتناع منه والدليل على انه غير وارد في كتاب الله ان الاية التي يحتج اصحابنا بها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقد بينا في سورة الانعام ان هذه الاية لا تدل على هذا المعنى فسقط الكلام فيه فان قالوا فانتم تقولون انه موجود ومذكور وذات ومعلوم ان هذه الالفاظ لا تدل على الشرف والكمال فوجب ان تقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله فنقول الحق في هذا الباب التفصيل وهو انا نقول المراد من قولنا انه تعالى شيء وذات وحقيقة انه تعالى في نفسه ذات وحقيقة وثابت وموجود وشيء فهو كذلك من غير شك ولا شبهة وان عنيت به انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول لا يجوز لانا رأينا السلف يقولون يا الله يا رحمن يا رحيم الى سائر الاسماء الشريفة وما رأينا ولا سمعنا ان احدا يقول يا ذات يا حقيقة يا شيء

بالمفهوم يا معلم فكان الامتناع عن مثل هذه الالفاظ في معرض الثناء والدعاء واجبا والله اعلم المسئلة الرابعة قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعو الله بها وهذا يدل على ان اسماء الله توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله توقيفية لا اصطلاحية المسئلة الخامسة دلت الاية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله كثيرة لان لفظ الاسماء لفظ الجمع وهو يفيد الثلاثة فما فوقها فثبت ان اسماء الله كثيرة ولا شك ان الله واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله ولله الاسماء الحسنى يقتضي اضافة الاسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولما قال ولله الاسماء الحسنى كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى المسئلة السادسة قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى وهذه الدعوة لا تتأتى الا اذا عرف معاني تلك الاسماء وعرف بالدليل ان له ربا والها وخالقا موصوفا بتلك الصفات الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل ذلك فحينئذ يحسن ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان لذلك الدعاء شرائط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي وحسن فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية والثاني ذلة العبودية فهناك يحسن ذلك الدعاء ويعظم موقع ذلك الذكر فاما اذا لم يكن كذلك كان قليل الفائدة وانا اذكر لهذا المعنى مثالا فان من اراد ان يقول في تحريمة صلوته الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في عقله جميع ما امكنه من معرفة آثار حكمة الله في تخليق نفسه وبدنه وقواه العقلية والحسية والحركية ثم يتعدى من نفسه الى استحضار آثار حكمة الله في تخليق جميع الناس وجميع الحيوانات وجميع اصناف النبات والمعادن والآثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي توجد في اطراف العالم ثم يستحضر آثار قدرة الله في تخليق الارضين والجبال والبحار والمفاوز ثم يستحضر آثار قدرة الله في تخليق طبقات العناصر السفلية والعلوية ثم يستحضر آثار قدرة الله في تخليق اطباق السموات على سعتها وعظمتها وفي تخليق اجرام النيرات من الثوابت والسيارات ثم آثار قدرة الله في تخليق الكرسي وسدرة المنتهى ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق الملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات فلا يزال يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل اليه فهمه وعقله وذكره وفكره وخياله ثم عند استحضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها يقول الله اكبر ويشير بقوله الله الى الموجود الذي خلق هذه الاشياء واخرجها من العدم الى الوجود ورتبها بما لها من الصفات والنعوت وبقوله اكبر الى انه اكبر بذاته وجبروته وعزه وعلوه وصمديته من هذه الاشياء بل هو اكبر من ان يقال انه اكبر من هذه الاشياء فاذا عرفت هذا المثال الواحد فقس عليه الذكر الحاصل مع العرفان والشعور وعند ذلك ينفتح على عقله شمة من الاسرار المودعة تحت قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها اما قوله وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة يلحدون بفتح الياء والحاء حيث وافقه الكسائي في النحل والباقون بضم الياء وكسر الحاء قال الفراء يلحدون ويلحدون لغتان يقال لحدت لحدا والحدت قال اهل اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد وقال ابن السكيت الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وقال غيره من اهل اللغة الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف عنها ومنه اللحد الذي يحفر في جانب القبر وقال الواحدي والاجود قراءة العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد والالحاد اكثر في كلامهم لقولهم ملحد ولا يكاد يسمع من العرب لاحد المسئلة الثانية قال المحققون الالحاد في اسماء الله يقع على ثلاثة اوجه الاول اطلاق اسماء الله المقدسة الطاهرة على غير الله مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالآلهة ومن ذلك انهم سموا اصنامهم باللات والعزى ومناة واشتقاق اللات من الاله والعزى من العزيز واشتقاق مناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب لقب نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من سماه ابا للمسيح وقول جمهور النصارى اب وابن وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون اسم الجسم على الله ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثناء كلامهم لو فعل الله كذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه الالفاظ مشعرة بسوء الادب فالحق ما قاله اصحابنا وليس كلما صح معناه جاز اطلاق اللفظ به في حق الله فانه ثبت بالدليل انه سبحانه هو الخالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق الديدان والقرود والخنازير بل الواجب تنزيه الله عن مثل هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات يا مقيل العثرات يا راحم العبرات ونحوها من الاذكار الجليلة الشريفة الثالث ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فانه ربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله فهذه الاقسام الثلاثة هي الالحاد في اسماء الله فان قال قائل فهل يلزم من ورود الاذن في اطلاق لفظ على الله ان يطلق عليه سائر الالفاظ المشتقة منه على الاطلاق قلنا الحق عندنا ان ذلك غير لازم لا في حق الله ولا في حق الملائكة والانبياء وتقريره ان لفظ علم ورد في حق الله في آيات منها قوله وعلم آدم الاسماء كلها وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما الرحمن علم القرآن ثم لا يجوز ان يقال في حقه يا معلم وايضا ورد قوله يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز ههنا ان يقال في حقه يا محب اما في الانبياء فقد ورد في حق آدم وعصى آدم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان آدم كان عاصيا وغاويا وورد في حق موسى يا ابت استأجره ثم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام كان اجيرا فبطل بهذا ان هذه الالفاظ الموهمة يجب الاقتصار فيها على المورد فاما التوسع فيها بالاطلاق في الالفاظ المشتقة منها فهو عندنا غير جائز ثم قال سيجزون ما كانوا يعملون وهذا تهديد ووعيد لمن الحد في اسماء الله قالت المعتزلة الآية قد دلت على اثبات العمل للعبد وعلى ان الجزاء مفرع على عمله وفعله قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ليبين ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر في قصة موسى قوله ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد ذكره ههنا حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلى الله عليه وسلم روى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اذا قرأ هذه الآية قال هذه لكم وقد اعطي القوم بين ايديكم مثلها ومن قوم موسى امة الآية وعن الربيع بن انس قال قرأ النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وعن ابن عباس يريد امة محمد المهاجرين والانصار وقال الجبائي هذه الاية تدل على انه لا يخلو زمان البتة عمن يقوم بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد زمان وجود محمد صلى الله عليه وسلم او الزمان الذي نزلت فيه هذه الاية او المراد انه قد حصل زمان من الازمنة حصل فيه قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا انه لا يخلو زمان من الازمنة عن قوم متصفين بهذه الصفة والاول باطل لانه كان معلوما بالضرورة ان محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه على الحق فحمل الاية على هذا المعنى يخرجه عن الفائدة والثاني ايضا باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل زمان من الازمنة الماضية حصل فيه جمع من المحقين فلم يبق الا القسم الثالث وهو يدل على انه ما خلا زمان عن قوم من المحقين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان اجماع سائر الامم حجة قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين اعلم انه تعالى لما ذكر حال الامة الهادية العادلة ذكر حال المكذبين بآيات الله وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا بآياتنا وهذا يتناول جميع المكذبين وعن ابن عباس المراد اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم تتناول الكل الا ما دل الدليل على خروجه منه واما قوله سنستدرجهم فالاستدراج الاستفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد او الاستنزال درجة بعد درجة ومنه درج الصبي اذا قارب بين خطاه ودرج الكتاب طواه شيئا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقيب بعض ويحتمل ان يكون هذا اللفظ مأخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا فجزءا اذا عرفت هذا فالمعنى سنقربهم الى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون وذلك لانهم كلما اتوا بجرم او اقدموا على ذنب فتح الله عليهم بابا من ابواب الخير والنعم في الدنيا فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم يأخذهم الله دفعة واحدة على غرتهم اغفل ما يكونون ولهذا قال عمر رضي الله عنه لما حمل اليه كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ثم قال تعالى واملي لهم والاملاء في اللغة الامهال واطالة المدة وهو نقيض الاعجال والملي زمان طويل من الدهر ومنه قوله واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملاوة وملوة من الدهر اي زمان طويل فمعنى املي لهم امهلهم واطيل لهم مدة عمرهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة وقوله ان كيدي متين قال ابن عباس يريد ان مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة القضاء والقدر بهذه الالفاظ الثلاثة وهي الاستدراج

[illegible]

على الصفا يدعو افخاذ قريش فيقول يا بني فلان يا بني فلان يحذرهم بأس الله وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا لمجنون بات يصوت الى الصباح فانزل الله هذه الاية وحثهم على التفكر في امر النبي صلى الله عليه وسلم ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال والثاني انه صلى الله عليه وسلم كان يغشاه حالة عجيبة عند نزول الوحي فيتغير لونه ويصفر وجهه ويعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه جنون فالله تعالى بين في هذه الاية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم الى الله ويقيم الدلائل القطعية والبينات الباهرة بالالفاظ الفصيحة البالغة التي عجز الاولون والاخرون عن معارضتها وكان حسن الخلق طيب العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على اعمال حسنة صار بسببها قدوة لعقلاء العالمين ومن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت هذا ظهر ان اصراره على الدعوة الى الدين انما كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب الكافرين وترغيب المؤمنين ولما كان النظر في امر النبوة مفرعا على تقرير دلائل التوحيد لاجرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واعلم ان دلائل ملكوت السموات والارض على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة وقد فصلناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا ولا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى وما خلق الله من شيء والمقصود التنبيه على ان الدلائل على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح فهي برهان باهر ودليل ظاهر على التوحيد وتقرير هذا المعنى ان الشمس اذا وقع ضوؤها على كوة البيت ظهرت ذرات فنفرض الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة بحيز معين من جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلاء الذي لا نهاية له فكل واحد من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها بذلك الحيز المعين من الممكنات والجائزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث وكل محدث فان حدوثه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين مع جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون بتخصيص مخصص قديم ثم ان كان ذلك المخصص جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله وايضا ان تلك الذرة مساوية لسائر الاجسام في التحيز والحجمية ومخالفة لها في اللون والشكل والطبع والطعم وسائر الصفات فاختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها خالفت سائر الاجسام لا بد وان يكون من الجائزات والجائز لا بد له من مرجح وذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما فهو الله فثبت ان تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع اجزاء العالم الجسماني والروحاني مفرداتها ومركباتها وسفلياتها وعلوياتها وعند هذا يظهر لك صدق ما قاله الشاعر وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد واذا عرفت هذا فقد ظهر لك عظم الفائدة في قوله وما خلق الله من شيء ولما نبه الله على هذه الاسرار العجيبة واللطائف الدقيقة ردفه بما يوجب الترغيب الشديد في الاتيان بهذا النظر والتفكر فقال وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ولفظة ان هي المخففة من الثقيلة تقديره وانه عسى والضمير ضمير الشأن والمعنى لعل آجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا الى النار واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب على العاقل المسارعة الى هذا الفكر والمبادرة الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطر العظيم ولما ذكر هذه البينات الجلية والدلائل القوية قال فباي حديث بعده يؤمنون وذلك لانهم لما لم يؤمنوا بهذا القرآن مع ما فيه من هذه التنبيهات الظاهرة فكيف يرجى منهم الايمان بغيره واعلم ان هذه الاية دالة على مطالب كثيرة المطلب الاول ان التقليد غير جائز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل على ان الامر كذلك قوله اولم يتفكروا المطلب الثاني ان امر النبوة متفرع على التوحيد والدليل عليه انه تعالى ذكر اولا انه نذير مبين ثم اتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا ان الامر كذلك لما كان الى هذا الكلام حاجة المطلب الثالث تمسك الجبائي بقوله فباي حديث بعده يؤمنون على ان القرآن ليس بقديم قال لان الحديث ضد القديم وبعض لفظ الحديث يفيد من جهة العادة حدوثه من حيث كذلك انه يقال ان هذا الشيء حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ويقولون في الكلام انه حديث لانه يحدث حالا بعد حال على السامع وجوابنا عنه انه محمول على الالفاظ والكلمات ولا نزاع في حدوثها المطلب الرابع ان النظر في ملكوت السموات والارض لا يمكن الا بعد معرفة اقسامها وتفصيل الكلام في شرح اقسامها ان يقال الموجود اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فهو اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا اما البسائط فهي اما علوية او سفلية اما العلوية فهي الافلاك والكواكب ويندرج فيما ذكرناه العرش والكرسي ويتحصل فيه ايضا الجنة والنار والبيت المعمور والسقف المرفوع وبعد استقصي في تفصيل هذه الاقسام واما السفلية فهي طبقات العناصر الاربع ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز واما المركبات فهي اربعة الآثار العلوية والمعادن

والمعادن والنبات والحيوان، واستقصى في تفصيل أنواع هذه الأجناس الأربعة، وأما الحال في المتحيز فهو الأعراض ويقرب أجناسها من أربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس أنواع كثيرة، فإذا تأمل العاقل في عجائب أحوالها ولوازمها وآثارها وتوابعها كان كمن خاض في بحر لا ساحل له، وأما القسم الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو قسمان: الأرواح التي تكون متعلقة بالأجسام بالتدبير والتحريك، ويسمى بالأرواح، وإما أن لا يكون كذلك وهي الجواهر القدسية المبرأة عن علائق الأجسام، أما القسم الأول فأعلاها وأشرفها الأرواح الخاصة المقدسة الحاملة للعرش كما قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية، ويليها الأرواح المقدسة المشار إليها بقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم، ويليها أرواح سكان الكرسي المشار إليها بقوله من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض، ويليها الأرواح المقدسة في طبقات السموات السبع والمراد بها المشار إليها بقوله والصافات صفا، وقد ذكروا من صفاتهم أنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، واعلم أن هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله وملكوته كالقطرة في البحر، فلعل لله ألف ألف عالم وراء هذا العالم وأن كل واحد منها أعظم من هذا العرش والكرسي والسموات، فكيف يمكن إحاطة عقل البشر بكل ملك الله وملكوته، بل إن سمع قوله وما يعلم جنود ربك إلا هو فإذا تحصل من هذه الأقسام ... علم عجزه ... مع عظمته وجلالته إلا قوله سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، ونعم ما قال أبو العلاء المعري: يا أيها الناس كم لله من فلك، تجري النجوم به والشمس والقمر، هان على الله ماضينا وغابرنا، فإنا في نواحي عزه خطر.

قوله تعالى: من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون. اعلم أنه تعالى لما ذكر في هذه الآية مرة أخرى أن نعت حال الضالين المكذبين فقال من يضلل الله فلا هادي له، اعلم أن استدلال أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال من الله مثل ما سبق في الآية السالفة، وقال المعتزلة قد بينا ... فلا فائدة في الإعادة، وقوله ويذرهم ... بالرفع بالاستئناف وهو مقطوع عما قبله، وقرأ أبو عمرو وعاصم بالياء ورفع الراء، وقرأ حمزة والكسائي بالياء والجزم وجه ذكر فيما نقل سيبويه أنه عطف على موضع الفاء وما بعدها من قوله فلا هادي له لأن موضع الفاء مع ما بعدها جزم بجواب الشرط، فحمل ويذرهم على الموضع.

قوله تعالى: يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون. اعلم أن في نظم الآية وجهان: الأول أنه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر أتبعه بالكلام في المعاد لما بينا أن المطالب الكلية في القرآن ليست إلا هذه الأربعة. الثاني أنه لما قال في الآية المتقدمة وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم بعثا لهم على المبادرة إلى التوبة والإصلاح قال بعده يسألونك عن الساعة ليتحقق في القلوب أن وقت الساعة مكتوم عن الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة إلى التوبة وأداء الواجبات. وفي الآية مسائل: المسألة الأولى: اختلفوا في أن ذكر السائل من هو، قال ابن عباس إن قوما من اليهود قالوا يا محمد أخبرنا متى الساعة، وقال الحسن وقتادة إن قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة. المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف الساعة من الأسماء الغالبة كالنجم للثريا، وسميت القيامة بالساعة لوقوعها بغتة أو لأن حساب الخلق يقضى فيها في ساعة واحدة فسميت بالساعة لهذا السبب، أو لأنها على طولها كساعة واحدة عند الخلق. المسألة الثالثة: أيان معناه الاستفهام عن الوقت الذي لم يجئ، وهو سؤال عن الزمان، وحاصل الكلام أن أيان معناه الاستفهام، وفي اشتقاقه قولان: الأول وهو المشهور أنه مأخوذ من الأين، وذكره ابن جني، وقال أيان سؤال عن الزمان وأين سؤال عن المكان، فكيف يكون أحدهما مأخوذا من الآخر. الثاني قال الكلبي اختاره ابن جني أن اشتقاقه من أي فعلان منه لأن معناه أي وقت، وأي فعل من أويت إليه لأن البعض آوى إلى الكل متساند إليه، هكذا قاله ابن جني، وقرأ السلمي إيان بكسر الهمزة. المسألة الرابعة: مرساها المرسى ههنا مصدر بمعنى الإرساء كقوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها أي إجراؤها وإرساؤها، والإرساء الإثبات، يقال رسا يرسو إذا ثبت، قال وجبال راسيات، فكان المعنى متى وقت إثباتها ... ولا يسمى إلا الشيء الذي إذا كان ثقيلا ومنه رسا الجبل وأرسى السفينة، ولما كان أثقل الأشياء على الخلق هو الساعة بدليل قوله ثقلت في السموات والأرض لا جرم سمى الله وقوعها وثبوتها بالإرساء.

ثم قال تعالى: قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو، أي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام القيامة إلا الله، ونظيره قوله إن الله عنده علم الساعة، وقوله إن الساعة آتية أكاد أخفيها، ولما سأل جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال متى الساعة فقال صلى الله عليه وسلم ليس المسؤول عنها بأعلم من السائل. قال المحققون: والسبب في إخفاء الساعة عن العباد أنهم إذا لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فيكون ذلك أدعى إلى الطاعة وأزجر عن المعصية. ثم إنه أكد هذا المعنى فقال لا يجليها لوقتها إلا هو، والتجلية إظهار الشيء، والتجلي ظهوره، والمعنى لا يظهرها في وقتها المعين إلا هو، أي لا يقدر على إظهار وقتها المعين بالإعلام والإخبار إلا هو.

ثم قال تعالى: ثقلت في السموات والأرض، والمراد وصف الساعة بالثقل، ونظيره قوله ويذرون وراءهم يوما ثقيلا، وأيضا وصفها الله بأنها زلزلة الساعة بالعظم فقال إن زلزلة الساعة شيء عظيم، ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد، إذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في تفسير قوله ثقلت في السموات والأرض وجوه: الأول قال الحسن يعني ثقل مجيئها على أهل السموات والأرض لأن عند مجيئها انشقاق السموات وتكوير الشمس والقمر وانتثار النجوم، وثقلت على الأرض لأن في ذلك اليوم تبدل الأرض غير الأرض وتبطل الجبال والبحار، وقال أبو بكر الأصم إن هذا اليوم ثقيل جدا على أهل السماء والأرض لأن فيه فناءهم وهلاكهم وذلك ثقيل على القلوب، وقال قوم إن هذا اليوم عظيم الثقل بسبب أن الخلق يعلمون أنهم يصيرون بعدها إلى البعث والحساب والسؤال والخوف من الله، فمثل هذا اليوم شديد، وقال السدي ثقلت أي خفيت في السموات والأرض فلم يعلم أحد من الملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين متى يكون حدوثها ووقوعها، وقال قوم ثقلت في السموات والأرض أي ثقل تحصيل العلم بوقتها المعين على أهل السموات والأرض، وكما يقال في المحمول الذي يتعذر حمله أنه قد ثقل على حامله، فكذلك يقال في العلم الذي استأثر الله به إنه يثقل عليهم.

ثم قال تعالى: لا تأتيكم إلا بغتة، وهذا أيضا تأكيد لما تقدم وتقرير لكونها بحيث لا تجيء إلا بغتة فجأة على حين غفلة من الخلق، وعن النبي صلى الله عليه وسلم إن الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه، وعن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال والذي نفس محمد بيده لتقومن الساعة وإن الرجل منهم ليرفع اللقمة إلى فيه حتى تحول الساعة بينه وبين ذلك.

ثم قال تعالى: يسألونك كأنك حفي عنها، وفيه مسائل: المسألة الأولى: في الحفي وجوه: الأول الحفي البار اللطيف، قال ابن الأعرابي يقال حفي بي حفاوة وتحفى بي تحفيا، والحفي الكلام واللقاء الحسن، ومنه قوله تعالى إنه كان بي حفيا أي بارا لطيفا يجيب دعائي إذا دعوته، فعلى هذا التقدير يسألونك كأنك حفي بهم لطيف العشرة معهم، وهذا قول الحسن وقتادة والسدي، ويؤكد هذا القول ما روي في تفسيره أن قريشا قالت لمحمد صلى الله عليه وسلم إن بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة، فقال تعالى يسألونك كأنك حفي عنها أي كأنك صديق لهم بار بهم معناه أنك لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم. والقول الثاني حفي عنها أي كثير السؤال عنها شديد الطلب لمعرفتها، وحقيقة الحفي من الإحفاء، وهو الإلحاح والإلحاف في السؤال والبحث عن الشيء، قال أبو عبيدة هو من قولهم تحفى فلان بالمسألة أي استقصى، فقوله كأنك حفي عنها أي كأنك أكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها، قال صاحب الكشاف هذا التركيب يفيد المبالغة ومنه إحفاء الشارب وإحفاء النعل استئصاله، والحفي في المسألة إذا ألحف وحفي يحفى إذا بالغ في التدبير، ومعنى التقديرين في القولين الأولين متقاربان. المسألة الثانية: في قوله عنها وجهان: الأظهر أن يكون في تقديم وتأخير والتقدير يسألونك عنها كأنك حفي بها، فحذف قوله بها لطول الكلام، ولأنه معلوم لا يحصل الالتباس بسبب حذفه. والثاني أن يكون التقدير يسألونك كأنك حفي بهم لأن لفظ الحفي يجوز أن يعدى بالباء تارة وأخرى بعن، ويؤكد هذا الوجه قراءة ابن مسعود كأنك حفي بها. المسألة الثالثة: قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها سؤال عن وقت قيام الساعة، وقوله يسألونك كأنك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها، فلم يلزم التكرار وأجاب عن الأول بقوله إنما علمها عند ربي، وأجاب عن الثاني بقوله إنما علمها عند الله، والفرق بين الصورتين أن السؤال الأول كان واقعا عن وقت قيام الساعة والسؤال الثاني كان واقعا عن مقدار شدتها ومهابتها، وأعظم أسماء الله مهابة وعظمة هو قولنا الله، فأجاب عن السؤال المتعلق بشدة القيامة بالاسم الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله. ثم إنه تعالى

ر ... الف الف عالم وراء هذا العالم

السارعة

على القلوب

الوقت

... هذا

ختم هذه الآية بقوله ولكن أكثر الناس لا يعلمون، والمعنى لا يعلمون أن القيامة حق لأن أكثر الخلق ينكرون المعاد، ولا يعلمون أن علمها عند الله ... ولكن أكثر الناس لا يعلمون السبب الذي لأجله أخفيت معرفة وقتها المعين عن الخلق.

قوله تعالى: قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون. في الآية مسائل: المسألة الأولى: في كيفية النظم وجوه: الأول أن أهل مكة قالوا يا محمد ألا يخبرك ربك بالسعر الرخيص قبل أن يغلو فتشتريه فتربح فيه، وبالأرض التي تريد أن تجدب فترتحل منها إلى ما قد أخصبت، فأنزل الله تعالى هذه الآية. الثاني لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق وفرت الدواب، فأخبر عليه السلام بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه غيظ المنافقين، وقال انظروا أين ناقتي، فقال عبد الله بن أبي مع قومه ألا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف أين ناقته، فقال عليه السلام إن ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت، وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة، فوجدوها على ما قال، فأنزل الله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا. الثالث لا يبعد أن يكون الكفار لما سألوه عن الساعة أيان مرساها أجابهم بأن علمها عند الله، ثم قال قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله. المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال، فقالوا الإيمان نفع والكفر ضر، فوجب أن لا يحصلا إلا بمشيئة الله تعالى، وذلك يدل على أن الله تعالى هو الخالق لهما ... وأجاب أصحاب الاعتزال عنه بأن المراد لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا من الأمراض والصحة والغنى والفقر ... والجواب أن اللفظ عام فيتناول الكل. المسألة الثالثة: قوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء، والمعنى لو كنت أعلم الغيب لكانت حالي على خلاف ما هي عليه الآن من استكثار الخير واجتناب السوء والمضار، حتى لا يمسني شيء منها، ولم أكن غالبا مرة ومغلوبا أخرى في الحروب، ورابحا وخاسرا في التجارات، ومصيبا ومخطئا في التدبيرات. وفيه قولان: الأول قوله لاستكثرت من الخير أي من تحصيل المنافع وما مسني السوء أي ما مسني الضرر. الثاني قيل وما مسني السوء أي الجنون، والقول الأول أولى. المسألة الرابعة: احتجوا بهذه الآية على أنه عليه السلام لا يعلم الغيب ... وأجيب بأن المراد لا يعلم الغيب إلا ما أعلمه الله ... ولما بين أنه لا يعلم الغيب قال إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون، وبيانه أن الإنذار والبشارة لا يتوقفان على علم الغيب. ثم قال لقوم يؤمنون، وفيه وجهان: الأول أن يكون المعنى إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون، وخصهم بالذكر لأنهم المنتفعون بالإنذار والبشارة. والثاني أن يكون ذكر أحد الأمرين ويكون الآخر مضمرا، والتقدير إن أنا إلا نذير للكافرين وبشير لقوم يؤمنون، وخص المؤمنين بالبشارة لأنهم المنتفعون بالتذكير والبشارة، وكذلك في تقرير معنى هدى للمتقين.

قوله تعالى: هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون. اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك، وفيها مسائل: المسألة الأولى: روى عن ابن عباس في قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وهي نفس آدم، وخلق منها زوجها أي حواء خلقها الله من ضلع آدم عليه السلام من غير أذى، فلما تغشاها آدم حملت حملا خفيفا، فلما أثقلت أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال يا حواء إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة، وما يدريك من أين يخرج، أمن دبرك فيقتلك أو يشق بطنك، فخافت حواء وذكرت ذلك لآدم فلم يزالا في هم من ذلك، ثم أتاها وقال إن سألت الله أن يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحارث، وكان اسم إبليس في الملائكة الحارث، فذلك قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما، أي لما آتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا، أي جعل آدم وحواء له شريكا، والمراد به تسميته بعبد الحارث، هذا تمام القصة. واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه: الأول أنه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون، وذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة. الثاني أنه تعالى قال بعده أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون، وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى، وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر. الثالث لو كان المراد إبليس لقال أيشركون من لا يخلق شيئا، ولم يقل ما لا يخلق شيئا، لأن العاقل إنما يذكر بصيغة من لا بصيغة ما. الرابع أن آدم عليه السلام كان أشد الناس معرفة بإبليس، وكان عالما بجميع الأسماء كما قال تعالى وعلم آدم الأسماء كلها، فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحارث، فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بأن اسمه هو الحارث كيف يسمي ولد نفسه بعبد الحارث، وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى أنه لم يجد سوى هذا الاسم. الخامس أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذا الاسم لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار، فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله وعلم آدم الأسماء كلها وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس كيف لم يتنبه لهذا القدر، وكيف لا يعرف أن ذلك من الأفعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها. السادس أن بتقدير أن آدم عليه السلام سماه بعبد الحارث فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ اسم علم له أو جعله صفة له بمعنى أنه أخبر بهذا اللفظ أنه عبد الحارث ومخلوق من قبله، فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا تفيد في المسميات فائدة، فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك، وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم عليه السلام اعتقد أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين، وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم، وذلك لا يقوله عاقل، فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد، ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه. إذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد: التأويل الأول ما ذكره القفال فقال إنه تعالى ذكر هذه القصة على تمثيل ضرب المثل وبيان أن هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك، وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية، فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك، فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما

قوله

وبشير

الاية

لانهم تارة ينسبون الولد الى الطبايع كما هو قول الطبايعيين وتارة الى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة الى الاصنام كما هو قول عبدة الاصنام ثم قال
فتعالى الله عما يشركون اي تنزه الله عن ذلك الشرك وهذا جواب في غاية الصحة والسداد التاويل الثاني ان الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهم آل قصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها
فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد اللات وجعل
الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك التاويل الثالث ان نسلم ان هذه الاية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا
فالتقدير في دفع هذا الاشكال وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان آدم عليه السلام كان يعبد الاصنام ويرجع في طلب الخير اليها فذكر تعالى
قصة آدم وحواء عليهما السلام وحكى عنهما انهما قالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين وذكر انه لو آتاهما ولدا صالحا سويا
لا تشتغل بشكر تلك النعمة ثم قال فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فقوله جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقدير
فلما آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه الى آدم
عليه السلام ونظيره ان ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال لذلك المنعم ان ذلك المنعم عليه يقصد ايذاءك وايصال الشر اليك فيقول ذلك المنعم فعلت
في حق فلان كذا واحسنت اليه بكذا وكذا ثم انه يقابلني بالشر والاساءة ومراده نفي ذلك وتبعيده من قوله انه يقابلني بالشر والاساءة النفي والتبعيد فكذا ههنا
الوجه الثاني في الجواب ان يقال ان هذه القصة من اولها الى آخرها في حق آدم وحواء ولا اشكال في شيء من الفاظها الا في قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما
فنقول التقدير فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء اي جعل اولادهما له شركاء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وكذا فيما آتاهما اي آتى
اولادهما ونظيره قوله واسأل القرية اي واسأل اهل القرية فان قيل فعلى هذا التاويل ما الفائدة في التثنية في قوله جعلا له شركاء قلنا لان ولده قسمان
ذكر وانثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والانثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع وهو قوله تعالى فتعالى الله عما
يشركون الوجه الثالث في الجواب سلمنا ان الضمير في قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما عائد الى آدم وحواء الا انه قيل انه تعالى لما آتاهما الولد السوي الصالح عزما على
ان يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الاطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يأمرونه
بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وان كان منا قربة وطاعة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الاية
ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم انه قال حكاية عن الله انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل الوجه
الرابع في التاويل ان يقال سلمنا صحة هذه القصة المذكورة الا انا نقول انهم سموا بعبد الحارث لاجل انهم اعتقدوا انه انما سلم من الآفة والمرض بسبب
دعاء ذلك الشخص المسمى بالحارث وقد يسمى المنعم عليه عبد المنعم يقال في المثل انا عبد من تعلمت منه حرفا ورأيت بعض الافاضل كتب على عنوان كتابه عبد وده
فلان ع واني لعبد الضيف ما دام ثاويا فآدم وحواء سميا ذلك الولد بعبد الحارث تنبيها على انه انما سلم من الآفات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه
عبدا لله من جهة انه مملوكه ومخلوقه الا انا قد ذكرنا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم معاتبا في هذا العمل
بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد فهذا جملة ما نقول في تاويل هذه الاية المسألة الثانية في تفسير الفاظ الاية وفيها مباحث البحث الاول هو الذي
خلقكم من نفس واحدة المشهور انها نفس آدم وقوله وخلق منها زوجها المراد منه حواء قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم انه تعالى خلقها من ضلع من اضلاع آدم
قالوا والحكمة فيه ان الجنس الى الجنس اميل والجنسية علة الضم وهذا الكلام مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخلق آدم ابتداء فما الذي حملنا على ان نقول
انه تعالى خلق حواء من جزء من اجزاء آدم ولم لا نقول انه تعالى خلق حواء ايضا ابتداء وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء وايضا
الذي يقال ان عدد اضلاع الجانب الايسر من الذكر انقص من عدد اضلاع الجانب الايمن منه بواحد شيء على خلاف الحس والتشريح بقي ان يقال اذا لم يقل بذلك
فما المراد بكلمة من في قوله وخلق منها زوجها فنقول قد ذكرنا ان الاشارة الى الشيء تارة تكون بحسب شخصه واخرى بحسب نوعه قال صلى الله عليه وسلم هذا وضوء
لا يقبل الله الصلاة الا به وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع وقال صلى الله عليه وسلم في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي اظهر الله فيه موسى على فرعون
والمراد به النوع لا الشخص قال تعالى في قصة آدم ولا تقربا هذه الشجرة والمراد النوع لا الشخص فكذا ههنا قوله وخلق منها زوجها اي وخلق من نوع
الانسان زوجها من نوع آدم والمقصود التنبيه على انه تعالى جعل زوج آدم انسانا مثله وقوله فلما تغشاها اي جامعها والغشيان اتيان الرجل المرأة وقد غشاها وتغشاها
اذا علاها وذلك لانه اذا علاها فقد صار كالغاشية لها ومثله تجللها وهو يشبه التغطي واللبس قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وقوله حملت حملا خفيفا
قالوا يريد النطفة والمني والحمل بالفتح ما كان في البطن او على رأس الشجر والحمل بكسر الحاء ما حمل على الظهر او على الدابة وقوله فمرت به اي استمرت بالماء
والحمل على سبيل الخفة والمراد بها انها كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل كما قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن يعمر فمرت به بالتخفيف وقرأ غيره فمارت
كقوله انتعج عنه وفي قراءة اخرى فاستمرت به ومعناه وقع في نفسها ظن الحمل وارتابت وقوله فلما اثقلت اي صارت الى حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله
ربهما يعني آدم وحواء لئن آتيتنا صالحا اي ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لنعمتك فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما والكلام
في تفسيره قد تقدم في الاقتصاص المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي وعاصم في رواية حفص شركاء بصيغة الجمع وقرأ نافع وعاصم في رواية
ابي بكر عنه شركا بكسر الشين وتنوين الكاف ومعناه جعلا له ذوي شرك وهم الشركاء او يقال معناه احدثا لله شركا في الولد ومن قرأ شركاء بالجمع فحجته قوله ام جعلوا
لله شركاء خلقوا كخلقه واراد بالشركاء في هذه الاية ابليس لان من اطاع ابليس فقد اطاع جميع الشياطين هذا اذا حملنا هذه الاية على القصة المشهورة اما اذا
لم نقل به فلا حاجة الى هذا التاويل قوله تعالى أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا
يتبعوكم سواء عليكم أدعوتموهم ام انتم صامتون ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين اعلم ان هذه
الاية من اقوى الدلائل على ان ابليس المراد بقوله تعالى فتعالى الله عما يشركون ما ذكرناه في قصة ابليس ولو كان المراد ذكر آدم لكانت هذه الاية اجنبية عنها بالكلية
وكان ذلك في غاية الفساد في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الاجوبة ان المقصود من الاية السابقة الرد على عبدة الاوثان وفي الاية مسائل المسألة الاولى
المقصود من هذه الاية اقامة الحجة على ان الاوثان لا تصلح للالهية فقوله أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون معناه أيعبدون ما لا يقدر على ان يخلق شيئا وهم
يخلقون اي وهم مخلوقون يعني الاصنام فان قيل كيف وحد فقال ما لا يخلق ثم جمع فقال وهم يخلقون وايضا فكيف ذكر الواو والنون في جمع غير الناس الجواب عن
الاول ان لفظ ما يقع على الواحد والاثنين والجمع فهو من صيغ الواحد بحسب ظاهر لفظها ومحتملة للجمع فالله تعالى اعتبر الجهتين فوحد في قوله ما لا يخلق رعاية لحكم
ظاهر اللفظ وجمع في قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني وهو ان الجمع بالواو والنون في غير من يعقل كيف يجوز فنقول لما اعتقد عابدوها
انها تعقل وتميز فورد هذا اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله تعالى وكل في فلك يسبحون وقوله والشمس والقمر رأيتهم لي
ساجدين وقوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان العبد غير موجد لافعاله قالوا لانه تعالى طعن في الهية
الاصنام بسبب انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم لو قلنا انه لو كانت خالقة لشيء لم يتوجه الطعن في الهيتها وهذا يقتضي ان كل من كان
خالقا كان الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان العبد غير خالق لافعال نفسه اما قوله تعالى ولا يستطيعون لهم نصرا
يريد ان الاصنام لا تنصر من اطاعها ولا تنتصر ممن عصاها والنصر المعونة على العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع ودفع

الضر وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال ولا انفسهم ينصرون اي ولا يدفعون عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرهم لم يقدروا على دفعه
ثم قال وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم واعلم انه تعالى لما اثبت بالاية المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الاية انه لا علم لها بشيء من
الاشياء والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم من حاله انه كما لا ينفع ولا يضر فكذا لا يصح فيه اذا دعي الى الخير الاتباع ولا يفصل حال من يخاطبه ممن يسكت عنه
ثم قوى هذا الكلام بقوله سواء عليكم أدعوتموهم ام انتم صامتون وهذا مثل قوله ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وما ذكرناه من المباحث في تلك الاية عائد ههنا
الا ان الفرق ان في تلك الاية عطف الفعل على الفعل وههنا عطف الاسم على الفعل لان قوله أدعوتموهم جملة فعلية وقوله ام انتم صامتون جملة اسمية واعلم
انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز الا لفائدة وحكمة وتلك الفائدة هي ان صيغة الفعل مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة
الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار اذا عرفت هذا فنقول ان هؤلاء المشركين كانوا اذا وقعوا في مهم وفي معضلة تضرعوا الى تلك الاصنام واذا لم
تحدث تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين فقيل لهم لا فرق بين احداثكم دعاءهم وبين ان تستمروا على صمتكم وسكوتكم فهذا هو الفائدة في هذا اللفظ
ثم اكد الله بيان انها لا تصلح للالهية فقال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم وفيه سؤال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع انها جمادات
وجوابه من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقدهم
ولذلك قال فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن لكم وقال ان الذين ولم يقل التي الوجه الثاني في الجواب ان هذا اللفظ في معرض الاستهزاء بهم
اي قصارى امرهم ان يكونوا احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها آلهة واربابا ثم ابطل ان يكونوا
عبادا امثالهم فقال ألهم ارجل يمشون بها ثم اكد هذا البيان بقوله فادعوهم فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعاء طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في قوله
فليستجيبوا لام الامر على معنى التعجيز والمعنى انه لما ظهر لكل عاقل انها لا تقدر على الاجابة ظهر انها لا تصلح للعبودية ونظيره قول ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقوله ان كنتم صادقين في ادعاء انها آلهة ومستحقة للعبادة ولما ثبت بهذه الدلائل الثلاثة انها لا تصلح للعبودية
وجب على العاقل ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر العالم الحي الحكيم الضار النافع قوله تعالى ألهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون
بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون اعلم ان هذا نوع آخر من الدليل في بيان انه يقبح من الانسان
العاقل ان يشتغل بعبادة هذه الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الاية اعضاء اربعة وهي الارجل والايدي والاعين والآذان ولا شك ان هذه الاعضاء
اذا حصل في كل واحد منها ما يليق بها من القوى المحركة والمدركة يكون افضل منها اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل القادرة على المشي واليد القادرة على
البطش افضل من اليد والرجل الخاليتين عن قوة الحركة والحياة والعين الباصرة والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة
وعن قوة الحياة واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى خسة هذه الاجسام البتة واذا كان كذلك فكيف
يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الادون الذي لا يحصل منه فائدة البتة لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة هذا هو الوجه في تقرير هذا
الذي ذكرناه في هذه الاية وبعد تعلق بعض اغمار المشبهة وجهال المجسمة بهذه الاية في اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا انه تعالى جعل عدم هذه الاعضاء
لهذه الاصنام دليلا على عدم الهيتها فلو لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان عدمها دليلا على عدم الالهية وذلك باطل فوجب القول باثبات هذه
الاعضاء لله تعالى والجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين
باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية ويده غير باطشة وعينه غير باصرة واذنه غير سامعة واذا كان كذلك كان الانسان اكمل وافضل من الصنم والاشتغال
الافضل الاكمل بعبادة الاخس الادون جهل فهذا هو المقصود من ذكر هذا الكلام لا ما ذهب اليه جهال المشبهة الوجه الثاني في الجواب ان المقصود من ذكر هذا
الكلام تقرير الحجة التي ذكرها الله قبل هذه الاية وهي قوله لا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون يعني كيف يحسن عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم
قرر ذلك بان هذه الاصنام لا يحصل لها ارجل ماشية ولا ايد باطشة ولا اعين باصرة ولا آذان سامعة ومتى كان الامر كذلك لم تكن قادرة على الانتفاع والاضرار
فامتنع كونها آلهة اما الاله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان متعاليا عن هذه الجوارح والاعضاء الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر وموصوف
بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين اما قوله قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون قال الحسن انهم كانوا يخوفون الرسول صلى الله عليه وسلم بآلهتهم
فقال تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون ليظهر لكم انه لا قدرة لها على ايصال المضار بوجه من الوجوه واثبت نافع وابو عمرو الياء في كيدوني والباقون حذفوها
ومثله قوله فلا تنظرون قال الواحدي والقول فيه ان الفواصل تشبه القوافي وقد حذفوا هذه الياءات في القوافي كقوله ع يلبس الا كوسج في منزله
بينه كاليهودي المصلي والذين يثبتونها فلانه الاصل ومعنى قوله فلا تنظرون اي لا تمهلوني واعجلوا في كيدي انتم وشركاؤكم قوله تعالى ان وليي الله الذي
نزل الكتاب بالحق وهو يتولى الصالحين والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون اعلم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب على كل عاقل عبادة الله تعالى لانه
هو الذي يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا اما تحصيل منافع الدين فبسبب انزال الكتاب واما تحصيل منافع الدنيا فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين
وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي قرأ القراء ان وليي الله بثلاث ياءات الاولى ياء فعيل وهي ساكنة والثانية لام الفعل وهي مكسورة وقد ادغمت الاولى
فيها فصارتا ياء مشددة والثالثة ياء الاضافة وروي عن ابي عمرو ولي الله بياء مشددة ووجهه ذكرانه حذف الياء التي هي لام الفعل كما حذفت اللام
من قولهم ما باليت به بالة ثم ادغمت ياء فعيل في ياء الاضافة فعلت ولي الله وحذف الفتحة ياء الاضافة واما الباقون فاجتمع ثلاث ياءات المسألة
الثانية ان وليي الله اي الذي يتولى حفظي ونصرتي هو الله الذي نزل الكتاب المشتمل على هذه العلوم العظيمة النافعة في الدين وهو يتولى الصالحين ينصرهم فلا يضرهم
عداوة من عاداهم وفيه قد لا باس المشركين من ان يضره كيدهم وسمعت عمر بن عبد العزيز ما كان يدخر لاولاده شيئا فقيل له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين
او من المجرمين فان كان من الصالحين فوليه الله ومن كان الله له وليا فلا حاجة له الى مالي وان كان من المجرمين فقد قال الله فلن اكون ظهيرا للمجرمين ومن رده الله
لم اشتغل باصلاح مهماته اما قوله تعالى والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا ففيه قولان الاول
ان المراد منه وصف الاصنام بهذه الصفات فان قيل فهذه الاشياء قد صارت مذكورة في الايات المتقدمة فما الفائدة في تكريرها فنقول قال الواحدي انما اعيد
هذا المعنى لان الاول مذكور على جهة التقريع وهذا مذكور على جهة الفرق بين من تجوز له العبادة وبين من لا تجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يكون بحيث يتولى
الصالحين وهذه الاصنام ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية والقول الثاني ان هذه الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعني
ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال الله تعالى انهم لا يقدرون على شيء بل انهم قد بلغوا في الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم واظهرت
اعظم انواع الحجة والبرهان لم يسمعوا ذلك بعقولهم البتة فان قيل لم يتقدم ذكر المشركين وانما تقدم ذكر الاصنام فكيف يصح ما ذكرتم قلنا قد تقدم ذكرهم
في قوله قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون اما قوله وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فان حملنا هذه الصفة على الاصنام فالمراد من كونها ناظرة كونها
مقابلة بوجهها وجوه القوم من قولهم جبلان متناظران اي متقابلان وان حملناه على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم
عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية فصاروا كانهم عمي وهذه الاية تدل على ان الرؤية غير النظر لانه تعالى اثبت النظر ونفى الرؤية وذلك يدل على
التغاير واجيب عن هذا السؤال بان معناه تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم في الحقيقة لا يبصرون اي تظن انهم يبصرون مع انهم لا يبصرون

بمعنى الحسبان واورده قالت عائشة وترى الناس سكارى وما هم بسكارى قوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الهه الذي يتولاه ان الاصنام وعبدتها لا يقدرون على الايذاء والاضرار بين في هذه الاية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم في معاملة الناس فقال خذ العفو قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة اذا عرفت هذا فنقول الحقوق التي تستوفى من الناس وتؤخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيها واما ان لا يجوز اما القسم الاول فهو المراد بقوله تعالى خذ العفو ويدخل فيه ترك التشدد في كل ما يتعلق بالحقوق المالية ويدخل فيه ايضا التخلق مع الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والفظاظة كما قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين الحق بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما القسم الثاني وهو الذي لا يجوز دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يأمر بالعرف والعرف والعارفة والمعروف هو كل امر عرف انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك لان في هذا القسم لو اقتصر على الاخذ بالعفو ولم يأمر بالعرف ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان ذلك سعيا في تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز ثم انه اذا امر بالعرف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تعالى في اخر الاية واعرض عن الجاهلين وقال في اية اخرى واذا مروا باللغو مروا كراما وقال والذين هم عن اللغو معرضون وقال في صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الاية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قال عكرمة لما نزلت هذه الاية قال صلى الله عليه وسلم يا جبريل ما هذا قال يا محمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك قال اهل التفسير تفسير جبريل مطابق للفظ الاية لانك اذا وصلت من قطعك فقد عفوت عنه واذا اعطيت من حرمك فقد اتيت بالعرف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهل وقال جعفر الصادق رحمه الله ليس في القران اية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الاية وللمفسرين في تفسير هذه الاية طريق اخر فقالوا خذ العفو اي ما عفى لك من اموالهم اي ما اتوك به عفوا فخذه ولا تسأل عما وراء ذلك كان هذا قبل فرضية الصدقة قالوا فلما نزلت اية الزكاة بوجوب الزكاة صارت هذه الاية منسوخة وامر بالعرف اي بظاهرها والدين الحق وتقرير دلائله واعرض عن الجاهلين اي عن المشركين قالوا وهذا منسوخ باية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الاية منسوخة الا قوله وامر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكرناه تقييد للمطلق من غير دليل وايضا فهذا الكلام اذا حملناه على اداء الزكاة لم يكن ايجاب الزكاة بالمقادير المخصوصة منافيا لذلك لان اخذ الزكاة مامور بان لا ياخذ كرائم اموال الناس وان لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب الزكاة سببا لصيرورة هذه الاية منسوخة واما قوله تعالى واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخسيسة بامثالها وليس فيه دلالة على الامتناع عن القتال لانه لا يمتنع ان يؤمر صلى الله عليه وسلم بالاعراض عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من المتناقض ان يقول الشارع لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا كان الجمع بين الامرين ممكنا لم يحتج الى التزام النسخ الا ان الظاهريين من المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم فيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو زيد لما نزل قوله تعالى واعرض عن الجاهلين قال صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب فنزل قوله واما ينزغنك المسئلة الثانية اعلم ان نزغ الشيطان عبارة عن وساوسه ونخسه في القلب بما يسول للانسان من المعاصي عن ابن زيد نزغت بين القوم اذا افسدت ما بينهم وقيل النزغ الازعاج واكثر ما يكون الازعاج حالة الغضب واصل النزغ الازعاج بالحركة الى الشر وتقرير هذا الكلام ان الله تعالى لما امره بالعرف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة فعند ذلك امره تعالى بالسكوت عن مقابلته فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة يهيج الغضب والغيظ ولا يبقى الانسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالا في ذلك الوقت فلهذا السبب لا جرم بين تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله والكلام في تفسير الاستعاذة قد سبق في اول الكتاب بالاستقصاء المسئلة الثالثة احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الاية وقالوا لولا انه يجوز من الرسول الاقدام على المعصية والذنب والا لم يقل له واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله والجواب عنه من وجوه الاول ان حاصل هذا الكلام انه تعالى قال ان حصل في قلبك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله وهذا لا يدل على انه حصل في قلبه نزغ من الشيطان كما انه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك ولم يدل ذلك على انه اشرك وقال لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولم يدل ذلك على انه حصل فيهما الهة الثاني هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس للرسول صلى الله عليه وسلم الا ان هذا لا يقدح في عصمته انما القادح في عصمته لو قبل الرسول وسوسته والاية لا تدل على ذلك عن الشعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا لكن الله اعانني عليه فاسلم ولقد اتاني فاخذت بحلقه ولولا دعوة سليمن لاصبح في المسجد طريحا وهذا كالدلالة على ان الشيطان يوسوس الى الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الثالث هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس وانه صلى الله عليه وسلم يقبل اثر وسوسته الا انا نخص هذه الاية بترك الافضل والاولى قال صلى الله عليه وسلم وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة المسئلة الرابعة الاستعاذة بالله عند هذه الحالة ان يتذكر المرء عظيم نعم الله عليه وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من هذين الامرين الى الاعراض عن مقتضى الطبع والاقبال على امر الشرع المسئلة الخامسة هذا الخطاب وان خص الله به الرسول الا انه عام في جميع المكلفين لان الاستعاذة بالله على السبيل الذي ذكرناه لطف مانع من تاثير وساوس الشيطان ولذلك قال تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون واذا ثبت هذا بالنص ان لهذه الاستعاذة اثرا في دفع نزغ الشيطان وجبت المواظبة عليه في اكثر الاحوال المسئلة السادسة قوله انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة باللسان لا تفيد الا اذا حضر في القلب العلم بمعنى الاستعاذة فكانه تعالى قال اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فاني سميع واستحضر معاني الاستعاذة بعقلك وقلبك فاني عليم بما في ضميرك وفي الحقيقة القول اللساني بدون المعارف القلبية عديم الفائدة والاثر قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون [illegible]

انكشف له نور من عالم الغيب اثبت هذه الاعتقادات الثلاث من جهات كثيرة اما الاعتقاد الاول وهو استقباح ذلك الفعل من المغضوب عليه فاذا انكشف له انه انما اقدم على ذلك الفعل لان الله تعالى خلق فيه داعية جازمة راجحة ومتى خلق الله فيه تلك الداعية امتنع منه ان لا يقدم على ذلك الفعل فاذا تجلى هذا المعنى زال الغضب وايضا يخطر بباله ان الله تعالى لما علم منه هذه الحالة ومتى كان كذلك فلا سبيل له الى تركها فعند ذلك تغير غضبه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب اما الاعتقاد الثاني والثالث وهو اعتقاده في نفسه كونه قادرا وكون المغضوب عليه عاجزا فهذان الاعتقادان ايضا فاسدان من وجوه الاول ان يعتقد انه كم اساء في العمل مع الله تعالى كان قادرا عليه وهو كالاسير في قبضة قدرة الله ثم انه تجاوز عنه وثانيها ان المغضوب عليه كما انه عاجز في يد الغضبان فكذلك الغضبان بالنسبة الى قدرة الله تعالى وثالثها ان يتذكر الغضبان ما امره الله به من ترك امضاء الغضب والرجوع الى ترك الايذاء والايحاش ورابعها ان يتذكر انه اذا امضى الغضب وانتقم كان شريكا للسباع الموذية والحيات القاتلة وان ترك الانتقام واختار العفو كان شريكا لاكابر الانبياء والاولياء وخامسها ان يتذكر انه ربما انقلب ذلك الضعيف قادرا عليه فحينئذ يستوفي منه على اسوء الوجوه اما اذا عفا كان ذلك احسانا منه اليه وبالجملة فالمراد من قوله تعالى اذا مسهم طائف من الشيطان ما ذكرناه من الاعتقادات الثلاث والمراد من قوله تذكروا ما ذكرناه من الوجوه التي تفيد ضعف تلك الاعتقادات وقوله فاذا هم مبصرون معناه انه اذا حضرت هذه التذكرات في عقولهم في الحال ابصروا مسالك نزغ الشيطان وحصل الاستبصار والانكشاف والتجلي وحصل الخلاص من وسوسة الشيطان المسئلة الرابعة فاذا هم مبصرون معناه ههنا المفاجاة كقولك خرجت فاذا زيد قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي فيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في الكناية في قوله واخوانهم الى ماذا يعود على قولين الاول وهو الاظهر انه يعني واخوان الشياطين يمدهم الشياطين في الغي وذلك لان شياطين الانس اخوان شياطين الجن فشياطين الانس يغوون الناس فيكون ذلك امدادا منهم لشياطين الجن على الاغواء والاضلال والقول الثاني ان اخوان الشياطين هم الناس الذين ليسوا بمتقين فان الشياطين يكونون مددا لهم فيه والقولان مبنيان على ان لكل كافر اخا من الشياطين المسئلة الثانية تفسير الامداد تقوية تلك الوسوسة والاقامة عليها وشغل النفوس عن الوقوف على قبائحها ومعايبها المسئلة الثالثة قرأ نافع يمدونهم بضم الياء وكسر الميم من الامداد والباقون يمدونهم بفتح الياء وضم الميم وهما لغتان مد يمد وامد يمد ومعناه من الامداد قال الواحدي عامة ما جاء في التنزيل مما يحمد ويستحب امددت على افعلت كقوله انما نمدهم به من مال وبنين وما كان بخلافه فانه يجيء على مددت قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون فالوجه ههنا قراءة العامة ووجه قراءة نافع انه مثل قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ثم لا يقصرون قال الليث الاقصار الكف عن الشيء قال ابو زيد اقصر فلان عن الشر يقصر اقصارا اذا كف عنه وانتهى قال ابن عباس ثم لا يقصرون عن الضلال والاضلال اما الغاوي ففي الضلال واما المغوي ففي الاضلال قوله تعالى واذا لم تأتهم باية قالوا لولا اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان شياطين الجن والانس لا يقصرون في الاغواء والاضلال بين في هذه الاية نوعا من انواع الاغواء والاضلال وهو انهم كانوا يطلبون ايات معينة ومعجزات مخصوصة على سبيل التعنت كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم انه صلى الله عليه وسلم ما كان ياتيهم بها فعند ذلك قالوا لولا اجتبيتها قال الفراء تقول العرب اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته اذا افتعلته من قبل نفسك والمعنى لولا تقولتها وافتعلتها وجئت بها من عند نفسك لانهم كانوا يقولون ان هذا الا افك مفترى او يقولون هلا اقترحتها على الهك ومعبودك ان كنت صادقا في ان الله يقبل دعاءك ويجيب التماسك وعند هذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذكر الجواب الشافي وهو قوله قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي ومعناه ليس لي ان اقترح على ربي في امر من الامور وانما انتظر الوحي فكل شيء اكرمني به قبلت والا فالواجب السكوت وترك الاقتراح ثم بين ان عدم الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في الغرض لان ظهور القران على وفق دعواه معجزة بالغة قاهرة فاذا ظهرت هذه المعجزة الواحدة كانت كافية في تصحيح النبوة فكان طلب الزيادة من باب التعنت فذكر في وصف القران الفاظا ثلاثة اولها قوله هذا بصائر من ربكم اصل البصيرة الابصار ولما كان القران سببا لبصائر العقول في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اطلق عليه لفظ البصيرة تسمية للسبب باسم المسبب وثانيها قوله وهدى واعلم ان الفرق بين هذه المرتبة وما قبلها ان الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان احدهما الذين بلغوا في هذه المعارف الى حيث صاروا كالمشاهدين لها وهم اصحاب عين اليقين والثاني الذين ما بلغوا الى ذلك الحد الا انهم وصلوا الى درجات المستدلين وهم اصحاب علم اليقين فالقران في حق الاولين وهم السابقون بصائر وفي حق القسم الثاني وهم المقتصدون هدى وفي حق عامة المؤمنين رحمة ولما كانت الفرق الثلاث من المؤمنين قال لقوم يؤمنون قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون اعلم انه تعالى لما عظم شأن القران بقوله هذا بصائر من ربكم اردفه بقوله واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الانصات السكوت للاستماع يقال نصت وانصت بمعنى واحد المسئلة الثانية لا شك ان قوله فاستمعوا له وانصتوا امر وظاهر الامر للوجوب فمقتضاه ان يكون الاستماع والسكوت واجبا وللناس فيه اقوال القول الاول وهو قول الحسن وقول اهل الظاهر انا نجري هذه الاية على عمومها ففي اي موضع قرأ الانسان القران وجب على كل احد استماعه والسكوت فعلى هذا القول يجب الانصات لقارئ الطريق ومعلم الصبيان القول الثاني انها نزلت في تحريم الكلام في الصلوة قال ابو هريرة كانوا يتكلمون في الصلوة فنزلت هذه الاية وامروا بالانصات وقال قتادة كان الرجل ياتي وهم في الصلوة فيسألهم كم صليتم وكم بقي وكانوا يتكلمون في الصلوة بحوائجهم فانزل الله تعالى هذه الاية والقول الثالث ان الاية نزلت في ترك الجهر بالقراءة وراء الامام قال ابن عباس قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة المكتوبة وقرأ اصحابه وراءه رافعين اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الاية وهو قول ابي حنيفة واصحابه والقول الرابع انها نزلت في السكوت عند الخطبة وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وهذا القول منقول عن الشافعي وكثير من الناس قد استبعد هذا القول وقال اللفظ عام وكيف يجوز قصره على هذه الصورة الواحدة واقول هذا القول في غاية البعد لان لفظة اذا انما تفيد الارتباط ولا تفيد التكرار والدليل عليه ان الرجل اذا قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة واحدة طلقت طلقة واحدة فلو دخلت الدار ثانيا لم تطلق بالاتفاق لان كلمة اذا لا تفيد التكرار واذا ثبت هذا فنقول قوله واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لا يفيد الا وجوب الانصات مرة واحدة فلما اوجبنا الاستماع عند قراءة القران في الخطبة فقد وفينا بموجب اللفظ فلم يبق في اللفظ دلالة على ما وراء هذه الصورة سلمنا ان اللفظ يفيد العموم الا انا نقول بموجب الاية وذلك لان عندنا اذا لم يسكت الامام وجب ان يقرأ المأموم الفاتحة في حال سكتة الامام كما قال ابو سلمة للامام سكتتان فاغتنم القراءة فيهما وهذا السؤال اورده الواحدي في البسيط ولقائل ان يقول سكوت الامام اما ان يقال انه من الواجبات او ليس من الواجبات والاول باطل بالاجماع والثاني فيقتضي ان يجوز له ان لا يسكت فبتقدير ان لا يسكت يلزم ان تحصل قراءة المأموم مع قراءة الامام وذلك يفضي الى ترك الاستماع عند قراءة الامام وذلك على خلاف النص وايضا فهذا السكوت ليس له حد محدود ومقدار مخصوص والسكتة المأمومين مختلفة بالثقل والخفة فربما لا يتمكن المأموم من اتمام قراءة الفاتحة في مقدار سكوت الامام وحينئذ يلزم المحذور المذكور وايضا فالامام انما يبقى ساكتا ليتمكن المأموم من اتمام القراءة وحينئذ ينقلب الامام مأموما والمأموم اماما لان الامام في حال السكوت كالتابع للمأموم وذلك غير جائز فثبت ان هذا السؤال الذي اورده الواحدي غير جائز وذكر الواحدي سؤالا ثانيا على التمسك بالاية فقال ان الانصات هو ترك الجهر والعرب تسمي تارك الجهر منصتا وان كان يقرأ في نفسه اذا لم يسمع احدا ولقائل ان يقول انه تعالى امر اولا بالاستماع واشتغاله بالقراءة يمنعه من الاستماع لان السماع غير والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بذلك الكلام المسموع على الوجه الكامل [illegible] وظهر ان الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة السؤال الثالث [illegible] اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد فهب ان عموم قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

اخص منه وكذا العموم وثبت ان عموم القرآن لا يخص بخبر الواحد فوجب المصير الى تخصيص عموم هذه الآية بهذا الخبر وهذا السؤال حسن لان الواحدي يقول هب
مالك وهو القول القديم للشافعي انه لا يجوز للمأموم ان يقرأ الفاتحة في الصلوات الجهرية عملا بهذا النص ويجب عليه القراءة في الصلوات السرية لان هذه الآية
لا دلالة فيها على هذه الحالة ومما يضعف قول الحسن وفي الآية قول رابع وهو ان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا خطاب مع الكفار في ابتداء
التبليغ وليس خطابا مع المؤمنين وهذا القول حسن مناسب وتقريره ان الله تعالى حكى قبل هذه الآية ان اقواما من الكفار يطلبون آيات مخصوصة ومعجزات
مخصوصة فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتيهم بها قالوا لولا اجتبيتها فامر الله رسوله ان يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي ان اقترح على ربي وليس لي
الا ان انتظر الوحي ثم بين تعالى ان ترك الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في صحة النبوة لان القرآن معجزة تامة كافية في اثبات النبوة وعبر
الله عن هذا المعنى بقوله هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فلو قلنا ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا المراد منه ترك
قراءة المأموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الآية وبين ما قبلها تعلق بوجه من الوجوه وانقطع النظم وحصل فساد الترتيب وذلك لا يليق بكلام الله
فوجب ان يجعل المراد منه شيئا آخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القرآن بصائر وهدى ورحمة من حيث انه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه
وسلم وكونه كذلك لا يظهر الا بشرط مخصوص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قرأ القرآن على اولئك الكفار استمعوا له وانصتوا حتى يقفوا على فصاحته
ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فحينئذ يظهر لهم كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيستغنوا بهذا القرآن عن طلب سائر المعجزات ويظهر لهم
صدق قوله في صفة القرآن انه بصائر وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الآية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد ولو حملنا
الآية على منع المأموم من القراءة خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت ان حمله على ما ذكرناه اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له خطاب مع الكفار عند قراءة الرسول عليهم القرآن في معرض الاحتجاج بكونه معجزا على صدق نبوته وعند هذا يسقط استدلال الخصوم بهذه
الآية من كل الوجوه ومما يقوي ان حمل الآية على ما ذكرناه اولى وجوه الاول انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون
فلما حكى عنهم ذلك ناسب ان يأمرهم بالاستماع والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القرآن من الوجوه الكثيرة البالغة الى حد الاعجاز الوجه الثاني انه تعالى قال
قبل هذه الآية هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فحكم تعالى بكون القرآن رحمة للمؤمنين على سبيل القطع والجزم ثم قال واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون فلو كان المخاطبون بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم المؤمنين لما قال لعلكم ترحمون لانه جزم قبل هذه الآية
بكون القرآن رحمة للمؤمنين قطعا فكيف يقول بعده من غير فصل لعله يكون القرآن رحمة للمؤمنين اما اذا قلنا ان المخاطبين بقوله فاستمعوا له
وانصتوا هم الكافرون صح حينئذ قوله لعلكم ترحمون لان المعنى فاستمعوا له وانصتوا فلعلكم تطلعون على ما فيه من دلائل الاعجاز فتؤمنوا بالرسول فتصيروا
مرحومين فثبت انا لو حملنا على ما قلنا حسن قوله لعلكم ترحمون ولو قلنا ان هذا الخطاب خطاب مع المؤمنين لم يحسن ذكر لفظ لعل فيه فثبت ان حمل
الآية على التأويل الذي ذكرناه اولى وحينئذ يسقط استدلال الخصم به من كل الوجوه لانا بينا بالدليل ان هذا الخطاب ما يتناول المؤمنين وانما يتناول
الكفار في اول زمان تبليغ الوحي والدعوة قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين
في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا اعلم ان قارئ القرآن انما يقرأ القرآن بصوت عال حتى يمكنهم استماع القرآن
ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول صلى الله عليه وسلم فكانت هذه الآية جارية مجرى امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقرأ القرآن على القوم بصوت
عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المقصود من تبليغ الوحي والرسالة ثم انه تعالى اردفه بان امره في هذه الآية بان يذكر ربه في نفسه والفائدة فيه ان
انتفاع الانسان بالذكر انما يكمل اذا وقع الذكر بهذه الصفة لانه بهذا الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع المسئلة الثانية انه تعالى امر رسوله بالذكر مقيدا
بقيود الاول قوله واذكر ربك في نفسك والمراد منه كونه في نفسه عارفا بمعاني الاذكار التي يقولها بلسانه مستحضرا لصفات الكمال والعز والعلو
والعظمة وذلك لان الذكر باللسان اذا كان عاريا عن الذكر بالقلب كان عديم الفائدة الا ترى ان الفقهاء اجمعوا على ان الرجل اذا قال بعت واشتريت مع
انه لا يعرف معاني هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيئا فانه لا ينعقد البيع والشرى فكذا ههنا ويتفرع على ما ذكرناه احكام الحكم الاول سمعت بعض الاكابر
من ارباب القلوب كان اذا اراد ان يأمر واحدا من المريدين بالخلوة والذكر امره ان يجلس اربعين يوما بالخلوة والتصفية ثم عند استكمال هذه المدة وحصول
التصفية التامة يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين ويقول للمريد اعتبر حال قلبك عند سماع هذه الاسماء فكل اسم وجدت قلبك عند
سماعه قوي تأثره وعظم شوقه فاعرف ان الله انما يفتح ابواب المكاشفات عليك بواسطة المواظبة على ذكر ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف
في هذا الباب الحكم الثاني قال المتكلمون هذه الآية تدل على اثبات كلام النفس لانه تعالى لما امر رسوله بان يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر
النفساني ولا معنى لكلام النفس الا ذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من الذكر النفساني العلم والمعرفة قلنا هذا باطل لان الانسان لا قدرة له على تحصيل
العلم بالشيء ابتداء لانه اما ان يطلب حصوله حال حصوله او حال عدم حصوله والاول باطل لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل ايضا لان ما لا يكون
متصورا كان الذهن غافلا عنه والغافل عن الشيء يمتنع كونه طالبا له فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل التصورات فامتنع ورود الامر به والآية دالة
على ورود الامر بالذكر النفساني فوجب ان يكون الذكر النفساني معنى مغايرا للمعرفة والعلم والتصور وذلك هو المطلوب الحكم الثالث انه قال واذكر ربك في نفسك
ولم يقل واذكر الهك ولا سائر الاسماء وانما سماه في هذا المقام باسم كونه ربا واضافه الى نفسه وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقريب والفضل والاحسان
والمقصود منه ان يصير العبد فرحا مبتهجا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب مشعر بالتربية والفضل وعند سماع هذا الاسم يتذكر العبد اقسام انعام الله
عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى اقل اقسامها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فعند انكشاف هذا المقام في القلب يقوى الرجاء ثم انه تعالى اتبعه بقوله
تضرعا وخيفة ليحصل الخوف مع الرجاء فيحصل في القلب موجبات الخوف والرجاء وعنده يكمل الايمان على ما قال صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه
لاعتدلا الا ان ههنا دقيقة وهي ان سماع لفظ الرب يوجب الرجاء وسماع لفظ التضرع والخيفة يوجب الخوف فلما وقع الابتداء بما يوجب الرجاء علمنا
ان جانب الرجاء اقوى القيد الثاني من القيود المعتبرة في الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تعالى تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل عليه القرآن والمعقول
اما القرآن فقوله تعالى في سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل
بانكشاف امرين عزة الربوبية وهذا المعنى انما يتم بقوله واذكر ربك في نفسك وثانيهما ذلة العبودية وذلك انما يكمل بقوله تضرعا فاذا
حال الانتقال من الذكر الى التضرع يشبه النزول من المعارج والانتقال من التضرع الى الذكر يشبه الصعود وبهما يتم معراج الارواح القدسية وههنا بحث وهو ان
معرفة اسم الرب توجب التضرع والخيفة فالذكر العقلي يمتنع انفكاكه عن التضرع والخوف فما الفائدة في اعتبار هذا التضرع والخوف والجواب
بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف على الاطلاق لانه ربما استحكم في عقل الانسان انه تعالى لا يعاقب احدا لان ذكر العقاب لا يليق بالكريم ولا فائدة للحق
فيه فلهذا السبب نصلي هل انه لا يبالي وجب تخويفه بان الخوف قسمان خوف العقاب وهو مقام المبتدئين وخوف الجلال وهو مقام المحققين وهذا
الخوف ممتنع الزوال وكل من كان اعرف بجلال الله كان ذكر الخوف في قلبه اكمل وجيء بهذا الجواب بان لاصحاب الكمال مقامين مكاشفة الجمال ومكاشفة
الجلال فاذا كوشفوا بالجمال عاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا والذكر مع رعاية الجانبين القيد الثالث قوله وخيفة وفي قراءة اخرى
وخفية قال الزجاج اصلها خوفة فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها واعلم ان الخوف يقع على وجهين احدهما خوف التقصير في الاعمال وثانيهما خوف الخاتمة و

والمحققون يخافون من السابقة لان الامر انما يظهر في الخاتمة ما سبق الحكم به في الفاتحة ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يقول جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة وثالثها
خوف فكيف قابل نعم الله التي لا حصر لها ولا احاطة بها على الناقصة واذكاري القاصرة وكان الشيخ ابو بكر الواسطي يقول الشكر شرك فسألوني عن هذه
الكلمة فقلت لعل المراد ان من حاول مقابلة وجوه احسان الله بشكره فقد اشرك لان على هذا التقدير يكون العبد يجعل منة النعمة وحدا لشكر ولا تكافؤ
ان هذا شرك لما اتى بالشكر على خوف التقصير مع الاعتراف بالذلة والخضوع فهناك يشم منه رائحة العبودية القراءة الثانية وهي قوله وخفية فالا
في حق المبتدئين بان لا يصون الطاعات عن شوائب الرياء والسمعة وفي حق المنتهين المقربين حفظه الغيرة ذكر لاف الحجبة ادل التشكلات وجبت الغيرة
فان كل هذا النوع حصل الفناء صح الذكر في حين الاخفاء بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من عرف الله كل لسانه القيد الرابع قوله ودون الجهر من القول والمراد
منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وقال عن زكريا عليه السلام
اذ نادى ربه نداء خفيا قال ابن عباس في تفسير قوله ودون الجهر من القول المعنى ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان حصول الذكر القلبي يوجب حصول الذكر
الذكر اللساني والذكر اللساني اذا كان بحيث يسمع نفسه فانه يتأثر الخيال من ذلك الذكر وتأثر الخيال يوجب قوة في الذكر القلبي الروحاني ولا يزال يتقوى
كل واحد من هذه الاركان الثلاثة وينعكس انوار هذه الاذكار بعضها الى البعض وتتصعد هذه الانعكاسات الى ما لا نهاية له القوة والجلاء والانكشاف والترقي
من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور والظلمة القيد الخامس قوله بالغدو والآصال وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في لفظ الغدو و
قولان الاول انه مصدر ومعنى الغدو يقال غدوت اغدو غدوا ومنه قوله وغدوها شهر اي غدوها للسير ثم يسمى وقت الغدو غدوا كما يقال دنا الصباح
اي وقته ودنا المساء اي وقته والقول الثاني ان يكون الغدو جمع غدوة قال الليث الغدو جمع مثل الغدوات وواحد الغدوات غدوة واما الآصال فقال الفراء
واحدها اصل وواحد الاصل اصيل قال ويقال اصائل جمع اصيلة وقال اهل اللغة الاصيل معناه الاصل ولليوم وليلته انما يجتمع في الشرع من اول
الليل واخرها وكل يوم متصل باول ليل اليوم الثاني في حكم اخر النهار اصيلا لكونه حاصلا المسئلة الثانية لم خص الغدو والآصال
بهذا الذكر والحكمة فيه ان عند الغدوة انقلب الانسان من النوم الذي هو كالموت الى اليقظة التي هي كالحياة والعالم انقلب من الظلمة التي هي طبيعة عدمية الى النور الذي
هو طبيعة وجودية واما عند الآصال فالامر بالضد لان الانسان ينقلب من الحياة الى الموت والعالم ينقلب من النور الخالص الى الظلمة الخالصة وفي هذين الوقتين
يحصل هذان النوعان من التغير العجيب القوي القاهر ولا يقدر على مثل هذا التغيير الا الله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية فلهذه الحكمة
العجيبة خص الله هذين الوقتين بالامر بالذكر ومن المفسرين من قال ذكر هذين الوقتين والمراد مداومة الذكر والمواظبة عليه بقدر الامكان كما قال
في صفة الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم لم يحصل لابن آدم حالة رابعة سوى هذه الاحوال الثلاثة فالمراد بالذكر عنها والمراد منه امر بالذكر على
الدوام القيد السادس قوله تعالى ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والآصال دل على انه يجب ان يكون الذكر حاصلا في كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين
يدل على ان الذكر القلبي يجب ان يكون دائما وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية و
تحقيق القول ان بين الروح والبدن علاقة عجيبة لان كل اثر يحصل في جوهر الروح ينزل منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل في البدن يصعد منه نتائج الى
الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل الشيء الحامض ضرس سنه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه فهذه اثار تنزل من الروح الى البدن وايضا اذا
واظب الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر النفس فهذه اثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا
حضر الذكر اللساني بحيث يسمع نفسه حصل اثر من ذلك الذكر اللساني في الخيال ثم تصعد من ذلك الاثر الخيالي مزيد انوار وجلايا الى جوهر الروح ثم ينعكس
ثم يحصل من تلك الاشراقات الروحانية اثار زائدة الى اللسان ومنها الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا يزال ينعكس هذه الانوار من هذه المرايا بعضها
الى بعض ويتقوى بعضها ببعض ويستكمل بعضها ببعض ولما كان لا نهاية لتزايد انوار هذه المراتب لا جرم لا نهاية لسفر العارفين في هذه المقامات
العالية القدسية وفي كبرياء جلال الله ومعاليه لا نهاية له والله اعلم ثم انه تعالى قال واذكر ربك في نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه عام
في حق كل المكلفين ولكل احد درجة مخصوصة ومرتبة معينة بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال في صفة الملائكة وما منا الا له مقام معلوم قوله
تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون وفيه مسائل المسئلة الاولى لما رغب الله رسوله في الذكر وفي المواظبة
عليه ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه فقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وعصمتهم
وبراءتهم عن بواعث الشهوة والغضب وحوادث الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع فالانسان مع كونه مبتلى
بظلمات عالم الجسمانيات ومستعدا للذات البشرية والبواعث الانسانية اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا السبب قال المسيح عليه السلام واوصاني بالصلوة و
الزكاة ما دمت حيا وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم واعبد ربك حتى يأتيك اليقين المسئلة الثانية المشبهة تمسكوا بقوله ان الذين عند ربك وقالوا لفظ عند مشعر
بالمكان والجهة وجوابنا انا ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية في هذه السورة عند تفسير قوله ثم استوى على العرش على انه يمتنع كونه تعالى حالا في
المكان والجهة واذا ثبت هذا فنقول وجب المصير الى التأويل وبيانه من وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم اينما كنتم فكان هذه المعية بالفضل والرحمة
لا بالجهة فكذا ههنا وايضا جاء في الاخبار النبوية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي فلا شك ان هذه العندية ليست لاجل المكان والجهة
فكذا ههنا والوجه الثاني ان المراد من هذه العندية القرب بالشرف يقال للوزير قربة عظيمة عند الامير وليس المراد منه القرب بالجهة لان البواب والفراش
يكونان اقرب الى الملك في الجهة والحيز والمكان من الوزير فعلمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة والوجه الثالث ان هذا تشريف للملائكة
باضافتهم الى الله من حيث انه اسكنهم في المكان الذي كرمه وشرفه وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات الوجه الرابع انما قال تعالى في
صفة الملائكة الذين عند ربك لانهم رسل الله الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين في البلاد فكذا ههنا المسئلة الثالثة
تمسك ابو بكر الاصم بهذه الآية في اثبات ان الملائكة افضل من البشر قال لانه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالعبادة والذكر قال ان الذين عند ربك لا يستكبرون
عن عبادته والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كانت الملائكة افضل منه المسئلة الرابعة ذكر من طاعاتهم ثلاثة اولها كونهم يسبحونه وقد عرفت
ان التسبيح عبارة عن تنزيه الله من كل سوء وذلك يرجع الى المعارف والعلوم ثم لما ذكر التسبيح اردفه بذكر السجود وذلك يرجع الى اعمال الجوارح وهذا الترتيب
يدل على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وايضا فقوله وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله
فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالمراد انهم سجدوا لآدم والجواب قال الشيخ الغزالي الذين سجدوا لآدم ملائكة الارض
واما عظماء ملائكة السموات فلا وقيل ايضا ان قوله وله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله فهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لآدم خاص والخاص مقدم
على العام واعلم ان الآيات الدالة على ان الملائكة مستغرقون في العبودية كثيرة كقوله حكاية عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقوله وترى الملائكة
حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم . وقد فرغ المصنف رضي الله عنه وارضاه من هذه السورة فيما بين المغرب والعشاء ليلة الاحد الحادي
عشر من ذي الحجة سنة احدى وستمائة . ثم ذكر بعد فراغه عنه واسأل الله العظيم بحق القرآن الكريم حسن الخاتمة لي ولوالدي ولولدي ولمن قرأه

سورة الانفال خمس وسبعون آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين اعلم ان قوله يسئلونك عن الانفال
يقتضي البحث عن خمسة اشياء السائل والمسئول وحقيقة النفل وكونه ذكر السؤال عن اي الاحكام كان وان المقصود باي شيء عن الانفال اما البحث الاول وهو ان
السائلين من كانوا فنقول ان قوله يسئلونك اخبار عمن لم يسبق ذكرهم وحسن ذلك هنا لان حالة النزول كان السائل عن هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم
ولا شك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنائم والانفال وهم اقوام من الصحابة واما البحث الثاني وهو ان المسئول من كان فلا شك انه هو النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث
وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الازهري النفل ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنائم انفالا لان المسلمين فضلوا على سائر الامم الذين لم تحل لهم الغنائم
وصلاة التطوع نافلة لانها زائدة على الفرض [illegible] ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سأل واما البحث الرابع وهو ان هذا

[illegible]

[illegible]

قلوبهم فوالله لا ادري انا منهم ام لا الثالث ان القرآن العظيم دل على ان كل من كان من اهل الجنة فالقطع بكونه مؤمنا يوجب القطع بكونه من اهل الجنة وذكر التبيل اليه فكذا هذا

نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مؤمن بالله حقا ثم لم يشهد بانه من اهل الجنة فقد آمن بنصف الآية يعني كما لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذا لا سبيل الى القطع

بانه مؤمن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب عن المعرفة فعلى هذا الرجل انما يكون مؤمنا في الحقيقة عند ما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة حاصلا في

القلب حاضرة في الذهن فاما عند ما يغفل عن هذا المعنى فانه انما يكون مؤمنا بحسب حكم الله تعالى ...

[illegible]

وتقلبكما غشيت وجوههم وعلى حزنهم ... المسألة الثالثة انه تعالى ذكر انه استجاب دعائهم ووعدهم بالنصر فقال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر

[illegible]

[illegible]

كلاما في الضمائر والقلوب قوله ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وإن تنتهوا فهو خير لكم وإن تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا
ولو كثرت وأن الله مع المؤمنين فيه مسائل المسألة الأولى قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين كيد بالنصب وقرأ حفص عن عاصم موهن كيد بالإضافة
والباقون موهن بالتخفيف كيد بالنصب ... بالتنوين وبالإضافة المسألة الثانية الكلام في ذلكم ومحله من الإعراب كما في قوله ذلكم فذوقوه المسألة

ذلك ان ابا لبابة ... فلا تفعلوا ... خيانة لله ولرسوله ... قال السدي كانوا يسمعون الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم فيفشونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم
الله عن ذلك الثالث قال ابن زيد نهاهم الله ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع عن جابر بن عبد الله ان ابا سفيان خرج من مكة فعلم النبي ... وخرج الى
... فكتب رجل من المنافقين ... ان محمدا يريدكم فخذوا حذركم فانزل الله هذه الآية الخامس ... نزلت في حاطب بن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي عليه السلام
بالخروج اليها ...

[illegible]

[illegible]

يعني ثم يكون عليهم حسرة ثم يغلبون او للكلام مع الكافرين وهو اشارة الى الذين كفروا قوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين
اعلم انه تعالى لما بين ضلالهم في عباداتهم البدنية وفي عباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب فقال قل للذين كفروا وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قل للذين
كفروا اي قل لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم به لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرا ابن مسعود كذلك المسألة الثانية المعنى ان هؤلاء الكفار ان ينتهوا عن
الكفر وعداوة الرسول ودخلوا في الاسلام والتزموا شرائعه غفر الله لهم ما قد سلف من كفرهم وعداوتهم للرسول وان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنة الاولين وفيه وجوه الاول
ان المراد فقد مضت سنة الاولين منهم الذين حاق بهم مكرهم يوم بدر الثاني فقد مضت سنة الاولين الذين تحزبوا على انبيائهم من الامم فدمروا فليتوقعوا مثل ذلك ان لم ينتهوا الثالث
معناه ان الكفار اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصي وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وهي قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي ولقد سبقت كلمتنا ولقد كتبنا
في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون المسألة الثالثة اختلف الفقهاء في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا والصحيح انها مقبولة لوجوه الاول هذه الاية فان قوله
قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفرة وقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله انه هل انتهى عن زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر
كما قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه الثاني لا شك انه مكلف بالرجوع والطريق اليه لا بد وان يكون هو التوبة فلو لم تقبل لزم تكليف ما لا يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات المسألة الرابعة احتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها لكانوا اما ان يكونوا
مخاطبين بها مع الكفر او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثاني باطل لان هذه الاية تدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يؤاخذ بشيء مما مر عليه في زمان الكفر وايجاب قضاء تلك العبادات
ينافي ظاهر الاية المسألة الخامسة احتج ابو حنيفة بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء العبادات التي تركها في حال الردة وقبلها وجه الدلالة ظاهر المسألة السادسة قال عليه السلام الاسلام
يجب ما قبله فاذا اسلم الكافر لم يلزمه قضاء شيء من العبادات البدنية والمالية وما كان له من جناية على نفس او مال فهو معفو عنه وهو ساقط عنه [illegible]
وقال يحيى بن معاذ الرازي في هذه الاية ان توحيدا لم يعجز عن هدم ما قبله من كفر سبعين سنة فتوحيد سبعين سنة كيف لا يقوى على هدم ذنب قوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير وان تولوا فاعلموا ان الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن
كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قال عروة بن الزبير كان المؤمنون
يفتنون عن دين الله في مبدأ الدعوة فافتتن بعضهم ولهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهجرة الى الحبشة وفتنة ثانية وهي انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة
العقبة توامرت قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمنين جهد شديد فهذا هو المراد من الفتنة فامر الله بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه اخر وهو ان
[illegible]
فاذا وقعت المقاتلة زال الكفر فتحصل الالفة وزالت تلك الفتنة بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي بها وجب قتالهم فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين
الذي هو دين الله من سائر الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون المراد من الاية وقاتلوهم لاجل ان يحصل هذا المعنى او يكون
المراد وقاتلوهم لغرض ان يحصل هذا المعنى فان كان المراد من الاية هو الاول وجب ان يكون المراد من الاية ويكون الدين كله لله في ارض مكة وما حواليها
لان هناك يحصل ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان المراد ذلك لما بقي الكفر وقد حصل القتال الذي امر الله به
وان كان المراد من الاية هو الثاني وهو قوله فقاتلوهم لغرض ان يكون الدين كله لله فعلى هذا التقدير لم يمتنع حمله على ازالة الكفر عن جميع العالم لانه ليس كل ما كان غرضا للانسان
فان ذلك يحصل لكان المراد الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير والمعنى فان انتهوا عن الكفر و
سائر المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون بصير عالم لا يخفى عليه شيء يوصل اليهم ثوابهم وان تولوا يعني عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله مولاكم اي وليكم الذي يحفظكم و
يدفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير كل من كان في حماية هذا المولى وفي حفظه وكفايته كان آمنا من الآفات مصونا عن المخوفات قوله واعلموا انما غنمتم من شيء
فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة
في قوله وقاتلوهم وكان من المعلوم ان عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله حكم الغنيمة وفي الاية مسائل المسألة الاولى الغنم الفوز بالشيء يقال غنم يغنم غنما فهو غانم
والغنيمة في الشريعة ما دخلت في ايدي المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب المسألة الثانية قال صاحب الكشاف ما في قوله ما غنمتم موصولة وقوله من شيء
بيانه يعني ان اي شيء كان حتى الخيط والمخيط فان لله خمسه مبتدأ خبره محذوف تقديره فحق او فواجب ان لله خمسه وروى الجعفي عن ابي عمرو فان لله خمسه بالكسر ويقويه قراءة النخعي
فلله خمسه والمشهور اكد واثبت للايجاب كانه قيل فلا بد من اثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف الخبر واحتمل وجوها كثيرة من المقدرات كقولك ثابت
وحق وواجب ولازم كان اقوى لايجابه من النص على الواحد وقرئ خمسه بالسكون المسألة الثالثة في كيفية قسمة الغنائم اعلم ان هذه الاية تقتضي ان يؤخذ خمسها وفي كيفية
قسمة ذلك الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسهم لذوي قرباه من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس و
نوفل لما روي ان عثمان وجبير بن مطعم قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا
وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال عليه السلام انهم لم يفارقونا في جاهلية ولا في اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى
والمساكين وابن السبيل واما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فعند الشافعي انه يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة
الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والباقي للفرق الثلاثة وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو
حنيفة ان بعد وفاة الرسول عليه السلام سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذوي القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة سائر الفقراء ولا يعطى اغنياؤهم فيقسم على اليتامى و
المساكين وابن السبيل وقال مالك رحمه الله الامر في الخمس مفوض الى اجتهاد الامام ان راى قسمه على هؤلاء فعل وان راى اعطاء بعضهم دون بعض فعل ذلك واعلم ان ظاهر الاية
مطابق لقول الشافعي وصريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا لدليل منفصل اقوى منها كيف وقد قال الله في اخر الاية ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله فاحكموا
بهذه القسمة وهو يدل على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله القول الثاني في هذه الاية قول ابي العالية ان خمس الغنيمة يقسم على ستة
اقسام فواحد منها لله وواحد لرسول الله صلى الله عليه وسلم والثالث لذوي القربى والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قال والدليل عليه انه تعالى جعل خمس
الغنيمة لله ثم للطوائف الخمسة ثم القائلون بهذا القول منهم من قال يصرف سهم الله الى الرسول عليه السلام ومنهم من قال يصرف في عمارة الكعبة وقال بعضهم انه عليه السلام
كان يضرب يده في هذا الخمس فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة وهو الذي سمي لله والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان قوله لله ليس المقصود منه اثبات نصيب
لله فان الاشياء كلها ملك لله وملكه وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لهم في غنائم خيبر ما لي مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود فيكم فقوله ما لي الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم الرسول واحد وان الاصناف
[illegible] هذا كلام اهل العلم في قسمة خمس الغنيمة
واما الباقي وهو اربعة اخماس الغنيمة فهي للغانمين لانهم هم الذين حازوها واكتسبوها كما يكتسب الكلأ بالاحتشاش والطير بالاصطياد والفقهاء استنبطوا
من هذه الاية مسائل كثيرة وهي مذكورة في كتب الفقه المسألة الرابعة دلت الاية على انه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب كما هو مذهبنا والدليل عليه ان قوله فان
لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة واذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى
للقسمة على هذا التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق المسألة الخامسة اختلفوا في ذوي القربى فقيل هم بنو هاشم وقال الشافعي هم بنو هاشم وبنو
المطلب واحتج بالخبر الذي رويناه وقيل آل علي وجعفر وعقيل وآل العباس وولد الحارث بن عبد المطلب وهو قول ابي حنيفة المسألة السادسة حكى صاحب الكشاف عن الكلبي ان

هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة ايام للنصف من شوال على رأس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم امنتم بالله
فاعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم واقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بالله وبما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان وهو معطوف على قوله
ان كنتم امنتم بالله وبالمنزل على عبدنا يوم الفرقان يوم بدر والجمعان الفريقان من المسلمين والكافرين والمراد ما انزل عليه من الايات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل
شيء قدير يقدر على نصركم وانتم قليلون ذليلون قوله اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم في الاية مسائل المسألة الاولى قوله اذ انتم بالعدوة الدنيا فيه وجهان انه متعلق بمضمر معناه واذكروا اذ انتم كذا وكذا
كما قال واذكروا اذ انتم قليل الثاني قال صاحب الكشاف انه بدل من يوم الفرقان المسألة الثانية قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو بالعدوة بكسر العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت
عدوة الوادي وعدوته جانبه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين حكى صاحب الكشاف العدوة بالفتح
والكل لغات قال وقد فرق بين [illegible] قلب الواو ياء لان بينها وبين الكسرة حاجزا غير حصين كما في الصبية اما الدنيا فتانيث الادنى والقصوى تانيث الاقصى
وكل شيء تنحى عن شيء فقد قصا يقصو قصوا فهو قاص والقصوى والقصيا كالاكبر والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى من بنات الواو فلم جاءت احداهما بالياء والثانية بالواو قلنا القياس قلب الواو ياء كالعليا
واما القصوى فمجيئه شاذا وكثر استعماله على اصله المسألة الثالثة المراد بالعدوة الدنيا ما يلي جانب المدينة وبالقصوى ما يلي جانب مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون
فكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير التي خرجوا لها كانت في موضع اسفل منهم الى ساحل البحر ولو تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ولكن
ليقضي الله امرا كان مفعولا اي جمعكم الله من غير ميعاد ليقضي امرا كان واجبا ان يفعل وهو قوله ليهلك من هلك عن بينة وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه لما ذكر ان الرسول صلى الله عليه وسلم في يوم
بدر كان في غاية الخوف والضعف بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة ونزل بعيدا عن الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رملية تغوص فيها ارجلهم واما الكفار فكانوا في غاية
القوة بسبب الكثرة في العدد وبسبب حصول الالات والادوات ولانهم كانوا قريبين من الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها صالحة للمشي ولان العير كانت خلف ظهورهم وكانوا يتوقعون مجيء
المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القضية وعكس وجعل الغلبة للمسلمين والدمار على الكفار فصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما اخبر عن ربه
من وعد النصر والفتح والظفر فقوله ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحياة شاهدوا هذه المعجزة
القاهرة والمراد من البينة هذه المعجزة المسألة الثانية اللام في قوله ليقضي وفي قوله ليهلك من هلك لام الغرض وظاهره يقتضي تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نترك
هذا الظاهر بالدلائل العقلية المشهورة المسألة الثالثة قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يقدح في قول اصحابنا انه تعالى
اراد الكفر من الكافر وجوابه انا نترك هذا الظاهر بالدلائل المعلومة المسألة الرابعة قوله ويحيى من حي عن بينة قرا نافع وابو بكر عن عاصم والبزي عن ابن كثير حيي باظهار الياءين
وابو عمرو وابن كثير برواية القواس وحفص عن عاصم والكسائي بياء مشددة على الادغام فاما الادغام فلالتقاء المثلين وانه في المصحف مكتوب بياء واحدة
واما الاظهار فلان الادغام في مضارعه يحيى ممتنع [illegible] ثم ختم الاية بقوله وان الله لسميع عليم اي يسمع دعاءكم ويعلم حاجتكم
وضعفكم فيصلح مهمكم قوله اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي
انعم بها على اهل بدر وفيه مسائل المسألة الاولى اذ يريكهم نصب باضمار اذكر او هو بدل ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله لسميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في اعينكم المسألة
الثانية قال مجاهد اراهم الله في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي حق القوم قليل فصار ذلك سببا لجراءتهم وقوة قلوبهم فان قيل رؤية الكثير قليلا
غلط فكيف يجوز من الله ان يفعل ذلك قلنا مذهبنا انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه بعضهم دون بعض فحكم الرسول على اولئك الذين رآهم بانهم قليلون
وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام العين التي هي موضع النوم ثم قال ولو اراكهم كثيرا لذكرت ذلك للقوم ولو سمعوه لفشلوا ولتنازعوا
في الامر [illegible] ولكن الله سلم اي سلمكم من المخالفة فيما بينكم وقيل سلم الله لهم امرهم حتى اظهرهم على
عدوهم وقيل سلمهم من الهزيمة يوم بدر ولكن الله سلمهم من التنازع انه عليم بذات الصدور يعلم ما يحصل فيها من الجراءة والجبن والجزع والصبر قوله واذ يريكموهم اذ
التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور اعلم ان هذا هو النوع الثالث من النعم التي اظهرها الله للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل
الذي حصل في النوم تأكد بحصوله في اليقظة قال صاحب الكشاف الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم وقليلا نصب على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد المشركين في اعين المؤمنين
وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين المشركين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراءتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان
المشركين لما استقلوا عدد المسلمين لم يبالغوا في الاستعداد والتأهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المؤمنين عليهم فان قيل كيف يجوز ان يريهم الكثير قليلا قلنا اما على
مذهبنا فلانه تعالى خالق الادراك فيخلق ادراك البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل العيون منعت من ادراك الكل او لعل الكثير منهم كانوا في غاية البعد فحصلت [illegible] ثم
قال ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل ذكر هذا الكلام في الاية المتقدمة وكان ذكره هنا محض التكرير قلنا المقصود من ذكره في الاية المتقدمة هو انه تعالى فعل تلك الافعال
ليحصل استيلاء المؤمنين على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم والمقصود من ذكره ههنا ليس ذلك بل المقصود انه ذكر ههنا انه قلل عدد المؤمنين في اعين
المشركين والمعنى ههنا انما فعل ذلك لئلا يبالغ الكفار في تحصيل الاستعداد والحذر فيصير ذلك سببا لانكسارهم ثم قال والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا
غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد قوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا
فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط اعلم انه تعالى لما ذكر انواع
نعمه على الرسول وعلى المؤمنين يوم بدر علمهم اذا التقوا بالفئة وهي الجماعة من المحاربين نوعين من الادب الاول الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي الثاني ان
يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان الاول ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين لله وبالسنتهم ذاكرين لله قال ابن عباس امر الله اولياءه بذكره في اشد احوالهم تنبيها على ان الانسان
لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال سخاء والاخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله كان الذاكر لله اعظم اجرا والقول الثاني ان المراد من هذا
الذكر الدعاء بالنصر والظفر لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله ثم قال لعلكم تفلحون [illegible] فطلب مرضات
الله [illegible]
[illegible] فان قيل فهذه الاية توجب الثبات على كل حال وهذا يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا هذه الاية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة
واية التحرف والتحيز لا يقدح في حصول الثبات في المحاربة بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف والتحيز ثم قال واطيعوا الله ورسوله في سائر ما يامر به لان الجهاد
لا ينفع الا مع التمسك بسائر الطاعات ثم قال ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وفيه مسائل المسألة الاولى بين تعالى ان النزاع يوجب امرين احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف
والثاني قوله وتذهب ريحكم وفيه قولان الاول المراد بالريح الدولة شبهت الدولة وقت نفاذها وتمشية امرها بالريح وهبوبها فقيل هبت رياح فلان اذا دالت له الدولة ونفذ امره
الثاني انه لم يكن نصر قط الا بريح يبعثها الله وفي الحديث نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والقول الاول اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم مؤثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم
لا يؤثر في هبوب الصبا قال مجاهد وتذهب ريحكم اي نصرتكم وذهبت ريح اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم احد المسألة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الاية فقالوا القول
بالقياس يفضي الى المنازعة والمنازعة محرمة بهذه الاية فوجب ان يكون القول بالقياس حراما بيان الملازمة المشاهدة فانا نرى ان الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياسات وبيان
ان المنازعة محرمة قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وايضا فالقائلون بان النص لا يجوز تخصيصه بالقياس تمسكوا بهذه الاية وقالوا قوله تعالى واطيعوا الله ورسوله صريح في وجوب طاعة الله
ورسوله في كل ما نص عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك بالقياس المخصص للنص فقد ترك طاعة الله وطاعة رسوله وتمسك بالقياس الذي يوجب
التنازع والفشل وكل ذلك حرام ومثبتو القياس اجابوا عنه بان ليس كل قياس يوجب المنازعة ثم قال واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود ان كمال امر الجهاد مبني على الصبر فامرهم بالصبر

كما قال في آية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة ان المراد بهذه المعية النصرة والمعونة ثم قال ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير فلما وردوا الجحفة بعث خفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل اليه بهدايا مع ابن له فلما اتاه قال ان ابي ينعمك صباحا ويقول لك ان شئت ان امدك بالرجال امددتك وان شئت ان ازحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك الله والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما يزعم محمد فوالله ما لنا بالله من طاقة وان كنا نقاتل الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد بدرا فنشرب فيها الخمور وتعزف علينا فيها القيان فان بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم حتى تسمع العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وسقوا كؤوس المنايا مكان الخمر وناحت عليهم النوائح مكان القيان فنهى الله المؤمنين ... ووصفهم بثلاثة اشياء الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة والتحقيق ان النعم اذا كثرت من الله على العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله فذلك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران والمكاثرة على اهل الزمان فذلك هو البطر الثاني قوله ورئاء الناس والرئاء عبارة عن القصد الى اظهار الجميل مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان المعصية روي انه عليه السلام لما رآهم في موقف بدر قال اللهم ان قريشا اقبلت بفخرها وخيلائها لتحادك وتكذب رسولك والثالث قوله ويصدون عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين عن قبول دين محمد عليه السلام واعلم ان قوله بطرا ورئاء الناس كلاهما مصدر وقوله ويصدون فعل مضارع وعطف الفعل على الاسم غير حسن وذكر الواحدي فيه ثلاثة وجوه الاول ان يكون قوله ويصدون عن سبيل الله بمنزلة صادين الثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء الناس حالا على تأويل بطرين مرائين ويكون ويصدون بمنزلة صادين الثالث ان يكون بطرا ورئاء الناس بمنزلة يبطرون ويراؤن واقول ان شيئا من هذه الوجوه لا يشفي الغليل لانه تارة يقيم الفعل مقام الاسم واخرى يقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها وكان من الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عبر عن الاولين بالمصدر وعن الثالث بالفعل وافاد الشيخ عبد القاهر الجرجاني في دلائل الاعجاز ان الاسم يدل على التمكن والاستمرار والفعل يدل على التجدد والحدوث ومثاله في الاسم قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء وذلك يدل على انه تعالى يوصل الرزق اليهم ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل وشيعته كانوا مجبولين على البطر والرياء والمفاخرة والعجب واما صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى فيه محمد صلى الله عليه وسلم النبوة فلهذا السبب ذكر البطر والرياء بصيغة الاسم وذكر الصد عن سبيل الله بصيغة الفعل وحاصل الكلام انه تعالى امرهم عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم على ذلك الثبات البطر والرياء بل اوجب عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله واعلم ان حاصل القرآن المجيد من اوله الى آخره دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق والامر بالفناء في طريق عبودية الحق فالمعصية مع الانكسار اقرب الى الخلاص من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الآية بقوله والله بما يعملون محيط والمراد انه تعالى عالم بما يظهرون من نفسه ان الحامل له والداعي له الى الفعل المحض هو طلب مرضاة الله ... في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما بما في دواخل القلوب وذلك كالتهديد والزجر عن الرياء والتصنع قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون اني اخاف الله والله شديد العقاب اعلم ان هذا ايضا من جملة النعم التي خص الله اهل بدر بها وفيه مسائل المسألة الاولى العامل في اذ فيه وجوه قيل تقديره اذكر اذ زين لهم وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكير النعم وتقديره واذكروا اذ يريكموهم واذ زين وقيل هو عطف على قوله خرجوا بطرا ورئاء الناس تقديره ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا واذ زين لهم الشيطان اعمالهم المسألة الثانية في كيفية هذا التزيين وجهان الاول ان الشيطان زين بوسوسته من غير ان يتحول في صورة انسان وهو قول الحسن والاصم والثاني انه ظهر في صورة انسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر خافوا من بني بكر بن كنانة لانهم كانوا قتلوا منهم واحدا فلم يأمنوا ان يأتوهم من ورائهم فتصور لهم ابليس بصورة سراقة بن مالك بن جعشم وهو من بني بكر بن كنانة وكان من اشرافهم في جند من الشياطين ومعه راية وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم مجيركم من بني كنانة فلما رأى ابليس الملائكة تنزل نكص وقيل كانت يده في يد الحارث بن هشام فلما نكص قال له الحارث تخذلنا في هذه الحالة فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحارث وانهزموا وفي هذه القصة سؤالات الاول ما الفائدة في تغيير صورة ابليس الى صورة سراقة والجواب فيه معجزة عظيمة للرسول عليه السلام وذلك لان كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فبلغ ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى بلغتني هزيمتكم فعند ذلك تبين للقوم ان ذلك الشخص ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس لمحاربة المؤمنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم لم يهزم جيوش المؤمنين قلنا لانه رأى في جيش المؤمنين جبريل مع الف من الملائكة فلهذا السبب خاف وفر فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جيوش المؤمنين لانه يتشبه بصورة البشر ويحضر ويعين جميع الكفار ويهزم جميع المؤمنين والجواب انه تعالى ما مكنه من ذلك ... فلم لا يفعل ذلك في سائر وقائع المؤمنين وان لم يقدر عليه فكيف اضعف اليه هذا العمل فهذا يدل على ... الى الصورة البشرية في تلك الواقعة اما في سائر الوقائع فلم يفعل ذلك السؤال الثاني اذا تغير الى صورة البشر فابقي شيطانا او صار بشرا والجواب ... انما كان انسانا لاجل جوهر نفسه الناطقة ونفوس الشياطين مخالفة لنفوس البشر فلم يلزم من تغيير الصورة تغيير الحقيقة وهذا اصل يدل على ان الانسان ليس انسانا بحسب بنيته الظاهرة وصورته المخصوصة السؤال الثالث ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفائدة في هذا الكلام مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم وان كانوا كثيرين في العدد الا انهم كانوا يشاهدون ان دولة محمد صلى الله عليه وسلم كل يوم في الترقي والتزايد ... وكانوا لهذا السبب خائفين جدا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم فذكر ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل ان يكون المراد انه كان بينهم وبين بني بكر بن كنانة خصومة ... وقال اني جار لكم والمعنى اني ... فلن يقصدكم احد من الناس ومعنى الجار هاهنا الدافع عن صاحبه انواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار لكم من فلان اي حافظ لكم مجيركم فلن يصل اليكم منه مكروه ثم قال فلما تراءت الفئتان اي التقى الجمعان بحيث رأى كل واحد الآخر نكص على عقبيه والنكوص الاحجام عن الشيء والمعنى رجع وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون وفيه وجوه الاول انه رأى الملائكة فخافهم قيل رأى جبريل يمشي بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وقيل رأى الفا من الملائكة مردفين الثاني انه رأى اثر النصر والظفر في حق النبي صلى الله عليه وسلم فخاف انه لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال اني اخاف الله قال قتادة صدق في قوله اني ارى ما لا ترون وكذب في قوله اني اخاف الله وقيل لما رأى جبريل عليه السلام خاف وقيل لما رأى الملائكة ينزلون من السماء خاف ان يكون الوقت الذي انظره الله اليه قد حضر فقال ما قال اشفاقا على نفسه اما قوله والله شديد العقاب فيحتمل ان يكون من بقية كلام ابليس ويحتمل ان ينقطع كلام ابليس عند قوله اني اخاف الله ثم قال الله بعده والله شديد العقاب قوله تعالى اذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم فيه مسائل المسألة الاولى العامل في اذ ... واذ زين لهم ... عطف هذا التزيين على حالهم في خروجهم بطرا ورئاء الناس ... وقوله واذ يقول المنافقون فليس فيه عطف على ما قبله بل هو كلام مبتدأ منقطع عما قبله ومحل الاعراب اذ فيه وجهان الاول التقدير والله شديد العقاب اذ يقول المنافقون والثاني التقدير اذكروا اذ يقول المنافقون المسألة الثانية اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين في قلوبهم مرض فهم قوم من قريش اسلموا وما قوي اسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا ثم ان قريشا لما خرجوا الى حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك نخرج مع قومنا فان كان محمد في كثرة خرجنا اليه وان كان في قلة اقمنا في قومنا قال محمد بن اسحق ثم قتل هؤلاء جميعا مع المشركين يوم بدر وقوله غر هؤلاء دينهم قال ابن عباس معناه انه خرج بثلثمائة وثلاثة عشر يقاتلون الف رجل وما ذاك الا انهم اعتمدوا على دينهم وقيل المراد ان هؤلاء يسعون في قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا احياء بعد الموت ويثابون على هذا القتل ثم قال ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم اي ومن يسلم امره الى الله ويثق بفضله ويعول على احسانه فان الله حافظه وناصره لانه عزيز لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب الى اعدائه والرحمة والثواب الى اوليائه قوله تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد اعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفرة شرح احوال موتهم والعذاب الذي يصل اليهم في ذلك الوقت وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وحده اذ تتوفى بالتاء على تأنيث لفظ الملائكة والجمع والباقون بالياء المسألة الثانية جواب لو

محذوف والتقدير لو رأيت منظرا هائلا وامرا فظيعا وعقابا شديدا المسألة الثالثة ولو ترى معناه لو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع الى الماضي كما ترد ان الماضي الى المضارع المسألة الرابعة الملائكة رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون في يتوفى ضمير عائد الى الله والملائكة مرفوعة بالابتداء ويضربون خبره المسألة الخامسة قال الواحدي معنى يتوفى الذين كفروا يقبضون ارواحهم على استيفائها وهذا يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد ... لان قوله يتوفى الذين كفروا يدل على انه استوفى الذات الكافرة وهذا يدل على ان الذات الكافرة حال ما استوفيت من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد قوله يضربون وجوههم وادبارهم قال ابن عباس كان المشركون اذا اقبلوا بوجوههم الى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيف واذا ولوا ضربوا ادبارهم فلا جرم قابلهم الله بمثله في وقت نزع الروح وفيه معنى آخر الطف منه وهو ان روح الكافر اذا خرج من جسده فهو معرض عن عالم الدنيا مقبل على الآخرة وهو لكونه لا يشاهد في عالم الآخرة الا الظلمات ... ومفارقته لهذا العالم ... الا الآلام والحسرات فبسبب مفارقته لعالم الدنيا له الآلام وبسبب اقباله الى الآخرة مع عدم النور والمعرفة ينتقل من ظلمات الى ظلمات ... من الجهتين هو المراد من قوله يضربون وجوههم وادبارهم ثم قال تعالى وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير ويقولون ذوقوا ونظيره في القرآن كثير قال تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا اي ويقولان ربنا وكذا قوله ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا اي يقولون ربنا قال ابن عباس في قول الملائكة لهم وذوقوا عذاب الحريق انه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا التهبت النار في الاجزاء ... فذلك قوله وذوقوا عذاب الحريق قال الواحدي والصحيح ان هذا تقوله الملائكة لهم في الآخرة واقول اما العذاب الجسماني فحق واما العذاب الروحاني فحق ايضا لما انا بينا ان الكافر اذا فارق الدنيا حصل له الحزن الشديد بسبب مفارقة الدنيا المحبوبة والخوف الشديد ... في عالم الآخرة والحزن والخوف كلاهما يوجبان الحرقة الروحانية ... ثم قال ذلك بما قدمت ايديكم وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي يجوز ان يكون ذلك مبتدأ وخبره بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون خبره محذوفا والتقدير ذلك جزاؤكم بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك بما قدمت ايديكم المسألة الثانية المراد من قوله ذلك هذا اي هذا العذاب الذي هو عذاب الحريق حصل بسبب ما قدمت ايديكم وذكرنا في قوله تعالى الم ذلك الكتاب معناه هذا الكتاب ... المسألة الثالثة ظاهر قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان فاعل هذا الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه احدها ان هذا العذاب انما وصل اليهم بسبب كفرهم ومحل الكفر هو القلب لا اليد وثانيها ان اليد ليست محل المعرفة والعلم فلا يتوجه التكليف عليها فلا يمكن ايصال العقاب اليها فوجب حمل اليد هاهنا على القدرة وسبب هذا المجاز ان اليد آلة العمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم ان التحقيق ان الانسان جوهر واحد وهو الفعال والدراك وهو المؤمن وهو الكافر وهو المطيع وهو العاصي وهذه الاعضاء آلات له وادوات له في الفعل فاضيف الفعل في الظاهر الى الآلة وهو في الحقيقة مضاف الى جوهر ذات الانسان المسألة الرابعة قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان ذلك العقاب كان متولدا من الفعل الذي صدر منه وقد عرفت ان العقاب انما تولد من العقائد الباطلة التي يكتسبها الانسان ... وهذا الكلام مطابق للمعقول ثم قال وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسائل المسألة الاولى في ان وجهان الاول النصب بنزع الخافض يعني بان الله والثاني انه ان جعلت قوله ذلك في موضع رفع جعلت ان في موضع رفع ايضا بمعنى وذلك ان الله قال الكسائي ولو كسرت الف ان على الابتداء كان صوابا وعلى هذا التقدير يكون هذا كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله المسألة الثانية قالت المعتزلة لو كان تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالما وايضا قوله ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد يدل على انه تعالى انما لم يكن ظالما بهذا العذاب لانه قدم ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على انه لو لم يصدر منه ذلك التقديم لكان تعالى ظالما في هذا العذاب فلو كان موجد الكفر والمعصية هو الله لا العبد لوجب ان يكون تعالى ظالما وايضا فدلت الآية على كونه تعالى قادرا على الظلم لانه لا يصح التمدح بنفيه الا لمن كان قادرا عليه ... واعلم ان هذه المسألة قد سبق ذكرها على الاستقصاء في سورة آل عمران فلا فائدة في الاعادة قوله تعالى كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فاخذهم الله بذنوبهم ان الله قوي شديد العقاب ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وان الله سميع عليم كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين فيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما بين ما انزله باهل بدر من الكفار عاجلا وآجلا كما شرحنا اتبعه بان بين ان هذه طريقته وسنته في الكل فقال كدأب آل فرعون والمعنى عادة هؤلاء في كفرهم كعادة آل فرعون ... بالقتل والسبي كما جوزي هؤلاء بالقتل والاغراق ولفظ الدأب في اللغة ادامة العمل يقال فلان يدأب في كذا اي يداوم عليه ويواظب ويتعب نفسه ثم سميت العادة دأبا لان الانسان يداوم على عادته ويواظب عليها ثم قال ان الله قوي شديد العقاب والغرض منه التنبيه على ان لهم عقابا مدخرا سوى ما نزل بهم من العقاب العاجل ثم ذكر ما يجري مجرى العلة في العقاب الذي انزله بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وفيه مسائل المسألة الاولى قوله لم يك اصله يكن قال النحويون انما حذفت النون لانها اشبهت الغنة المحضة فاشبهت حروف اللين ووقعت طرفا فحذفت تشبيها بها كما تقول لم يدع ولم يرم ولم يك قال الواحدي وهذا ينتقض بقولهم لم يزن ولم يخن فانه لم يسمع حذف النون هاهنا ... على ... ان كان ويكون ام الافعال لان كل فعل فقد حصل فيه معنى كان فقولنا ضرب معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون ضرب وهكذا القول في الكل فثبت ان هذه الكلمة ام الافعال فاحتيج اليها في اكثر الاوقات فاحتملت هذا الحذف بخلاف قولنا لم يخن ولم يزن فانه لا حاجة الى ذكرها كثيرا فظهر الفرق المسألة الثالثة قال القاضي معنى الآية انه تعالى انعم عليهم بالعقل والقدرة وازالة الموانع وتسهيل السبيل والمقصود ان يشتغلوا بالعبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر فاذا صرفوا هذه الاحوال الى الفسق والكفر فقد غيروا نعمة الله على انفسهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن قال وهذا من اوكد ما يدل على انه تعالى لا يبتدئ احدا بالعذاب والمضرة والذي يفعله لا يكون الا جزاء على معاص سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق جسمانهم وعقلهم ابتداء للنار كما يقوله القوم لما صح ذلك قال اصحابنا ظاهر الآية مشعر بما قاله القاضي الا انا لو حملنا الآية عليه لزم ان يكون صفة الله معللة بفعل الانسان وذلك لان ... لا يحصل الا عند اتيان الانسان بذلك الفعل فلو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل لله ذلك الحكم ... فيكون فعل الانسان مؤثرا في صفة الله ... مؤثرا في حدوث صفة في ذات الله ويكون الانسان مغيرا صفة الله وذلك محال في بديهة العقل فثبت انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله غالبة على صفات المحدثات فلولا حكمه وقضاؤه والا لما امكن للعبد ان ياتي بشيء من الافعال والاقوال المسألة الرابعة انه تعالى ذكر مرة اخرى قوله كدأب آل فرعون وذكروا فيه وجوها الاول ان الكلام الثاني يجري مجرى التفصيل للكلام الاول لان الكلام الاول فيه ذكر اخذهم وفي الثاني ذكر اغراقهم وذلك تفصيل لما تقدم الثاني ان المراد بالاول ما نزل بهم من العقوبة حال الموت وبالثاني ما نزل بهم من العقوبة في الآخرة الثالث ان الكلام الاول هو قوله كفروا بآيات الله والكلام الثاني فهو قوله كذبوا بآيات ربهم ففي الاول اشارة الى انهم انكروا دلائل الالهية وفي الثاني اشارة الى انهم انكروا دلائل ... وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا دلائل التربية والاحسان مع كثرتها وتواليها عليهم فكان الاثر اللازم من الاول هو الاخذ والاثر اللازم من الثاني هو الاهلاك والاغراق وذلك يدل على ان كفران النعم اعظم في حصول الهلاك ... ثم ختم الكلام بقوله وكل كانوا ظالمين يعني انهم كانوا ظالمين انفسهم بالكفر والمعصية وظالمين سائر الناس بسبب الايذاء والايحاش وان الله انما اهلكهم بسبب ظلمهم ونظيره فقطع دابر القوم الذين ظلموا ... قوله تعالى ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون اعلم انه تعالى لما وصف الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين اتبعه بذكر بعضهم بمزيد في الشر والفساد فقال ان شر الدواب عند الله اي في حكمه وعلمه من حصلت له صفتان الصفة الاولى الكفر الذي يكون مستمرا على الكفر مصرا عليه لا يتغير عنه البتة الصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا وهم شر الدواب وقوله منهم للتبعيض لان المعاهدة انما تكون مع بعضهم وقوله ثم ينقضون عهدهم في كل مرة قال اهل اللغة انما عطف المستقبل على الماضي لبيان ان من شأنهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة فانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا عليه المشركين بالسلاح يوم بدر ثم قالوا اخطأنا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوه ايضا يوم الخندق وقوله وهم لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى عقل وحزم ان يتقي نقض العهد حتى يسكن الناس الى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب قوله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين اعلم انه تعالى ... في آيات كثيرة منها قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله

[illegible]

[illegible]

ثم انه تعالى لما ذكر ذلك قال فان حسبك الله اى كافيك الله يكفيك فهو حسبك سواء قبلوا هذا يكفيني وهذا حسبي هو الذى ايدك بنصره قال المفسرون يريد قواك واعانك بنصره يوم بدر وقيل هذا التفسير خطأ لان امر النبي عليه السلام من اول حياته الى وقت وفاته ساعة فساعة كان امرا الهيا وتدبيرا علويا وما كان لكسب الخلق فيه مدخل ثم قال وبالمؤمنين قال ابن عباس يعنى الانصار فان قيل لما قال هو الذى ايدك بنصره فاى حاجة مع نصره الى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا التأييد ليس الا من الله لكنه على قسمين احدهما ما يحصل من غير واسطة اسباب معلومة معتادة والثانى ما يحصل بواسطة اسباب معلومة معتادة فالاول هو المراد من قوله ايدك بنصره والثانى هو المراد من قوله وبالمؤمنين ثم انه تعالى بين كيف ايده بالمؤمنين فقال والف بين قلوبهم لو انفقت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى قوم انفتهم شديدة وحميتهم عظيمة حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتلت عنه قبيلته حتى يدركوا ثاره ثم انهم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل اخاه واباه وابنه واتفقوا على الطاعة وصاروا انصارا وعادوا اعوانا وقيل هم الاوس والخزرج فان الخصومة كانت بينهم شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغائن وحصلت الالفة والمحبة فازالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالصة التامة مما لا يقدر عليها الا الله تعالى وصارت تلك معجزة ظاهرة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان احوال القلوب من العقائد والارادات والكراهات كلها من خلق الله تعالى وذلك لان تلك الالفة والمودة والمحبة الشديدة انما حصلت بسبب الايمان ومتابعة الرسول فلو كان الايمان فعلا للعبد لا فعلا لله لكانت المحبة المترتبة عليه فعلا للعبد لا فعلا لله وذلك على خلاف صريح الاية قال القاضى لولا الطافه تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الاحوال فاضيفت تلك المخالصة الى الله على هذا التأويل ونظيره انه يضاف علم الولد وادبه الى ابيه لاجل انه لم يحصل ذلك الا بمعونة الاب وتربيته فكذا ههنا والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل الكلام على المجاز وايضا فكل هذه الالطاف كانت حاصلة فى حق الكفار مثل حصولها فى حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شىء سوى الالطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعانى فائدة وايضا فالبرهان العقلى مقو لظاهر هذه الاية وذلك لان القلب يصح ان يصير موصوفا بالرغبة بدلا عن النفرة وبالعكس فرجحان احد الطرفين على الاخر لا بد له من مرجح فان كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وان كان هو الله فهو المطلوب فثبت ان صريح هذه الاية متاكد بصريح البرهان العقلى فلا حاجة الى ما ذكره القاضى فى هذا الباب المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان القوم كانوا قبل وقوع [illegible] فى الاسلام ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فى الخصومة الدائمة والمحاربة الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض فلما امنوا بالله ورسوله واليوم الاخر زالت الخصومة وارتفعت الخشونات وحصلت المودة التامة والمحبة الشديدة واعلم ان التحقيق فى هذا الباب ان المحبة لا تحصل الا عند تصور خير وكمال فالمحبة حالة معلولة بهذا التصور المخصوص فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقصان كانت النفرة حاصلة ثم ان الخيرات والكمالات على قسمين الاول الخيرات والكمالات الباقية الدائمة البرية عن جهات التغير والتبدل وذلك هو الكمالات الروحانية والسعادات الالهية والثانى الكمالات المتغيرة المتبدلة وهى الكمالات الجسمانية والسعادات البدنية فانها سريعة التغير والتبدل كالزيبق ينتقل من حال الى حال [illegible] عظيما فيحبه ثم يحصل تصور ان ذلك المال لا يحصل فيبغضه [illegible] فى اليوم الواحد مرارا [illegible] بسبب اللذة الجسمانية وهذا الامر مستعد للتغير والانتقال فلا جرم كانت المحبة الحاصلة بسببها والعداوة الحاصلة بسببها غير باقية بل كانتا سريعتى الزوال والانتقال اذا عرفت هذا فنقول الموجب للمحبة والمودة ان كان طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية كانت تلك المحبة سريعة الزوال والانتقال لان المحبة تابعة لتصور الكمال وتصور الكمال تابع لحصول ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت معلولاته سريعة التبدل والتغير والزوال وان كان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية المقدسة عن التغير والتبدل كانت تلك المحبة ايضا باقية آمنة من التغير والزوال [illegible] فى البقاء والتبدل تبع حال العلة وهذا هو المراد من قوله الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين اذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة وكانت محبتهم معللة بهذه العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال وكانوا بادنى سبب يقعون فى الحرب والفتن فلما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى عبادة الله تعالى والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا اخوانا متوافقين ثم بعد وفاته عليه السلام لما انفتحت عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا الى المحاربة بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم مع بعض فظهر ان هذا هو السبب الحقيقى فى هذا الباب ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله انه عزيز حكيم اى قادر قاهر يمكنه التصرف فى القلوب ويقلبها من العداوة الى الصداقة ومن النفرة الى الرغبة حكيم يفعل ما يفعله على وجه الاحكام والاتقان او على وفق المصلحة [illegible]

قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون اعلم انه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الاعداء وعده بالنصر والظفر فى هذه الاية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لان المعنى فى الاية الاولى ان ارادوا خداعك كفاكهم الله والمعنى فى هذه الاية عام فى كل ما يحتاج اليه فى الدين والدنيا وهذه الاية نزلت بالبيداء فى غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله ومن اتبعك من المؤمنين الانصار وقال ابن عباس نزلت فى اسلام عمر قال سعيد بن جبير اسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وثلاثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر فنزلت هذه الاية قال المفسرون فعلى هذا القول هذه الاية مكية كتبت فى سورة مدنية بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الاية قولان الاول التقدير الله كافيك وكافى اتباعك من المؤمنين قال الفراء الكاف فى حسبك خفض ومن فى موضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفى من اتبعك من المؤمنين قال الشاعر اذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند قال وليس بكثير فى كلامهم ان يقولوا حسبك واخاك بل المعتاد ان يقال حسبك وحسب اخيك الثانى ان يكون المعنى كفاك الله وكفاك اتباعك من المؤمنين قال الفراء وهو احسن الوجهين [illegible] ان ينصر القول الاول بان من كان الله ناصرا له امتنع ان يزداد حاله او ينتقص بسبب نصرة غير الله وايضا اسناد الحكم الى المجموع يوهم ان الواحد من ذلك المجموع لا يكفى فى حصول ذلك المهم وتعالى الله عنه [illegible]

ثم بين ان الامر في انواع النصرة ما يحصل لا بناء على الاسباب المألوفة المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المؤمنين ثم بين تعالى انه وان تكفل بنصره وبنصر المؤمنين فليس من الواجب ان يتكل على ذلك الا بشرط ان يحرض المؤمنين على القتال فانه تعالى انما تكفل بالكفاية بشرط ان يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة فقال يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال والتحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث على الشيء وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها آخر بعيدا فقال التحريض في اللغة ان يحث الانسان غيره على شيء حتى يعلم منه انه ان تخلف عنه كان حارضا والحارض الذي قارب الهلاك فكأنه اشار بهذا الى ان المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا حارضين اي هالكين فعلى هذا التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض. قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل المراد الامر كأنه قال ان يكن منكم عشرون فليصبروا وليجتهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين والذي يدل على انه ليس المراد من هذا الكلام الخبر وجوه الاول لو كان المراد منه الخبر لزم ان يقال انه لم يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين ومعلوم انه باطل الثاني انه قال الآن خفف الله عنكم والنسخ انما يليق بالامر لا بالخبر الثالث قوله والله مع الصابرين وذلك ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت ان المراد من هذا الكلام هو الامر وان كان واردا بلفظ الخبر وهو كقوله والوالدات يرضعن والمطلقات يتربصن بانفسهن. المسألة الثانية قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يدل على انه تعالى ما اوجب هذا الحكم الا بشرط كونه صابرا قادرا على ذلك وانما يحصل هذا الشرط عند حصول اشياء منها ان يكون شديد الاعضاء قويا جلدا ومنها ان يكون قوي القلب شجاعا غير جبان ومنها ان يكون غير متحرف لقتال او متحيزا الى فئة فان الله استثنى هاتين الحالتين في الآيات المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط كان يجب على الواحد ان يثبت لعشرة. واعلم ان هذا التكليف انما حسن لانه مسبوق بقوله حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصرة كان هذا التكليف سهلا لان من تكفل الله بنصره فان اهل العالم لا يقدرون على ايذائه. المسألة الثالثة قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا ما كان ينتقص عددها عن العشرين وما كانت تزيد على المائة فلهذا المعنى ذكر الله هذين العددين. المسألة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر ان تكن بالتاء وكذلك الذي بعده وان تكن منكم مائة صابرة وابو عمرو الاول بالياء والثاني بالتاء والباقون بالياء فيهما. المسألة الخامسة انه تعالى بين العلة في حصول هذه الغلبة وهي قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الكلام من وجوه الاول ان من لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحياة الدنيوية ومن كان هذا معتقده فانه يشح بهذه الحياة ولا يعرضها للزوال اما من اعتقد انه لا سعادة في هذه الحياة وان السعادة لا تحصل الا في الدار الآخرة فانه لا يبالي بهذه الحياة الدنيوية ولا يلتفت اليها ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح ومتى كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الاول. الوجه الثاني ان الكفار انما يعولون على قوتهم وشوكتهم والمسلمون انما يستعينون بربهم بالدعاء والتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به اليق واولى. الوجه الثالث وهو ان من لا يعرف الا الحياة الدنيا كان شقيا جاهلا ومن كان كذلك ومن اختص بالعلم والمعرفة كان صاحبه مهيبا عند الخلق ولذلك انه اذا حضر الرجل العالم عند عالم من الناس الاقوياء الجهال الاشداء فان اولئك الاقوياء الاشداء يهابون ذلك العالم ويحترزون منه بل نقول ان السباع القوية اذا رأت الآدمي هابته وانحرفت عنه وما ذلك الا ان الآدمي بسبب ما فيه من نور العقل يكون مهيبا وايضا الرجل الحكيم اذا استولى على قلبه نور معرفة الله فانه تقوى اعضاؤه وتشتد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي فيقدر على اعمال يعجز عنها قبل ذلك الوقت واذا عرفت هذا فالمؤمن اذا اقدم على الجهاد فكأنه يبذل نفسه وماله في طلب رضوان الله فهو في هذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله فيقوى قلبه ويكمل روحه ويقدر على ما لا يقدر عليه غيره وهذه احوال من ارباب المكاشفات تدل على ان المؤمن يجب ان يكون اقوى قوة من الكافر فان لم يحصل ذلك فلأن ظهور هذا التجلي لا يحصل الا نادرا وللفرد بعد الفرد. قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين. وفيه مسائل. المسألة الاولى ان النبي كان يبعث العشرة الى وجه المائة بعث حمزة في ثلاثين راكبا قبل بدر الى قوم فلقيهم ابو جهل في ثلاثمائة راكب وارادوا قتالهم فمنعهم حمزة وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن انيس الى خالد بن سفيان الهذلي وكان في جماعة فابتدر عبد الله وقال يا رسول الله صفه لي فقال انك اذا رأيته ذكرت الشيطان ووجدت لذلك قشعريرة وقد بلغني انه جمع لي فاخرج اليه ولا تفر فخرج نحوه فلما دنا منه وجد القشعريرة فقال له الرجل من الرجل فقلت من العرب سمعت بك وبجمعك ومشيت معه حتى اذا تمكنت منه قتلته بالسيف واسرعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له اني قتلته فاعطاني عصا وقال امسكها فانها آية بيني وبينك يوم القيامة ثم ان هذا التكليف شق على المسلمين فازاله الله عنهم بهذه الآية قال عطاء عن ابن عباس لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون وقالوا يا رب نحن جياع وعدونا شباع ونحن في غربة وعدونا في اهليهم ونحن قد اخرجنا من ديارنا واموالنا واولادنا وعدونا ليس كذلك وقال الانصار شغلنا بعدونا وواسينا اخواننا فنزل التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة لمائة حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله عنهم ولهذا قال ابن عباس ايما رجل فر من ثلاثة لم يفر ومن فر من اثنين فقد فر وفي المحصول ان الجمهور ادعوا ان قوله الآن خفف الله عنكم ناسخ لحكم الآية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا النسخ وتقريره ان يقال انه تعالى قال في الآية الاولى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فهب انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقابلة المائتين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط غير حاصل في حق هؤلاء فصار حاصل الكلام ان الآية الاولى دلت على ثبوت الحكم عند شرط مخصوص وهذه الآية دلت على ان ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن العشرون الصابرون في مقابلة المائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يقال المراد من الآية ان حصل عشرون صابرون في مقابلة المائتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل ان لفظ الآية ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون بالصبر على مقاومة المائتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله الآن خفف الله عنكم مشعر بان هذا التكليف كان متوجها عليهم قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ التخفيف يدل على حصول التثقيل قبله لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى عند الرخصة للحر في نكاح الامة يريد الله ان يخفف عنكم وليس هناك نسخ وانما هو اطلاق نكاح الامة لمن لا يستطيع نكاح الحرائر فكذا ههنا وتحقيقه ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط حاصل فيهم فكأنه قيل ان ذلك التكليف انما كان لازما عليهم لو كان ذلك الشرط حاصلا فيهم فلما بين الله تعالى ان ذلك الشرط غير حاصل فيهم وانه تعالى علم ان فيهم ضعفا لا يقدرون على ذلك فقد تخلصوا عن ذلك الحكم فصح ان يقال خفف الله عنكم ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الآية مقارنة للآية الاولى وجعل الناسخ مقارنا للمنسوخ لا يجوز فان قالوا المعتبر في الناسخ والمنسوخ النزول دون التلاوة فانه قد يتقدم الناسخ في التلاوة ويتأخر كالآية في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ غير جائز في الوجود وجب ان لا يجوز في الذكر اللهم الا لدليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قولكم في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم انكر كل انواع النسخ في القرآن فكيف يمكن الزامه هذا الكلام فهذا تقرير قول ابي مسلم والمشهور ان ثبت اجماع الامة على الاطلاق قبل قول ابي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه وان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فنقول قول ابي مسلم صحيح حسن. المسألة الثانية احتج هشام على قوله ان الله لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان معنى الآية الآن علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا عنه بان معنى الآية انه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلا واقعا بل يعلم انه سيحصل اما عند حدوثه ووقوعه فانه يعلمه حاصلا واقعا فقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا معناه الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع. المسألة الثالثة قرأ عاصم وحمزة والكسائي ان فيكم ضعفا بفتح الضاد والباقون بضمها وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخص حفص عاصما في هذا الحرف فقرأ بالضم وقال ما خالفت عاصما في شيء من القرآن الا في هذا الحرف. المسألة الرابعة لما استقر حكم التكليف على

بمقتضى هذه الآية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء مشركين عبدا كان او حرا فالهزيمة عليه محرمة ما دام معه سلاح فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلاثة حلت له الهزيمة والصبر احسن روى الواحدي في البسيط انه وقف جيش مؤتة وهم ثلاثة آلاف وامراؤهم على التعاقب زيد بن حارثة ثم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن رواحة وقعوا في مقابلة مائتي الف من المشركين مائة الف من الروم ومائة الف من المستعربة وهم لخم وجذام. المسألة الخامسة قوله تعالى باذن الله فيه بيان انه لا تقع الغلبة الا باذن الله والاذن ههنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا في مسألة خلق الاعمال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الآية بقوله والله مع الصابرين والمراد ما ذكره في الآية الاولى في قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين في هذه الآية ان الله مع الصابرين والمعنى ان العشرين لو صبروا ووقفوا فان نصرتي معهم وتوفيقي مقارن لهم وذلك يدل على صحة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو باق كما كان فان العشرين ان قدروا على مصابرة المائتين بقي ذلك الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور ههنا زائل. قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم. اعلم ان المقصود من هذه الآية تعليم حكم آخر من احكام الغزو والجهاد في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي الآية مسائل. المسألة الاولى قرأ ابو عمرو ان تكون بالتاء والباقون بالياء اما قراءة ابي عمرو فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان المراد به التذكير الرجال فهو مؤنث اللفظ واما القراءة بالياء فلان الفعل متقدم والاسرى مذكر في المعنى وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل وكل واحد من هذه الثلاثة اذا انفرد وجب تذكير الفعل كقولك جاء الرجال وحضر قبيلتك وحضر القاضي امرأة فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان التذكير اولى قال صاحب الكشاف وقرئ للنبي على التعريف واسارى ويثخن بالتشديد. المسألة الثانية روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك فقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم فاضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل عيسى في قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثل موسى حيث قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] اقتل العباس فجعل عمر يقول ويل لعمر ثكلته امه وروي ان عبد الله بن رواحة اشار بان يضرم عليهم نارا في واد كثير الحطب فقال له العباس قطعت رحمك وروي انه كان صلى الله عليه وسلم قال لا يفلتن احد منهم الا بفداء او ضرب عنق فقال ابن مسعود الا سهيل بن بيضاء فاني سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتد خوفي فقال الا سهيل بن بيضاء وعن عبيدة السلماني قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للقوم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدتهم فقالوا بل نأخذ الفداء فاستشهدوا باحد وكان فداء الاسارى عشرين اوقية وفداء العباس اربعين اوقية وعن محمد بن سيرين كان فداؤهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروي انهم لما اخذوا الفداء نزلت هذه الآية فدخل عمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت فقال ابكي على اصحابك في اخذهم الفداء ولقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقوله كان الاثخان في الارض احب الي. المسألة الثالثة هذا الكلام سبب نزول هذه الآية وتمسك الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه الاول ان قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى صريح في ان هذا المعنى منهي عنه وممنوع منه من قبل الله ثم ان هذا المعنى قد حصل ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى بعد هذه الآية يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى الثاني ان الرواية التي ذكرناها قد دلت على انه عليه السلام ما قتل اولئك الكفار بل اسرهم فكان الذنب لازما من هذا الوجه الثاني ان الله امر النبي عليه السلام وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار وهو قوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان وظاهر الامر للوجوب فالذين لم يقتلوا بل اسروا فكان الاسر معصية الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء وكان اخذ الفداء معصية ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة واجمع المفسرون على ان المراد من عرض الدنيا ههنا اخذ الفداء والثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله اخذتم ذلك الفداء الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر رضي الله عنه بكيا وصرح النبي عليه السلام بانه انما بكى لاجل انه حكم باخذ الفداء وذلك يدل على انه ذنب الخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجا منه الا عمر وذلك ايضا يدل على الذنب فهذه جملة وجوه تمسك القوم بهذه الآية والجواب عن الاول ان قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على انه كان الاسر مشروعا ولكن بشرط سبق الاثخان في الارض والمراد بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك ان الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان في الارض قتل كل الناس ثم انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والآية تدل على ان بعد الاثخان يجوز الاسر فصارت الآية دالة دلالة بينة على ان ذلك الاسر كان جائزا بحكم هذه الآية فكيف يمكن التمسك بهذه الآية في ان ذلك الاسر كان ذنبا ومعصية ويتأكد هذا الكلام بقوله تعالى حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء فان قالوا فلم ذكر الله ما يترتب على العتاب قلنا دلت الآية على ان ذلك الاسر كان جائزا واذا ثبت انه كان جائزا فالجائز الشرعي لا يجوز ترتيب العقاب عليه فان قالوا ذكر الله بعد هذه الآية ما يدل على العتاب فنقول الوجه فيه ان الاثخان في الارض ليس مضبوطا بضابط معين بل المقصود منه كثرة القتل بحيث يوجب وقوع الرعب في قلوب الكافرين وان لا يجترؤا على محاربة المؤمنين وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد فلعله غلب على ظن الرسول عليه الصلاة والسلام ان ذلك القدر من القتل الذي تقدم يكفي في حصول هذا المقصود مع انه ما كان الامر كذلك فكان هذا خطأ واقعا في الاجتهاد في صورة ليس فيها نص وحسنات الابرار سيئات المقربين فحسن ترتيب العقاب على هذا القدر لهذا السبب مع ان ذلك لا يكون ذنبا البتة ولا معصية والجواب عن الثاني من وجوه الاول ان ظاهر قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ان هذا الخطاب انما كان مع الصحابة رضي الله عنهم بالاجماع المسلمين على انه عليه السلام ما كان مأمورا بان يباشر قتل الكفار بنفسه واذا كان هذا الخطاب مختصا بالصحابة فهم لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا منهم لا من الرسول عليه السلام وتقرر ان الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار فروا وذهبت الصحابة خلفهم وتباعدوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واسروا اولئك الاقوام ولم يعلم الرسول عليه السلام باقدامهم على الاسر الا بعد رجوع الصحابة الى الحضرة وهو ما علم بهم ما اسروا وما امر بالاسر فزال هذا السؤال فان قيل هب ان الاسر كان ذنبا لكنهم لما حملوا الاسارى الى حضرته فلم لم يأمر بقتلهم امتثالا لقوله فاضربوا فوق الاعناق قلنا لان قوله فاضربوا فوق الاعناق تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب فهذا التكليف ما كان متناولا والدليل القاطع عليه انه صلى الله عليه وسلم استشار الصحابة في انه بماذا يعاملهم ولو كان ذلك النص متناولا لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا ذلك الحكم من مشاورة الصحابة وذلك محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق امر وهو لا يفيد الا المرة الواحدة وثبت بالاجماع ان هذا المعنى واجب حال المحاربة فوجب ان يبقى عهدة الدلالة عليها وراءه وقت المحاربة وهذا جواب شاف والجواب عما ذكروه ثالثا وهو انه صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء واخذ الفداء محرم فنقول لا نسلم ان اخذ الفداء محرم واما قوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة فنقول هذا لا يدل على قولكم وبيانه من وجهين الاول ان المراد من هذه الآية حصول العتاب على الاسر لغرض اخذ الفدية وذلك لا يدل على ان اخذ الفداء مطلقا محرم الثاني ان ابا بكر رضي الله عنه قال الاولى ان نأخذ الفداء لتقوى العسكر به على الجهاد وذلك يدل على انهم انما طلبوا الفداء للتقوي به على الدين وهذه الآية تدل على ذم من طلب الفداء لمحض عرض الدنيا ولا تعلق لاحد البابين بالثاني وهذان الجوابان بعينهما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب عما ذكروه رابعا ان بكاء الرسول صلى الله عليه وسلم يحتمل ان يكون لاجل ان بعض الصحابة لما خالف امر الله في القتل واشتغل بالاسر استوجب العذاب فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم خوفا من نزول العذاب عليهم ويحتمل ايضا ما ذكرناه انه عليه السلام اجتهد في ان القتل الذي حصل هل بلغ مبلغ الاثخان الذي امره الله به في قوله حتى يثخن في الارض ووقع الخطأ في ذلك الاجتهاد وحسنات الابرار سيئات المقربين فاقدم على البكاء لهذا المعنى والجواب عما ذكروه خامسا ان ذكر العذاب انما نزل بسبب كونهم اقدموا على مخالفة امر الله بالقتل واشتغلوا بالاسر فانما وجب عليهم لاشتغالهم بالقتل فهذا تمام الكلام في هذه الآية. المسألة الرابعة في شرح الالفاظ

ما كان لنبي أن يكون له أسرى ... [illegible]

... حتى يثخن في الأرض ... [illegible]

[illegible]

المسلمين واجتماعهم ولهانة بعضهم بعضا فحصول الالفة والشركة وعدم التفرقة المسئلة الثالثة قرا حمزة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب قال والولاية التي بمنزلة الامارة مكسورة للفصل بين المعنيين

...

ذو علم الا بعلم ثم قال في ختم السورة ان الله بكل شيء عليم والمراد ان هذه الاحكام التي ذكرتها وفصلتها كلها حكمة وصواب وصلاح وليس فيها شيء من العبث والباطل لان العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب

...

سورة التوبة

قال صاحب الكشاف هي مائة وثلاثون آية ولها عدة اسماء براءة التوبة المقشقشة المبعثرة المشردة المخزية الفاضحة المثيرة الحافرة المنكلة المدمدمة سورة العذاب قال لان فيها التوبة على المؤمنين وهي تقشقش من النفاق اي تبرئ منه وتبحث عن اسرار المنافقين ...

...

فيه الى البيت والعمرة ان التجارة قال الاخفش في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل مرصد ثم قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى احتج الشافعي بهذه الآية على ان تارك الصلوة يقتل قال لانه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلثة وهي التوبة من الكفر واقام الصلوة

[illegible]

والكبرياء والجولة في الضرر المتوقع منهم غاية القتل اما المتوقع من اسخط العقاب بل حتى في القيامة واذلهم الله في الدنيا والرابع ان قوله ان كنتم مؤمنين معناه ان كنتم مصدقين
بالايمان وجب عليكم ان تقدموا الخشية من الله على خشية غيره [illegible]
[illegible]

وليس منهم وليجة فالوليجة فعيلة من ولج كالدخيلة من دخل قال الواحدي يقال هو وليجتي وهم وليجتي للواحد والجمع المسألة الثالثة المقصود من الآية بيان أن المكلف في هذه
الواقعة لا يتخلص عن العقاب إلا عند حصول أمرين الأول أن يعلم الله الذين جاهدوا منكم وذكر العلم والمراد منه المعلوم والمراد أن يصدر الجهاد عنهم إلا أنه لما كان وجود
الشيء يلزمه كونه معلوم الوجود عند الله لا جرم جعل علم الله بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم بهذه الآية على أنه تعالى لا يعلم الشيء إلا حال وجوده وجوابه
أن ظاهر هذه الآية وإن كان يوهم ما ذكره إلا أن المعنى ما بيناه والثاني قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والمقصود منه أن المجاهد قد يجاهد
ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمؤمنين فبين تعالى أنه لا يتركهم إلا إذا أتوا بالجهاد مع الإخلاص خاليا
عن النفاق والرياء والتودد إلى الكفار وإبطان ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان أنه ليس الغرض من إيجاب القتال نفس القتال فقط بل الغرض أن يؤتى به انقيادا لأمر الله
وحكمه وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال في طلب رضوان الله فحينئذ يحصل به الانتفاع فأما الإقدام على القتال لسائر الأغراض فذلك مما لا يفيد أصلا ثم قال تعالى والله خبير
بما تعملون أي عالم بنياتهم وأغراضهم مطلع عليها لا يخفى عليه منها شيء فيجب على الإنسان أن يبالغ في أمر النية ورعاية القلب قال ابن عباس إن الله لا يرضى أن يكون الباطن خلاف
الظاهر وإنما يريد الله من خلقه الاستقامة كما قال إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض القتال تبين المنافق من غيره وتميز من يوالي المؤمنين
ممن يعاديهم قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر
وأقام الصلوة وآتى الزكوة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين اعلم أنه تعالى بدأ السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في إيجاب ذلك وذكر من أنواع فضائحهم و
قبائحهم ما يوجب تلك البراءة ثم إنه تعالى حكى عنهم شبها احتجوا بها في أن هذه البراءة غير جائزة وأنه يجب أن تكون المخالطة والمناصرة حاصلة فأولها ما ذكره في هذه الآية
وذلك أنهم موصوفون بصفات حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم ومن جملة تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس
لما أسر العباس يوم بدر أقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره وبقطيعة الرحم وأغلظ له علي في القول فقال العباس ما لكم تذكرون مساوينا ولا تذكرون محاسننا فقال له علي ألكم محاسن
فقال نعم إنا لنعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج ونفك العاني فأنزل الله تعالى ردا عليه ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله وفيه مسائل المسألة الأولى عمارة المسجد قسمان إما لزومه
وكثرة إتيانه يقال فلان يعمر مسجد فلان إذا كثر غشيانه إياه وإما بالعمارة المعروفة في البناء فإن كان المراد هو الأول فالمعنى أنه ليس للمشركين أن يدخلوا المساجد ويقعدوا فيها
وإن كان المراد هو الثاني كان المعنى أنه ليس للكافر أن يقدم على مرمة المساجد لأن المسجد موضع العبادة فيجب أن يكون معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وأيضا الكافر نجس
لقوله تعالى إنما المشركون نجس فيجب تطهير المسجد عنه وأيضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد يوجب تلويث المسجد وذلك يخل بتعظيمه
وأيضا تقلده مرمة المسجد تجري مجرى الإنعام على المسلمين ولا يجوز أن يصير الكافر صاحب منة على المؤمنين المسألة الثانية قرأ ابن كثير وأبو عمرو أن يعمروا مسجد الله على الواحد
مساجد على الجمع وحجة ابن كثير وأبي عمرو قوله وعمارة المسجد الحرام وقيل إنما قيل مساجد لأنه قبلة المساجد كلها وإمامها فعامره
كعامر جميع المساجد الثاني قوله ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله معناه ما كان للمشركين أن يعمروا شيئا من مساجد الله وإذا كان الأمر كذلك فأولى أن لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو
أشرف المساجد الثالث قال الفراء العرب قد تضع الواحد مكان الجمع
المسألة الثالثة قال الواحدي دلت هذه الآية على أن الكفار ممنوعون من عمارة

اليوم الآخر

وإذا كان مؤتيا للزكوة فإنه يجعله للمسجد من الفقراء والمساكين

ربهم الاية واعلم ان هذه البشارة اشتملت على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدأ فيها بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ونحن نفسرها تارة على
طريقة المتكلمين واخرى على طريقة العارفين اما الاول فنقول المرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان
فهذا يدل على التعظيم والاجلال من قبل الله وقوله تعالى وجنات لهم فيها نعيم اشارة الى حصول المنافع العظيم وقوله فيها نعيم مقيم اشارة الى كون تلك المنافع خالصة عن
الكدورات لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا خلوها عن ممازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم انه تعالى
عبر عن دوامها بثلث عبارات اولها قوله مقيم وثانيها قوله خالدين وثالثها قوله فيها ابدا فحصل من مجموع ما ذكرنا انه تعالى بشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين المجاهدين
بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك هو حد الثواب وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين كون هذا الثواب كامل الدرجة عالي المرتبة بحسب كل واحد
من هذه القيود الاربعة واما المتكلمين فقالوا قوله يبشرهم ربهم برحمة منه المراد منه خيرات الدنيا وقوله ورضوان المراد منه كونه تعالى راضيا عنهم حال كونهم في
الحيوة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه منافع الاخرة وقوله فيها نعيم المراد منه كون تلك النعمة خالصة وقوله مقيم خالدين فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله
ان الله عنده اجر عظيم المراد منه الاجلال والتعظيم الذي يجب حصولهما في الثواب واما تفسير هذه الاية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة
الاولى من الامور المذكورة في هذه الاية قوله يبشرهم ربهم واعلم ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثاني ان يفرح بها لا من
حيث هي هي بل من حيث ان المنعم خصه بها وشرفه بها ان تحرز ذهنك عن الوصول الى الفرق بين هذين القسمين فتامل فيما اذا كان العبد واقفا في حضرة
السلطان الاعظم وسائر العبيد كانوا واقفين في خدمته فاذا رمى ذلك السلطان تفاحة الى احد اولئك العبيد عظم فرحه بها فذلك الفرح العظيم ما حصل
بسبب تلك التفاحة بل بسبب ان السلطان خصه بذلك الاكرام فكذلك ههنا قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان منهم من كان فرحه بسبب الفوز بتلك الرحمة ومنهم
من لم يفرح بالفوز بتلك الرحمة وانما فرح لان مولاه خصه بتلك الرحمة فهو لا يكون فرحه الا بالرحمة بل بمن اعطى الرحمة ثم ان هذا المقام حصل فيه درجات
فمنهم من يكون فرحه بالراحم لانه رحم ومنهم من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه الا بالمولى لانه هو في ذلك لان العبد مادام يكون مشتغلا بالحق من حيث انه راحم فهو غير
مستغرق في الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في بحر نور الحق وغفل عن المحبة والنعمة والنعمة والبلاء والالاء في الحقيقة

[illegible]

جائز في دين الله ولنا ان الاكل والشرب من انائه كان ... لو قلنا انه يحرم بحكم الاية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان اما لو قلنا انه كان حلالا بحكم الاصل والرسول عليه السلام شرب من آنيتهم بحكم الاصل ثم جاء التحريم بحكم هذه الاية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة فوجب ان يكون هذا اولى واما قوله لو كان الكافر نجس الجسم لما تبدلت النجاسة بالطهارة بسبب الاسلام فجوابه انه قياس في مقابلة النص الصريح وايضا فمن اصحاب هذا المذهب من يقول ان الكافر اذا اسلم وجب عليه الاغتسال ازالة للنجاسة الحاصلة بحكم الكفر فهذا تقرير هذا القول واما جمهور الفقهاء فانهم حكموا بان الكافر طاهر في جسمه ثم اختلفوا في تأويل هذه الاية على وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتوضؤن من الحدث الثاني ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس في وجوب النفرة عنه الثالث ان كفرهم الذي هو صفة لهم بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشيء واعلم ان هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل المسألة الرابعة قال ابو حنيفة واصحابه اعضاء المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه ان الماء المستعمل في الوضوء والجنابة نجس ثم روى ابو يوسف عنه انه نجس نجاسة خفيفة وروى الحسن بن زياد انه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن انه كالماء طاهر واعلم ان قوله انما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول لان كلمة انما للحصر وهذا يقتضي ان لا نجس الا المشرك فالقول بان اعضاء المحدث نجسة مخالف لهذا النص والعجب ان هذا النص صريح في ان المشرك نجس وفي ان المؤمن ليس بنجس ثم ان قوما قلبوا القضية وقالوا المشرك طاهر والمؤمن حال كونه محدثا او جنبا نجس وزعموا ان المياه التي يستعملها المشركون في اعضائهم بقيت طاهرة مطهرة والمياه التي يستعملها اكابر الانبياء في اعضائهم نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجائب ثم ... بطهارة اعضاء المسلم ... المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فصار هذا الخبر مطابقا للقرآن ثم ان الاعتبارات الحكمية طابقت القرآن والاخبار فقد بينا ان المسلم لو حمل انسانا محدثا في صلاته لم تبطل صلاته ولو كانت يده رطبة فوصلت الى يد محدث لم تنجس يده ولو عرق المحدث ووصلت تلك النداوة الى ثوب لم ينجس ذلك الثوب فالقرآن والخبر والاجماع تطابقت على القول بطهارة اعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفته وشبهة المخالف ان الوضوء يسمى طهارة والطهارة لا تكون الا بعد سبق النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة قد تستعمل في ازالة الاوزار والآثام قال تعالى في صفة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واستعمال الطهارة ههنا في ازالة الآثام والاوزار وقال في صفة مريم ان الله اصطفاك وطهرك والمراد تطهيرها من التهمة الفاجرة واذا ثبت هذا فنقول جاءت الاخبار الصحيحة في ان الوضوء يطهر الاعضاء من الآثام والاوزار فثبت ان الشارع انما سمى الوضوء طهارة بهذا المعنى فثبت ان ما ذهبنا اليه ... يبطله القرآن والاخبار والاحكام الاجماعية المسألة الخامسة قال الشافعي الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة وعند مالك يمنعون من كل المساجد وعند ابي حنيفة لا يمنعون من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والاية بمنطوقها تبطل قول ابي حنيفة وبمفهومها تبطل قول مالك ... النص الصريح القاطع فوجب ان يبقى فيما عداه على وفق الاصل المسألة السادسة اختلفوا في المراد من المسجد الحرام فقيل المراد نفس المسجد وقيل المراد جميع الحرم والاقرب هو الثاني والدليل عليه قوله وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء وذلك لان موضع التجارة ليس هو عين المسجد فلو كان المقصود من هذه الاية المنع من المسجد خاصة لما خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة اذا منعوا من حضور الاسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الاية ويتأكد هذا القول بقوله سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انهم اجمعوا على انه انما رفع الرسول عليه السلام من بيت ام هانئ ... لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واعلم ان اصحابنا قالوا ان الحرم حرام على المشركين ولو كان الامام بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الامام الى الحل لاستماع الرسالة وان دخل مشرك الحرم متواريا فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن ولم نعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن المسألة السابعة في المراد بقوله بعد عامهم هذا ... السنة التي حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين وهي السنة التاسعة من الهجرة ثم قال وان خفتم عيلة العيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة فهو عائل اذا افتقر ... ان خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها الاول قال مقاتل اسلم اهل جدة وصنعاء وحنين وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله الحاجة الى مبايعة الكفار والثاني قال الحسن جعل الله ما يؤخذ من الجزية بدلا من ذلك وقيل اغناهم بالفيء الثالث قال عكرمة انزل الله عليهم المطر وكثر خيرهم المسألة الثانية قوله فسوف يغنيكم الله اخبار عن غيب في المستقبل على سبيل الجزم في حادثة عظيمة ووقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزة ثم قال ان شاء وللسائل ان يسأل فيقول الغرض بهذا الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع من افادة هذا المقصود والجواب من وجوه الاول ان لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب ... متضرعا الى الله في طلب الخيرات ودفع الآفات الثاني ان المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الادب كما في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين الثالث التنبيه على ان حصول هذا المعنى لا يكون في كل الاوقات وفي جميع الامور ... وارزق اهله من الثمرات وكان يفيد التبعيض فقوله ههنا ان شاء المراد منه التبعيض ثم قال ان الله عليم حكيم اي عليم باحوالكم حكيم لا يعطي ولا يمنع الا عن حكمة وصواب قوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المشركين في اظهار البراءة عن عهدهم وفي اظهار البراءة عنهم في انفسهم وفي وجوب مقاتلتهم وفي تبعيدهم عن المسجد الحرام واورد الاشكالات التي ذكروها واجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب وهو ان تقاتلوا الى ان يعطوا الجزية فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرائط ... وفي الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى ذكر ان اهل الكتاب اذا كانوا موصوفين بصفات اربع وجبت مقاتلتهم الى ان يسلموا او الى ان يعطوا الجزية فالصفة الاولى انهم لا يؤمنون بالله واعلم ان القوم يقولون نحن نؤمن بالله الا ان التحقيق ان اكثر اليهود مشبهة والمشبه يزعم ان لا موجود الا الجسم وما يحل فيه فاما الموجود الذي لا يكون جسما ولا حالا فيه فهو منكر له وما ثبت بالدلائل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال في جسم فحينئذ المشبه يكون منكرا لوجود الاله فثبت ان اليهود منكرون لوجود الاله فان قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما ان المسلمين كذلك فهب ان المشبهة منهم منكرون لوجود الاله فما قولكم في موحدة اليهود قلنا اولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الاية ولكن ايجاب الجزية عليهم بان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به في حق الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق واما النصارى فهم يقولون بالاب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الالهية فان قيل حاصل الكلام ان كل من نازع في صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله وحينئذ يلزمكم ان تقولوا ان اكثر المتكلمين منكرون لوجود الاله لان اكثرهم مختلفون في صفات الله الا ترى ان اهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا في هذا الباب فالاشعري اثبت البقاء صفة والقاضي انكره وعبد الله بن سعيد اثبت القدم صفة والباقون انكروه والقاضي اثبت ادراك الطعوم وادراك الروائح وادراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى في حق البشر بادراك الشم والذوق واللمس والاستاذ ابو اسحق انكره والقاضي اثبت للصفات السبع احوالا سبعة معللة بتلك الصفات ونفاة الاحوال انكروه وعبد الله بن سعيد زعم ان كلام الله في الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار كذلك فيما لا يزال والباقون انكروه وقوم من قدماء الاصحاب اثبتوا لله خمس كلمات في الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء والمشهور ان كلام الله واحد واختلفوا في ان خلاف المعلوم هل هو مقدور ام لا فثبت بهذا حصول الاختلاف بين اصحابنا في صفات الله من الوجوه الكثيرة واما اختلافات المعتزلة وسائر الفرق في صفات الله فاكثر من ان يمكن ذكره في موضع واحد فثبت بهذا ان الاختلاف في الصفات ان اوجب انكار الذات لزم في اكثر فرق المسلمين ان يقال انهم انكروا الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب بعض النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين للايمان بالله وايضا مذهب النصارى ان اقنوم الكلمة حلت في عيسى وحشوية المسلمين يقولون ان من قرأ كلام الله فالذي يقرؤه هو عين كلام الله وكلام الله مع انه صفة الله يدخل في لسان هذا القارئ وفي لسان جميع القراء واذا كتب كلام الله في جسم فقد حل عين كلام الله في ذلك الجسم فالنصارى انما اثبتوا الحلول والاتحاد في حق عيسى عليه السلام واما هؤلاء الحمقى فقد اثبتوا حلول كلام الله في كل انسان قرأ القرآن وفي كل جسم كتب فيه القرآن فان صح في حق النصارى انهم لا يؤمنون بالله بهذا السبب وجب ان يصح في حق هؤلاء الحروفية والحلولية انهم لا يؤمنون بالله فهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب ان الدليل دل على ان من قال بان الاله جسم فهو منكر للاله لان اله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فاذا انكر المجسم هذا الموجود فقد انكر ذات الاله فالخلاف بين المجسم والموحد ليس في الصفة بل في الذات فصح في المجسم انه لا يؤمن بالله اما المسائل التي حكيتموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق واما الزام الحلولية والحروفية فنحن نكفرهم قطعا فانه تعالى كفر النصارى بسبب انهم اعتقدوا حلول كلمة الله في عيسى وهؤلاء الحمقى اعتقدوا حلول كلمة الله في السنة جميع من قرأ القرآن وفي جميع الاجسام التي كتب فيها القرآن فاذا كان القول بالحلول في حق الذات الواحدة يوجب التكفير فلان يكون القول بالحلول في حق جميع الاشخاص والاجسام موجبا للقول

بالتكفير كان اولى الصفة الثانية من صفاتهم انهم لا يؤمنون باليوم الآخر واعلم ان المنقول عن اليهود والنصارى انكار البعث الجسماني فكانهم يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في هذا الكتاب انواع السعادات والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الايات الكثيرة عليها الا انا مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات الجسمانية ونعترف بان الله يجعل اهل الجنة بحيث يأكلون ويشربون وبالجواري يتمتعون ولا شك ان من انكر الحشر والبعث الجسماني فقد انكر صريح القرآن ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت كونهم منكرين لليوم الآخر الصفة الثالثة من صفاتهم قوله ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وفيه وجهان الاول انهم لا يحرمون ما حرم الله في القرآن وسنة الرسول والثاني قال ابو روق لا يعملون بما في التوراة والانجيل بل حرفوهما واتوا باحكام كثيرة من قبل انفسهم الصفة الرابعة قوله ولا يدينون دين الحق اي الدين الحق يقال فلان يدين بكذا اذا اتخذه دينه ومعتقده فقوله ولا يدينون دين الحق اي لا يعتقدون في صحة دين الاسلام الذي هو الدين الحق ولما ذكر الله هذه الصفات الاربع قال من الذين اوتوا الكتاب فبين بهذا ان المراد من الموصوفين بهذه الصفات من كان من اهل الكتاب والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم لان الواجب في المشركين القتال او الاسلام والواجب في اهل الكتاب القتال او الاسلام او الجزية ثم قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي الجزية ما يعطي المعاهد على عهده وهي فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا في قوله عن يد فقيل المراد به يد المعطي وقيل يد الآخذ فان كان المراد به يد المعطي ففيه وجهان احدهما ان يكون المراد عن يد مواتية غير ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد ولذلك يقال اعطى بيده اذا انقاد واطاع الا ترى الى قولهم نزع يده عن الطاعة كما يقال خلع ربقة الطاعة عن عنقه وثانيهما ان يكون المراد حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة ولا مبعوثا على يد احد بل عن يد المعطي الى يد الآخذ واما ان كان المراد يد الآخذ ففيه ايضا وجهان الاول ان يكون المراد حتى يعطوا الجزية عن يد قاهرة مستولية للمسلمين عليهم ... والثاني ان يكون المراد عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم وترك ارواحهم عليهم نعمة عظيمة عليهم وقوله وهم صاغرون اي الجزية تؤخذ منهم على الصغار والذل والهوان بان يأتي بها بنفسه ماشيا غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس ويؤخذ بلحيته ويقال له اد الجزية وان كان يؤديها ويزج في قفاه فهذا هو معنى الصغار وقيل الصغار هو نفس اعطاء الجزية وللفقهاء احكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة في كتب الفقه المسألة الثانية ... استدلت بهذه الاية على ان المسلم لا يقتل بالذمي ... قوله قاتلوا يقتضي ايجاب مقاتلتهم ... على اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم فلما قال حتى يعطوا الجزية علمنا ان ... قد انتهت عند اعطاء الجزية ويكفي في انتهاء الجميع ان تنتهي اباحة دمه فاذا ارتفع وجوب قتاله واباحة دمه فقد ارتفع ذلك المجموع ولا حاجة في ارتفاع المجموع الى ارتفاع كل جزء من اجزاء المجموع واذا ثبت هذا فنقول قوله قاتلوا الذين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب ارتفاع ذلك الحكم لانه يكفي في انتهاء ذلك المجموع انتهاء احد اجزائه وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد اداء الجزية عدم وجوب القصاص كما كان المسألة الثالثة ان الكفار فريقان فريق عبدة الاوثان وعبدة ما استحسنوه فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب قتالهم حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والسامرة والصابئون ... سبيلهم في هذا الكتاب سبيل اهل الكتاب فيقرون بالجزية ... المجوس سبيلهم سبيل اهل الكتاب لقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وروي انه عليه السلام اخذ الجزية من مجوس هجر فهؤلاء يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية ويعاهدوا المسلمين على اداء الجزية ... الا من اهل الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربع وهي قوله الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق ثم قال من الذين اوتوا الكتاب ... الحكم الثالث في قدر الجزية قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل محتلم دينارا وقسم عمر على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر درهما وعلى الاوساط اربعة وعشرين وعلى الاغنياء ثمانية واربعين قال اصحابنا اقل الجزية دينار ولا يزاد على الدينار الا بالتراضي فاذا رضي اهل الذمة بالزيادة ضربنا على المتوسط دينارين وعلى الغني اربعة دنانير والدليل على ما ذكرنا ان الاصل تحريم اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية يدل على اخذ شيء ... فوجب ان يبقى على الحكم ... الحكم الرابع تؤخذ الجزية عند ابي حنيفة في اول السنة وعندنا في اخرها الحكم الخامس تسقط الجزية بالاسلام وكذلك عند ابي حنيفة تسقط بالموت ... لا تسقط الحكم السادس ... ونبوته فامهلوا لهذا المعنى ويقع هنا سؤال ... تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا ... على الكفر بل المقصود منه ... الامهال مدة رجاء انه ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر الى الايمان السؤال الثاني ... الجواب ... ان طبع العاقل ينفر من تحمل الذل والصغار فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال الى الاسلام فهذا هو المقصود من شرع الجزية قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون) فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكم في الاية المتقدمة على اليهود والنصارى بانهم لا يؤمنون بالله شرح ذلك في هذه الاية بان نقل عنهم انهم اثبتوا لله ابنا ومن جوز ذلك في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله وايضا بين تعالى انهم بمنزلة المشركين في الشرك وان كانت طرق القول بالشرك مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح وغيره لانه لا معنى للشرك الا ان يتخذ الانسان مع الله معبودا فاذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل لو تاملنا لعلمنا ان كفر عابد الوثن اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق العالم واله العالم بل يجريه مجرى الشيء الذي يتوسل به الى طاعة الله اما النصارى فانهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر قبيح جدا فثبت انه لا فرق بين هؤلاء الحلولية وبين سائر المشركين وانما خص الله تعالى اهل الكتاب بقبول الجزية منهم لانهم في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتوراة والانجيل فلاجل تعظيم هذين الرسولين العظيمين وتعظيم كتابيهما وتعظيم اسلاف هؤلاء اليهود والنصارى بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين المسألة الثانية ... وقالت اليهود عزير ابن الله ... رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازوراء ... سعيد بن جبير وعكرمة اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من اليهود منهم سلام بن مشكم والنعمان بن اوفى ومالك بن الصيف فقالوا كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا وانت لا تزعم ان عزيرا ابن الله فنزلت هذه الاية وعلى هذين القولين فالقائل بهذا المذهب بعض اليهود الا ان الله نسب ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب في ايقاع اسم الجماعة على الواحد يقال فلان يركب الخيل ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لا يجالس الا واحدا والقول الثالث لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع فحكى الله ذلك عنهم ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فان حكاية الله عنهم اصدق والسبب الذي لاجله قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس ان اليهود اضاعوا التوراة وعملوا بغير الحق فانساهم الله التوراة ونسخها من صدورهم فتضرع عزير الى الله وابتهل اليه فعاد حفظ التوراة الى قلبه فانذر قومه فلما جربوه وجدوه صادقا فيه فقالوا ما تيسر هذا لعزير الا انه ابن الله وقال الكلبي قتل بخت نصر علماءهم فلم يبق فيهم احد يعرف التوراة وقال السدي العمالقة قتلوهم فلم يبق فيهم احد يعرف التوراة فهذا ما قيل في هذا الباب واما حكاية الله عن النصارى انهم يقولون المسيح ابن الله فهي ظاهرة لكن فيها اشكال قوي وهو انا نقطع ان المسيح عليه السلام واصحابه كانوا مبرئين من دعوة الناس الى الابوة والبنوة فان هذا اخس انواع الكفر فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان كذلك فكيف يعقل اطباق جملة النصارى على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الباطل وكيف قدر على نسبته الى المسيح فقال المفسرون في الجواب عن هذا السؤال ان اتباع عيسى عليه السلام كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل جماعة من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون ان دخلوا الجنة ودخلنا النار واني احتال فاضلهم فعرقب فرسه واظهر الندامة مما كان يصنع ووضع على رأسه التراب وقال نوديت من السماء ليس لك توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى ومريم والاله كانوا ثلاثة وتوجه الى الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت وقال ما كان عيسى انسانا ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا اخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعا رجلا اخر يقال له ملكا فقال له ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعا هؤلاء الثلاثة وقال لكل واحد منهم انت خالصتي فادع الناس الى نحلتك ولقد رأيت عيسى

في المنام فوضع عنق ابني عزير نفسي لمرضاة عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعى كل واحد من هؤلاء الثلاثة الى مذهبه فهذا هو السبب في وقوع هذا الكفر في طوائف النصارى هذا ما حكاه الواحدي والاقرب عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل في حق ابراهيم على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا غلوهم الفاسد في احد الطرفين بغلو فاسد في الطرف الثاني بالغوا وفسروا لفظ الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا ذلك وفشا هذا المذهب الفاسد في اتباع عيسى عليه السلام

المسألة الثانية قرأ عاصم والكسائي وعبد الوارث عن ابي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير تنوين قال الزجاج الوجه اثبات التنوين فقوله عزير مبتدأ وقوله ابن خبره واذا كان كذلك فلا بد من التنوين في حال السعة لان عزيرا ينصرف سواء كان اعجميا او عربيا وسبب كونه منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان كان اعجميا كهود ولوط والثاني انه على صيغة التصغير والاسماء الاعجمية لا تصغر واما الذين تركوا التنوين فلهم فيه ثلاثة اوجه الاول انه اسم اعجمي معرفة فوجب ان لا ينصرف والثاني ان قوله ابن صفة والخبر محذوف والتقدير عزير ابن الله معبودنا وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في كتاب دلائل الاعجاز وقال الاسم اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار ذلك الوصف مسلما فلو كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل تسليم كونه ابنا لله ومعلوم ان ذلك كفر وهذا الطعن عندي ضعيف اما قوله ان من اخبر عن ذات موصوفة بصفة بامر من الامور فانكره منكر توجه الانكار الى الخبر فهذا مسلم واما قوله ويكون ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك الخبر كونه مصدقا لذلك الوصف الا انه يقال ان تخصيص ذلك الخبر بالتكذيب يدل على ان ما سواه لا يكون كذلك الا ان ذلك استدلال بدليل الخطاب وهو ضعيف الوجه الثالث قال الفراء نون التنوين ساكنة من عزير والباء في قوله ابن ساكنة فحصل هنا التقاء الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفراء فألفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذه الحكاية قال ذلك قولهم بافواههم ولقائل ان يقول ان كل قول فانما يقال بالفم فما معنى تخصيصهم بهذا والجواب من وجوه الاول ان المراد انه قول لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ من معنى معتبر تحته والحاصل انهم قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عند العقل من ذلك القول اثر لان اثبات الولد لله مع انه منزه عن الحاجة والشهوة والمضاجعة والمباضعة قول باطل ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على سبيل الرمز والتعريض فاما اذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية في اختياره لذلك المذهب ونهاية في كونه ذاهبا اليه قائلا به فالمراد هاهنا انهم يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه البتة الثالث ان المراد انهم دعوا الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الافواه والالسنة والمراد منه مبالغتهم في دعوة الخلق الى هذا المذهب ثم قال تعالى يضاهئون قول الذين كفروا من قبل وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير هذه الآية وجوه الاول ان المراد ان هذا القول من اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين الملائكة بنات الله والثاني ان الضمير للنصارى اي قولهم المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم الثالث ان هذا القول من النصارى يضاهي قول قدمائهم يعني انه كفر قديم غير مستحدث المسألة الثانية المضاهاة المشابهة قال الفراء يقال ضاهيت ضهاء ومضاهاة وهو قول اكثر اهل اللغة في المضاهاة وقال غيرهم المضاهاة المتابعة يقال فلان يضاهي فلانا اي يتابعه المسألة الثالثة قرأ عاصم يضاهئون بالهمز وبكسر الهاء والباقون بغير همز وضم الهاء ويقال ضاهيت وضاهأت لغتان كارجيت وارجأت قال احمد بن يحيى لم يتابع عاصما احد على الهمز ثم قال تعالى قاتلهم الله وفيه وجهان الاول ان يقال لهم هذا القول كتعجب من شناعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شنعاء قاتلهم الله ما اعجب فعلهم انى يؤفكون اي كيف الصرف يقال افكه الرجل عن الخير اي قلبه وصرفه ورجل مأفوك اي مصروف عن الخير قال ابن عباس كيف يصدون ويصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل حتى جعلوا لله ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق لان الله لا يتعجب من شيء ولكن هذا الخطاب على عادة العرب في مخاطباتهم والله عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اعلم انه تعالى وصف اليهود والنصارى بضرب آخر من الشرك بقوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابو عبيدة الاحبار الفقهاء واختلفوا في واحده فبعضهم يقول حبر وبعضهم يقول حبر قال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول واحد الاحبار حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان حبر وحبر للعالم ذميا كان او مسلما بعد ان يكون من اهل الكتاب قال اهل المعاني الحبر العالم الذي صناعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها والراهب الذي تمكنت الخشية والرهبة في قلبه فظهرت آثار الرهبة على وجهه ولباسه وفي عرف الاستعمال صار الاحبار مختصا بعلماء اليهود من اولاد هرون والرهبان بعلماء النصارى اصحاب الصوامع المسألة الثانية الاكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الارباب انهم اعتقدوا فيهم انهم آلهة العالم بل المراد انهم اطاعوهم في اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدي بن حاتم كان نصرانيا فانتهى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ سورة براءة فوصل الى هذه الآية قال فقلت لسنا نعبدهم فقال اليس يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه فقلت بلى قال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لابي العالية كيف كانت تلك الربوبية في بني اسرائيل فقال انهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف اقوال الاحبار والرهبان فكانوا يأخذون باقوالهم وما كانوا يقبلون حكم كتاب الله [illegible] شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله في بعض المسائل وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا اليها وبقوا ينظرون الي كالمتعجب يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع ان الرواية عن سلفنا وردت على خلافها ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريا في عروق الاكثرين من اهل الدنيا فان قيل انه تعالى لما كفرهم بسبب انهم اطاعوا الاحبار والرهبان فالفاسق يطيع الشيطان فوجب الحكم بكفره كما هو قول الخوارج والجواب ان الفاسق وان كان يقبل دعوة الشيطان الا انه لا يعظمه ولكن يلعنه ويستخف به اما اولئك الاتباع كانوا يقبلون قول الاحبار والرهبان ويعظمونهم فظهر الفرق والقول الثاني في تفسير هذه الربوبية ان الجهال والحشوية اذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم فقد يميل طبعهم الى القول بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ اذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقي اليهم ان الامر كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيدا عن الدين كان يأمر اصحابه واتباعه بان يسجدوا له وكان يقول لهم انتم عبيدي وكان يلقي اليهم من حديث الحلول والاتحاد اشياء ولو خلا ببعض الحمقى من اتباعه فربما ادعى الالهية فاذا كان مثل هذا مشاهدا في هذه الامة فكيف يبعد ثبوته في الامم السالفة وحاصل الكلام ان تلك الربوبية يحتمل ان يكون المراد منها انهم اطاعوهم فيما كانوا مخالفين فيه لحكم الله وان يكون المراد منها انهم يعظمونهم بالسجود لهم ونحو السجود عبادة لا تليق الا بالله ويحتمل انهم قبلوا منهم انواع الكفر فكفروا بالله فصار ذلك جاريا مجرى انهم اتخذوهم اربابا من دون الله ويحتمل انهم اثبتوا في حقهم الحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الاربعة مشاهد وواقع في هذه الامة ثم قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا ومعناه ظاهر وهو ان التوراة والانجيل وجميع كتب الالهية ناطقة بذلك ثم قال لا اله الا هو سبحانه عما يشركون والمعنى انه يجب ان لا شريك له في الامر والتكليف وان يكون لا شريك له في كونه مسجودا ومعبودا وان يكون لا شريك له في وجوب نهاية التعظيم والاجلال قوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون اعلم ان المقصود منه بيان نوع ثالث من الافعال القبيحة الصادرة من رؤساء اليهود والنصارى وهو سعيهم في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم في اخفاء الدلائل الدالة على صحة شرعه [illegible]

[illegible]

جزيرة العرب فتحصل ذلك فانه تعالى ما ابقى فيها احدا من الكفار والجواب انه يريد ان يظهره على جميع الدين ويطلع عليها بالكلية حتى لا يبقى خفيا عليه منها شيء والوجه الثالث ليظهره على الدين كله بالحجة والبيان الا ان هذا الوجه ضعيف لان هذا وعد بانه تعالى سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من اول الامر ويمكن ان يجاب عنه بان في مبدأ الامر كثرت الشبهات بسبب ضعف المؤمنين واستيلاء الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التأمل في تلك الدلائل اما بعد قوة دولة الاسلام عجزت الكفار وضعفت شبهاتهم فقوي ظهور دلائل الاسلام فكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون اعلم انه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الآية بالطمع والحرص على اخذ اموال الناس تنبيها على ان المقصود من اظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر اخذ اموال الناس بالباطل ولعمري من تأمل في احوال اهل الناموس والتزوير في زماننا وجد هذه الآيات كأنها ما انزلت الا في شأنهم وفي شرح احوالهم فترى الواحد منهم يدعي انه لا يلتفت الى الدنيا ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات وانه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى اذا آل الامر الى الرغيف الواحد تراه يتهالك عليه ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله وفي الآية مسائل المسألة الاولى قد عرفت ان الاحبار من اليهود والرهبان من النصارى بحسب العرف واعلم انه تعالى حكى عن كثير منهم انهم ليأكلون اموال الناس بالباطل وفيه ابحاث الاول انه تعالى قيد ذلك بقوله كثيرا ليدل على ان هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل فان العالم لا يخلو عن الحق واطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم انه كان اجماع هذه الامة على الباطل لا يحصل لكن الكلام في سائر الامم البحث الثاني انه تعالى عبر عن اخذ الاموال بالاكل وهو قوله ليأكلون والسبب في هذه الاستعارة ان المقصود الاعظم من جمع الاموال هو الاكل فسمي الشيء باسم ما هو اعظم مقاصده [illegible] فلما حصلت المشابهة بين الاكل وبين الاخذ من هذا الوجه سمي الاخذ بالاكل [illegible] البحث الثالث انه قال ليأكلون اموال الناس بالباطل [illegible] على وجوه الاول انهم كانوا يأخذون الرشا في تخفيف الاحكام والمسامحة في الشرائع والثاني انهم كانوا يدعون عند العوام من اتباعهم انه لا سبيل لاحد الى الفوز بمرضاة الله الا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الاموال في طلب مرضاتهم والعوام كانوا يغترون بتلك الاكاذيب الثالث ان التوراة كانت مشتملة على آيات دالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك الاحبار والرهبان كانوا يذكرون في تأويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذا السبب ويأخذون الرشوة عليها الرابع انهم كانوا يقررون عند عوامهم ان الدين الحق هو الذي هم عليه فاذا قرروا ذلك قالوا ان تقوية الدين الحق واجبة ثم قالوا ولا طريق الى تقويته الا اذا كان اولئك الفقهاء اقوياء عظماء اصحاب اموال كثيرة وجمع عظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على ان يبذلوا في خدمتهم نفوسهم واموالهم فهذا هو الباطل الذي كانوا يأكلون به اموال الناس وهي بأسرها حاضرة في زماننا وهو الطريق لاكثر الجهال والمزورين الى اخذ اموال العوام والحمقى من الخلق ثم قال تعالى ويصدون عن سبيل الله والمراد انهم لما كانوا يأخذون منهم الرشوة فذلك يصدهم عن سبيل الله لانهم كانوا يحملونهم على متابعتهم ويمنعونهم عن متابعة الاخيار من الخلق والعلماء في اهل الزمان وفي زمان محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يبالغون في المنع عن متابعته بجميع وجوه المكر والخديعة واعلم ان غاية مطلوب الخلق في الدنيا المال والجاه فبين تعالى في صفة الاحبار والرهبان كونهم مشغوفين بهذين الامرين اما المال فهو المراد من قوله ليأكلون اموال الناس بالباطل واما الجاه فهو المراد بقوله ويصدون عن سبيل الله فانهم لو اقروا بان محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق لزمهم متابعته فحينئذ كان يبطل حكمهم وتزول حرمتهم فلاجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في المنع من متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ويبالغون في القاء الشبهات وفي استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق من قبول دينه الحق والاتباع لمنهجه الصحيح ثم قال تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسائل المسألة الاولى في قوله والذين يكنزون احتمالات ثلاثة لانه يحتمل ان يكون المراد بقوله الذين اولئك الاحبار والرهبان ويحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم ان المراد منه مانعو الزكاة من المسلمين ويحتمل ان يكون المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة [illegible] روي عن زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت لابي ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فقال معاوية نزلت هذه الآية في اهل الكتاب فقلت انها فيهم وفينا فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الي عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة انحرف الناس عني كانهم لم يروني من قبل فشكوت ذلك الى عثمان فقال لي تنح قريبا فقلت اني والله لن ادع ما كنت اقول وعن الاحنف قال قدمت المدينة ورأيت ابا ذر يقول بشر الكانزين [illegible] يحمى عليه في نار جهنم فيوضع على حلمة ثدي احدهم حتى يخرج من نغض كتفه ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثدييه فلما سمع القوم ذلك تركوه وانا تبعته فقلت له ما رأيت هؤلاء الا كرهوا ما قلت لهم فقال ما عسى ان يصنع بي قريش [illegible] المسألة الثانية اصل الكنز في كلام العرب هو الجمع وكل شيء جمع بعضه الى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الاجزاء اذا كان مجتمع الاجزاء واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم تؤد زكوته قال عمر بن الخطاب كل مال اديت زكوته فليس بكنز وان كان مدفونا وكل مال لم تؤد زكوته فهو كنز وان كان فوق الارض وقال جابر اذا اخرجت الصدقة من مالك فقد اذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج عنه ما وجب اخراجه عنه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج او الجهاد وبين ما يجب اخراجه في الدين والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات وارش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد القول الثاني ان المال الكثير اذا جمع

فهو كنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بامور الاول عموم قوله لها ما كسبت على ان كل ما اكتسب الانسان فهو حقه
وكذا قوله ولا يسألكم اموالكم وقوله عليه السلام كل امرئ احق بكسبه وقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله عليه السلام ما اديت زكوته فليس بكنز وان كان باطنا وما بلغ
ان يزكى فلم يزك فهو كنز وان كان ظاهرا الثاني انه كان في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة من الاغنياء كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وكان عليه السلام يعدهم
من اكابر المؤمنين والثالث انه عليه السلام ندب الى اخراج الثلث او اقل في المرض ولو كان جمع المال محرما لكان عليه السلام يأمر المريض بالتصدق بكله بل كان يأمر الصحيح في حال
صحته بذلك واحتج الذاهبون الى القول الثاني بوجوه الاول ان عموم هذه الاية دال على المنع من جمع المال فالمصير الى ان جمع المال مباح بعد اخراج الزكوة ترك
لظاهر هذه الاية فلا يصار اليه الا بدليل منفصل والثاني ما روى سالم بن الجعد انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها
ثلاثا فقالوا له اي مال نتخذ فقال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على دينه وقال عليه السلام من ترك صفراء او بيضاء كوي بها وتوفي رجل فوجد في
مئزره دينار فقال عليه السلام كية وتوفي اخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان والثالث ما روي عن الصحابة في هذا الباب قال علي كل مال زاد على اربعة آلاف فهو كنز
اديت منه الزكوة او لم تؤد وعن ابي هريرة كل صفراء او بيضاء اوكي عليها صاحبها فهو كنز وعن ابي الدرداء انه كان اذا رأى العير تقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول
جاءت القطار تحمل النار وبشر الكانزين بكي في الجباه والجنوب والظهور والبطون والرابع قالوا انه تعالى انما خلق الاموال ليتوسل بها الى دفع الحاجات فاذا حصل
للانسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزائدة عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زائدة على قدر حاجته ومنعها من غيره الذي يمكنه ان يدفع حاجته بها فكان هذا
الانسان بهذا المنع مانعا من ظهور حكمة الله ومانعا من وصول احسان الله الى عبيده واعلم ان الطريق الحق ان يقال الاولى ان لا يجمع الرجل الطالب للدين المال
الكثير الا انه لم يمنع عنه في ظاهر الشرع فالاول محمول على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى اما بيان ان الاولى الاحتراز عن طلب المال الكثير فبوجوه الاول ان
الانسان اذا احب شيئا فكلما كان وصوله اليه اكثر كان التذاذه بوجدانه اكثر فكان حرصه في طلبه وميله اليه اقوى فالانسان اذا كان فقيرا فكأنه لم يذق لذة الانتفاع بالمال
وكأنه غافل عن تلك اللذة فاذا ملك القليل من المال وجد بقدره اللذة فصار ميله اشد وكلما صار ماله اكثر كانت لذته به اكثر وكان حرصه في طلبه وميله الى
تحصيله اشد فثبت ان تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب والحرص متعب للروح والنفس والقلب وضرره شديد فوجب على العاقل ان يحترز عن الاضرار بالنفس ايضا
فقد بينا انه كلما كان المال اكثر كان الحرص اشد فلو كان ينتهي طلب المال الى حد ينقطع عنده الطلب ويزول الحرص لقد كان للانسان ان يسعى في الوصول الى ذلك
الحد اما لما ثبت بالدليل انه كلما كان تملك الاموال اكثر كان الضرر الناشئ من الحرص اكثر وانه لا نهاية لهذا الضرر وهذا الطلب فوجب على الانسان ان يترك ذلك في اول الامر كما قال الشاعر
رأى الامر يفضي الى آخر فصير آخره اولا. الوجه الثاني ان كسب المال شاق وحفظه بعد حصوله اشق واصعب فيبقى الانسان طول عمره تارة في تعب التحصيل
واخرى في تعب الحفظ ثم انه لا ينتفع منه الا بالقليل وبالآخرة يتركه مع الحسرات والزفرات وذلك هو الخسران المبين. الوجه الثالث ان كثرة المال والجاه تورث
الطغيان كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان. الوجه الرابع انه
تعالى اوجب الزكوة وذلك سعي في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل فلم قال النبي صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى
قلنا اليد العليا انما افادت صفة الخيرية لانها اعطت ذلك القليل فبسبب ان حصل في ماله ذلك النقص القليل حصلت الخيرية وبسبب ان حصل للفقير تلك
الزيادة القليلة حصلت المرجوحية. المسئلة الثالثة جاءت الاخبار الكثيرة في وعيد مانع الزكوة اما مانع زكوة النقود فقوله في هذه الاية يوم يحمى عليها
في نار جهنم واما مانع زكوة المواشي فما روي في الحديث انه تعالى يعذب اصحاب المواشي اذا لم يؤدوا زكوتها بان يسوق اليهم المواشي كاعظم ما كانت في اجسامها
فتمر على اربابها فتطأهم باظلافها وتنطحهم بقرونها كلما تم اخراها عادت اولاها فلا يزال كذلك حتى يفرغ الناس من الحساب. المسئلة الرابعة الصحيح
وجوب الزكوة في الحلي المباح والدليل عليه قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فان قيل فهذا الوعيد
انما يتناول الرجال دون النساء قلنا نسلم في الرجال لان اتخاذ الحلي للنساء وايضا ترتب هذا الوعيد على جمع الذهب والفضة حكم مرتب على وصف يناسبه وهو
ان جمع المال يمنع عن صرفه الى المحتاجين مع انه لا حاجة به اليه فلو احتاج في انفاقه لا يقدر على جمع الحلي غير المحتاج على منع المال عن المحتاج يناسب ان يمنع منه فثبت
ان هذا الوعيد مرتب على وصف يناسبه والحكم المذكور عقيب وصف يناسبه يجب ان يكون معللا به فثبت ان الوعيد معلل بمنع الحق فاينما حصل ذلك الوصف وجب ان يحصل
معه ذلك الوعيد وايضا فالعمومات الواردة في ايجاب الزكوة موجودة في الحلي المباح قال عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وقال في الرقة ربع العشر وقال ليس عليك
في مالك زكوة اذا ملكت عشرين مثقالا فاخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق سوى الزكوة وقال لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فهذه الايات مع جميع هذه
الاخبار توجب الزكوة في الحلي المباح ثم نقول لم يوجد لهذا الدليل معارض من الكتاب وهو ظاهر لانه ليس في القران ما يدل على انه لا زكوة في الحلي المباح ولم يوجد
في الاخبار ايضا معارض الا ان اصحابنا نقلوا فيه خبرا وهو قوله عليه السلام لا زكوة في الحلي المباح الا ان ابا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله عليه السلام في الحلي
خبر صحيح وايضا بتقدير ان يصح هذا الخبر فنحمله على اللآلي لانه قال لا زكوة في الحلي ولفظ الحلي لفظ مفرد محلى بالالف واللام وقد دللنا على انه ان كان هناك معهود سابق
وجب انصرافه اليه والمعهود في القران من لفظ الحلي اللآلي قال تعالى وتستخرجون منه حلية تلبسونها واذا كان كذلك انصرف لفظ الحلي الى اللآلي فسقطت دلالته وايضا
فان هذا الخبر يعارضه الاخبار الكثيرة الموجبة للزكوة وايضا الاحتياط في القول بوجوب الزكوة وايضا لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس لان النص خير من
القياس فثبت ان الحق ما ذكرناه. المسئلة الخامسة انه تعالى ذكر شيئين وهما الذهب والفضة ثم قال ولا ينفقونها ولم يقل ولا ينفقونهما وفيه وجهان الاول ان الضمير
عائد الى المعنى من وجوه احدها ان كل واحد منهما جملة وافية وعدة كثيرة ودنانير ودراهم فهو كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها ان يكون التقدير ولا ينفقون
الكنوز وثالثها قال الزجاج التقدير ولا ينفقون تلك الاموال. الوجه الثاني ان يكون الضمير عائدا الى اللفظ وفيه وجوه احدها ان يكون التقدير ولا ينفقون الفضة
وحذف الذهب لانه داخل في الفضة من حيث انهما معا يشتركان في ثمنية الاشياء وفي كونهما جوهرين شريفين وفي كونهما مقصودين بالكنز فلما اشتركا في اكثر
الصفات كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر وثانيها ان ذكر احدهما قد يغني عن ذكر الاخر كقوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها جعل الضمير للتجارة وقال
ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فجعل الضمير للاثم وثالثها ان يكون التقدير ولا ينفقونها والذهب كذلك كما ان معنى قوله واني وقيار بها لغريب اي وقيار
كذلك فان قيل ما السبب في ان خصا بالذكر من بين سائر الاموال قلنا لانهما الاصل المعتبر في الاموال وهما اللذان يقصدان بالكنز واعلم انه تعالى لما ذكر من يكنز الذهب
والفضة قال فبشرهم بعذاب اليم اي فاخبرهم على سبيل التهكم ان الذين يكنزون الذهب والفضة انما يكنزونهما ليتوسلوا بهما الى تحصيل الفرج يوم الحاجة فقيل هذا
هو الفرج كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب واكرامهم ليس الا الشتم وايضا فالبشارة عبارة عن الخبر الاول الذي يؤثر في القلب فيتغير بسببه لون بشرة الوجه وهذا يتناول
ما اذا تغيرت البشرة بسبب الفرح او بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم
تكنزون وفي الاية سؤالات الاول لا يقال احميت على الحديد بل يقال احميت الحديد فما الفائدة في قوله يوم يحمى عليها والجواب ليس المراد ان تلك
الاموال تحمى على النار بل المراد ان النار تحمى على تلك الاموال التي هي الذهب والفضة اي توقد عليها نار ذات حمى وحر شديد وهو ماخوذ من قولهم نار حامية ولو قيل يوم
تحمى لم يفد هذه الفائدة فان قالوا لما كان المراد يوم تحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لان النار تأنيثها لفظي والفعل غير مسند في اللفظ اليها بل الى عليها فلا
حسن التذكير والتأنيث وعن ابن عامر انه قرأ تحمى بالتاء. السؤال الثاني ما الناصب لقوله يوم والجواب التقدير فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها. السؤال الثالث لم خصصت
هذه الاعضاء والجواب لوجوه احدها ان الذي يركب الاموال انما حصل فرح في القلب فظهر اثره في الوجه وحصل شبع ينتفخ بسببه الجنبان ولبس ثيابا فاخرة يطرحونها على
ظهورهم فلما طلبوا تزيين هذه الاعضاء الثلاثة لا جرم حصل الكي على الجباه والجنوب والظهور وثانيها ان هذه الاعضاء الثلاثة مجوفة وحصل في داخلها الات ضعيفة

يشتد تألمها بسبب وصول ادنى اثر اليها بخلاف سائر الاعضاء وثالثها قال ابو بكر الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لان صاحب المال اذا رأى الفقير قبض جبينه فاذا جلس
الفقير بجنبه تباعد عنه وولاه ظهره ورابعها ان المعنى انهم يكوون على الجهات الاربع اما من قدامه فعلى الجبهة واما من خلفه فعلى الظهور واما عن يمينه ويساره فعلى الجنبين
وخامسها ان الطف اعضاء الانسان جبهته والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة جنبه والعضو الذي هو اصلب اعضاء الانسان ظهره فبين تعالى ان هذه الاقسام الثلثة من
تصير مغمورة في الكي والغرض منه التنبيه على ان ذلك الكي يحصل في كل الاعضاء وسادسها ان كمال حال بدن الانسان في جماله وقوته اما الجمال فمحله الوجه واعز الاعضاء في الوجه
الجبهة فاذا وقع الكي في الجبهة فقد زال الجمال بالكلية واما القوة فمحلها الظهر والجنبان فاذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة من البدن فالحاصل ان حصول الكي في هذه الاعضاء
الثلاثة يوجب زوال الجمال والقوة والانسان انما يطلب المال لحصول الجمال والقوة. السؤال الرابع لم لا يجعل محمى على بدن الانسان كل ذلك المال او القدر الواجب من الزكوة والجواب
الظاهر يقتضي الكل لانه لما لم يخرج منه الحق لم يكن الحق منه جزءا معينا بل الجزء الذي هو الحق متعلق به فوجب ان يعذب الله بكل الاجزاء ثم انه تعالى قال هذا ما كنزتم لانفسكم
فذوقوا ما كنتم تكنزون فيقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم والغرض منه تعظيم الوعيد لانهم اذا عاينوا ما يعذبون به من درهم ودينار او من صفيحة معمولة منهما او من احدهما جوزوا
ان يكون فيه عين الحق الذي منعوه وجوزوا فيه خلاف ذلك فعظم الله تبكيتهم بان يقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم لم تؤثروا به رضاء ربكم ولا قصدتم بالانفاق منه نفع
انفسكم والخلاص به من عقاب ربكم فصرتم كانكم ادخرتموه ليجعل عقابا لكم على ما تشاهدونه ثم يقول تعالى فذوقوا ما كنتم تكنزون ومعناه لما لم تصرفوه في مصالح دينكم
ودنياكم على ما امركم الله به فذوقوا وبال ذلك به لا بغيره. قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم
ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا ان الله مع المتقين. اعلم ان هذا نوع ثالث من قبائح اعمال اليهود والنصارى والمشركين
وهو اقدامهم على السعي في تغيير احكام الله وذلك لانه تعالى لما حكم في كل وقت بحكم خاص فاذا غيروا تلك الاوقات بسبب النسئ كان ذلك منهم سعيا في تغيير حكم الله بحسب
اهوائهم وارائهم فكان زيادة في كفرهم وحسرتهم. وفي الاية مسائل. المسئلة الاولى اعلم ان السنة عند العرب عبارة عن اثني عشر شهرا من الشهور القمرية والدليل عليه هذه الاية
وايضا قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب فجعل تقدير القمر بالمنازل علة للسنين والحساب وذلك انما يصح اذا كانت السنة معلقة
بسير القمر وايضا قال تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وعند سائر الطوائف عبارة عن المدة التي تدور الشمس فيها دورة تامة والسنة القمرية اقل من السنة الشمسية بمقدار
معلوم وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل الى فصل فيكون الحج واقعا في الشتاء مرة وفي الصيف اخرى وكان يشق الامر عليهم بهذا السبب وايضا اذا حضروا الحج حضروا
للتجارة فربما كان ذلك الوقت غير موافق لحضور التجارات من الاطراف وكان يخل اسباب تجاراتهم بهذا السبب فلهذا السبب اقدموا على عمل الكبيسة على ما هو معلوم في علم الزيجات واعتبروا السنة
الشمسية وعند ذلك بقي زمان الحج مختصا بوقت معين موافق لمصالحهم وانتفعوا بتجاراتهم ومصالحهم فهذا النسئ وان صار سببا لحصول المصالح الدنيوية الا انه لزم منه تغيير
حكم الله تعالى لانه تعالى لما خص الحج باشهر معلومة على التعيين وكان بسبب ذلك النسئ يقع في سائر الشهور تغير حكم الله وتكليفه فالحاصل انهم لرعاية مصالحهم في الدنيا سعوا في تغيير احكام
الله وابطال تكاليفه فلهذا المعنى استوجبوا الذم العظيم في هذه الاية. المسئلة الثانية اعلم ان السنة الشمسية لما كانت زائدة على السنة القمرية جمعوا تلك الزيادة فاذا بلغ مقدارها الى شهر جعلوا
تلك السنة ثلاثة عشر شهرا فانكر الله عليهم وقال ان حكم الله ان تكون السنة اثني عشر شهرا لا اقل ولا ازيد وتحكمهم على بعض السنين بانه صار ثلاثة عشر شهرا حكم واقع على خلاف
حكم الله ويوجب تغيير تكاليف الله وكل ذلك على خلاف الدين واعلم ان مذهب العرب من الزمان الاقدم ان تكون السنة قمرية لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن ابراهيم واسمعيل
عليهما السلام واما عند اليهود والنصارى فليس كذلك ثم ان بعض العرب تعلم صنعة الكبيسة من اليهود والنصارى فاظهروا ذلك في بلاد العرب. المسئلة الثالثة قال ابو علي الفارسي لا يجوز ان يتعلق قوله
في كتاب الله بقوله عدة الشهور لانه يقتضي الفصل بين الصلة والموصول بالخبر الذي هو قوله اثنا عشر شهرا وانه لا يجوز وقوله في اعراب هذه الاية وجوه الاول ان نعلق قوله عدة الشهور
بمحذوف وقوله اثنا عشر شهرا خبره وقوله عند الله في كتاب الله يوم خلق السموات والارض ظروف بدل البعض من البعض والتقدير ان عدة الشهور اثنا عشر شهرا عند الله في كتاب الله يوم
خلق السموات والارض والفائدة في ذكر هذه الابدال المتوالية تقرير ان ذلك العدد واجب متقرر عند الله وفي كتاب الله من اول ما خلق الله العالم والثاني ان يكون قوله في كتاب الله متعلقا
بمحذوف يكون صفة للخبر وتقديره اثنا عشر شهرا مثبتا في كتاب الله ثم لا يجوز ان يكون المراد بهذا الكتاب كتابا من الكتب لانه متعلق بقوله يوم خلق السموات والارض واسماء الاعيان لا تتعلق
بالظروف فلا يقال غلام يوم الجمعة بل الكتاب ههنا مصدر والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله في حكم الواقع يوم خلق السموات والارض. الوجه الثالث
ان يكون الكتاب اسما ويكون يوم خلق متعلقا بفعل محذوف والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا مكتوبا في كتاب الله كتبه يوم خلق السموات والارض. المسئلة الرابعة في
بقية احكام الاية اما عدة الشهور عند الله اي في علمه اثنا عشر شهرا في كتاب الله وفي تفسير كتاب الله وجوه الاول قال ابن عباس انه اللوح المحفوظ الذي كتب فيه احوال المخلوقات بأسرها
على التفصيل وهو اصل الكتب التي انزلها على جميع الانبياء الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب القرآن وقد ذكرنا ايات تدل على ان السنة المعتبرة في دين محمد صلى الله عليه وسلم هي
السنة القمرية واذا كان كذلك كان هذا الحكم مكتوبا في القرآن الثالث قال ابو مسلم في كتاب الله اي فيما اوجب وحكم به والكتاب في هذا الموضع هو الحكم والايجاب كقوله كتب عليكم الصيام كتب
عليكم القتال القصاص كتب ربكم على نفسه الرحمة قال القاضي هذا الوجه بعيد لانه تعالى جعل الكتاب في هذه الاية كالظرف واذا حمل الكتاب على الحكم لم يستقم ذلك الا على طريق المجاز و
يمكن ان يجاب عنه بانه وان كان مجازا الا انه مجاز مشهور يقال ان الامر كذا وكذا في حكم الله وفي كتابه. اما قوله يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسئلة الثانية وجوها
فيما يتعلق به الا ان الاقرب ما ذكرناه في الوجه الثالث وهو ان المراد انه كتب هذا الحكم وحكم به يوم خلق السموات والارض والمقصود بيان ان هذا الحكم حكم محكوم به من اول خلق العالم وذكر يدل
على المبالغة في التأكيد. اما قوله منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه الاربعة ثلاثة منها سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وواحد فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية
فيها اشد عقابا والطاعة فيها اكثر ثوابا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه لم يتعرض له. فان قيل اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فما السبب في هذا التمييز قلنا
ان هذا المعنى غير مستبعد في الشرائع فان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز البلد الحرام عن سائر البلاد بمزيد الحرمة وميز يوم الجمعة عن سائر ايام الاسبوع بمزيد الحرمة وميز يوم عرفة عن
سائر الايام بتلك العبادة المخصوصة وميز شهر رمضان عن سائر الشهور بمزيد حرمة وهو وجوب الصوم وميز بعض ساعات اليوم بوجوب الصلوة فيها وخصص بعض
ساعات الليل بمزيد ايقاع الصلوة فيها وميز بعض الليالي عن سائرها وهي ليلة القدر وميز بعض الاشخاص عن سائر الخلق باعطاء خلعة الرسالة واذا كانت هذه الامثلة ظاهرة مشهورة
فاي استبعاد في تخصيص بعض الاشهر بمزيد حرمة ثم نقول لا يبعد ان يعلم الله تعالى ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تأثيرا في طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها اكثر تأثيرا في
خبث النفس وهذا غير مستبعد عند الحكماء الا ترى ان فيهم من صنف كتابا في الاوقات التي ترجى فيها اجابة الدعوات وذكر ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها اسباب توجب ذلك
وسئل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصيام افضل بعد شهر رمضان فقال شهر الله المحرم وقال من صام يوما من اشهر الحرم كان له بكل يوم ثلثون يوما وكثير من الفقهاء غلظوا الدية على
القاتل بسبب وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فائدة اخرى وهي ان الطباع مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم عن هذه القبائح على الاطلاق شاق عليهم فالله سبحانه خص بعض الاوقات بمزيد
التعظيم والاحترام وخص بعض الاماكن بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما امتنع في تلك الاوقات وفي تلك الامكنة عن القبائح والمنكرات وذلك يوجب انواعا من الفضائل احدها
ان ترك القبائح في تلك الاوقات مطلوب لانه تقل القبائح وثانيها انه لما تركها في تلك الاوقات فربما صار تركها في تلك الاوقات سببا لميل الطبع الى الاعراض عنها
والاحتراز عنها مطلقا وثالثها ان الانسان اذا اتى بالطاعات في تلك الاوقات واعرض عن المعاصي فيها فبعد انقضاء تلك الاوقات لو شرع في القبائح والمعاصي صار شروعه فيها سببا
لبطلان ما تحمله من العناء والمشقة في اداء تلك الطاعات في تلك الاوقات والظاهر من حال العاقل انه لا يرضى بذلك فيصير ذلك سببا لاجتنابه عن المعاصي بالكلية فهذا هو الحكمة في تخصيص
بعض الاوقات وبعض البقاع بمزيد التعظيم والاحترام. ثم قال ذلك الدين القيم وفيه بحثان الاول ان قوله ذلك اشارة الى قوله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا لا ازيد
ولا انقص والحكم بان منها اربعة حرم وهذا رد على الكفار الذين قالوا ان اربعة فيها محرم الا انهم بسبب الكبيسة ربما جعلوا السنة ثلاثة عشر شهرا وكانوا يغيرون محل الحج في
الشهور والمراد من الاية الرد عليهم. البحث الثاني في تفسير لفظ الدين وجوه الاول ان الدين قد يراد به الحساب يقال الكيس من دان نفسه اي حاسبها
والقيم معناه المستقيم فتفسير الاية على هذا التقدير ان هذا هو الحساب المستقيم الصحيح والعدد المستوفى الثاني قال الحسن ان ذلك الدين القيم الذي لا يبدل ولا يغير فالقيم ههنا بمعنى القائم الذي

الدين القيم اي هو الدين الذي فطر الخلق عليه والثالث قال بعضهم ان المراد من هذا التعبد هو الدين لا دين غيره في الاسلام قال القاضي حمل لفظ الدين على العبادة اولى من حمله على الحساب لانه مجاز فيه ويمكن ان يقال الاصل في لفظ الدين الانقياد يقال يا من دانت له الرقاب اي انقادت فالحساب يسمى دينا لانه يوجب الانقياد والعبادة تسمى دينا لانها توجب الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على التعبد اولى من حمله على الحساب قال اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه الاية ان يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكواتهم وسائر احكامهم السنة العربية بالاهلة ولا يجوز لهم اعتبار السنة العجمية والرومية ثم قال تعالى ولا تظلموا فيهن انفسكم وفيه بحثان الاول الضمير في قوله فيهن فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في الشهور الاثني عشر انفسكم والمقصود منع الانسان من الاقدام على الفساد مطلقا في جميع العمر والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير في قوله فيهن عائد الى الاربعة الحرم قالوا والسبب فيه ما ذكرنا ان لبعض الاوقات اثرا في زيادة الثواب على الطاعات والعقاب على المحظورات والدليل على ان هذا القول اولى وجوه الاول ان الضمير في قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى اقرب المذكورات وهاهنا الاقرب منها اربعة حرم الثاني انه تعالى خص هذه الاشهر بمزيد الاحترام في اية اخرى وهي قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذه الاشياء غير جائزة في غير الحج ايضا الا انه تعالى اكد المنع فيها في هذه الايام تنبيها على زيادتها في الشرف الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب تقول فيما بين الثلاثة الى العشرة فيهن فاذا جاوزوا العشرة قالوا فيها قال والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثرة كما يكنى عن واحدة مؤنثة قال حسان بن ثابت لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى واسيافنا يقطرن من نجدة دما فقال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع جمع الكثرة لقال تلمع وتقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر كقول النابغة ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب فقال بهن والسيوف جمع كثرة البحث الثاني في تفسير هذا الظلم اقوال الاول المراد منه النسيء الذي كانوا يعملونه فينقلون الحج من الشهر الذي امر الله باقامته فيه الى شهر اخر ويغيرون تكاليف الله تعالى الثاني انه نهي عن المقاتلة في هذه الاشهر والثالث انه نهي عن جميع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه الاشهر مزيد اثر في تعظيم الثواب والعقاب والاولى عندي حمله على المنع من النسيء لانه تعالى ذكره عقيب هذه الاية ثم قال تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وفيه مباحث الاول قال الفراء كافة اي جميعا والكافة لا تثنى ولا تجمع ولا تذكر على غير الرجال فتقول كافتين او كافات لنسوة لكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت على لفظ فاعلة فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعاقبة ولذلك لم تدخل فيها العرب الالف واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ولا يجمع كما انك اذا قلت قاتلهم عامة لم تثن ولم تجمع وكذلك خاصة البحث الثاني في قوله كافة قولان الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين على قتالهم كما انهم يقاتلونكم على هذه الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تخاذلوا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين في مقاتلة الاعداء والثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتهم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم والاول اقرب ليصح قياس احد الجانبين على الاخر البحث الثالث ظاهر قوله وقاتلوا المشركين كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من يقول المقاتلة مع الكفار محرمة في الاشهر الحرم بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم اي فلا تظلموا فيهن انفسكم بتحليل القتال والغارة فيهن وقد ذكرنا هذه المسئلة في سورة البقرة في تفسير قوله يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ثم قال تعالى واعلموا ان الله مع المتقين يريد مع اوليائه الذين يخشونه في اداء الطاعات والاجتناب عن المحرمات

قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطؤا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين في الاية مسائل المسألة الاولى في النسيء قولان الاول انه التأخير قال ابو زيد نسأت الابل عن الحوض انسأها نسأ اذا اخرتها وانسأته انساء اذا اخرته عنه ومنه النسيئة في البيع وانسأ الله اجله ونسأ في اجله قال ابو علي الفارسي النسيء مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيئا بمعنى منسوء كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد هاهنا المفعول لانه ان حمل على ذلك كان معناه انما المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر ولا يكون الشهر كفرا وذكر بعضهم ان المراد من النسيء هاهنا المصدر بمعنى الانساء وهو التأخير وكان النسيء في الشهور عبارة عن تأخير حرمة شهر الى شهر اخر ليست له تلك الحرمة وروي عن ابن كثير من طريق شبل النسء بوزن النسع وهو مصدر حقيقي لقولهم نسأت اي اخرت وروي عنه ايضا النسي خفيفة الياء ولعله لغة في النسء بالهمز مثل ارجيت وارجأت وروي عنه النسي مشددة الياء بغير همز ويحمل على التخفيف القياسي القول الثاني قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال نسأ الله في اجلك اي زاد فيه ولذلك قيل للبن النسيء لزيادة الماء فيه ونسأت المرأة اذا حبلت جعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن وقيل للناقة نسأتها اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء قال الواحدي والصحيح القول الاول وهو ان اصل النسيء التأخير ونسئت المرأة اذا حبلت لتأخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لئلا يصير خلاها بعضها ببعض انما ان حسن السير ونسأت اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه فاذا عرفت هذا فالذي يقوله المفسرون ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية فانه يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء وكان يشق عليهم الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللائقة الموافقة فعلموا ان بناء الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلاثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره فكان الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا في الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما الزيادة في عدة الشهور والثاني تأخير الحرمة الحاصلة لشهر الى شهر اخر وقد بينا ان لفظ النسيء يفيد التأخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة عند الباقين وعلى التقديرين فانه ينطبق على ما ذكرناه وحاصل الكلام من هذا ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا والله تعالى امرهم من وقت ابراهيم واسمعيل ببناء الامر على رعاية السنة القمرية فهم تركوا امر الله في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر اخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله عليهم وجعله سببا لزيادة الكفر وانما كان ذلك سببا لزيادة الكفر لان الله تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب تلك الكبيسة اوقعوه في غير هذه الاشهر وذكروا لاتباعهم ان هذا الذي عملناه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا انكارا لحكم الله مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين فثبت ان عملهم في ذلك النسيء يوجب زيادة في الكفر واما الحساب الذي به يعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبيسة فمذكور في الزيجات واما المفسرون فذكروا في سبب هذا التأخير وجها اخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة من زمان ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وكانت العرب اصحاب حروب وغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلاثة اشهر متوالية لا يغزون فيها وقالوا ان توالت علينا ثلاثة اشهر لا نصيب فيها شيئا لنهلكن وكانوا يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا التأخير كان من المحرم الى صفر وقال جماعة من العلماء هذا التأخير ما كان يختص بشهر واحد بل كان ذلك حاصلا في كل الشهور وهذا القول عندنا هو الصحيح على ما قررناه واتفق العلماء على انه عليه السلام لما اراد ان يحج في سنة حجة الوداع عاد الحج الى ذي الحجة فقال عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها المسألة الثانية قوله زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم انواعا كثيرة من الكفر فلما ضموا اليها هذا العمل وعلمنا ان هذا العمل كفر كان ضم هذا العمل الى تلك الانواع المذكورة سالفا من الكفر زيادة في الكفر واحتج الجبائي بهذه الاية على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر فيجب ان يكون كفرا فهذا العمل كفر واذا كان هذا التأخير كفرا وجب ان يكون ضده ايمانا لان ضد الكفر يجب ان يكون ايمانا وكان يرتحل [illegible] ايمانا وظاهر ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا اقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون ايمانا وهذا الكلام ضعيف لما بينا انه تعالى اوجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة مثلا بحكم الشهور القمرية فاذا اعتبروا السنة الشمسية فربما وقع الحج في المحرم تارة وفي صفر اخرى فقولهم بان هذا الحج صحيح مجزئ وانه لا يجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة ان كان مع علمهم بالضرورة كونه من دين ابراهيم واسمعيل فحكم بان هذا كفر بسبب عدم العلم وبسبب عدم الاقرار اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما فهذه قراءة العامة وهي حسنة لانه اسند الضلال الى الذين كفروا لانهم ان كانوا ضالين في انفسهم فقد حسن اسناد الضلال اليهم وان كانوا

مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال في نفسه لا محالة وقرأ اهل الكوفة يضل بضم الياء وفتح الضاد وعلى هذا يكون المعنى ان كبراءهم يضلونهم بحملهم على هذا التأخير في الشهور واسند الفعل الى المفعول [illegible] زين لهم سوء اعمالهم وقرأ ابو عمرو في رواية يضل بضم الياء وكسر الضاد وله وجوه احدها يضل الله به الذين كفروا والثاني يضل الشيطان به الذين كفروا والثالث يضل به الذين كفروا تابعيهم والآخذين باقوالهم وانما كان هذا هو الاولى لانه لم يجر ذكر الله ولا الشيطان واعلم ان الكناية في قوله به تعود الى النسيء وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما فالضمير عائد الى النسيء والمعنى يحلون ذلك النسيء عاما ويحرمونه عاما والمراد انهم يحلون التأخير عاما وهو العام الذي يريدون ان يقاتلوا في الحرم ويحرمون التأخير عاما وهو العام الذي يدعون المحرم على تحريمه واعلم ان هذا التأويل انما يصح اذا فسرنا النسيء بانهم كانوا يؤخرون الحرم في بعض السنين دون البعض واما اذا فسرناه بالتأخير الحاصل بسبب الكبيسة كان هذا التأخير حاصلا في جميع الشهور وفي جميع السنين فكيف يمكن ان يقال المحرم في بعض السنين الحل بالكلية الا ان يقال انما يصح لو حملنا النسيء على الفصل وحملنا الشهر المؤخر وعند ذلك فانه مشكل لانه يقتضي ان يجعل الشهر المؤخر كفرا وهو غير جائز الا انا اذا قلنا ان المراد من النسيء المنسوء وهو المفعول وحملنا قوله انما النسيء زيادة في الكفر على ان المراد ان العمل الكائن بسبب الشهر المنسي زيادة في الكفر بسبب حذف الاضمار يتوجه هذا التأويل اما قوله ليواطؤا عدة ما حرم الله قال اهل اللغة ليواطؤا ليوافقوا والمواطأة الموافقة يقال تواطأ القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كان كل واحد منهم يطأ حيث يطأ صاحبه والايطاء في الشعر من هذا وهو ان يأتي في القصيدة بقافيتين على لفظ واحد ومعنى واحد قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الاشهر الحرم الا حرموا مكانه شهرا اخر من الحلال ولم يحرموا شهرا من الحلال الا احلوا مكانه شهرا اخر من الحرام لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقة لما ذكره الله تعالى هذا هو المراد من المواطأة [illegible] فلهذا زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين قال ابن عباس يريد زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح معايب اولئك الكفار وفضائحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم فقال يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض والغرض من الكلام انه تعالى ذكر في الايات السابقة اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل من مقاتلتهم كقوله يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم وذكر افعالهم المنكرة واعمالهم القبيحة [illegible] لانه لا مانع من قتالهم الا مجرد ان يخاف القتل ويحب الحياة فبين تعالى ان هذا المانع خسيس لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الاخرة كالقطرة في البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه المسألة الثانية روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك وذلك لانه عليه السلام لما رجع من الطائف اقام بالمدينة وامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة واينعت واستعظموا غزو الروم وهابوه فنزلت هذه الاية قال المحققون انما استثقل الناس ذلك لوجوه احدها شدة الزمان في الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير الزائد على ما جرت به العادة في سائر الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها مهابة عسكر الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك الغزو المسألة الثالثة يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرا ونفيرا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبي عليه السلام واذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان لامر واجب واسم ذلك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم اصله تثاقلتم وبه قرأ الاعمش ومعناه تباطأتم ونظيره قوله اداركتم وقوله اطيرنا وقوله فادارأتم وقد مر ذكره [illegible] الى الدنيا وشهواتها وكره مشاق السفر ومتاعبه ونظيره واخلد الى الارض واتبع هواه وقيل ملتم الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله ما لكم اذا قيل لكم [illegible] استفهام معناه الانكار والمراد منه المبالغة في الانكار ثم قال ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل والمعنى كانه قيل انكم تتركون الموجبات الكثيرة الداعية الى القتال وتتركون المنافع العظيمة التي تحصل عند القتال وتنسون انواع فضائحهم وقبائحهم التي تحمل العاقل على مقاتلتهم [illegible] وتعلمون ان طاعة الله توجب الثواب العظيم في الاخرة فهل يليق بالعاقل ترك الثواب العظيم في الاخرة لاجل المنفعة اليسيرة الحاصلة في الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا في الاخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة في انفسها ومشوبة بالآفات والبليات ومنقطعة عن قريب لا محالة ومنافع الاخرة شريفة عالية خالصة عن كل الآفات وهي ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا في جنب متاع الاخرة قليل حقير خسيس المسألة الرابعة اعلم ان هذه الاية تدل على وجوب الجهاد في كل الاوقات لانه تعالى نص على ان تثاقلهم عن الجهاد امر منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا لما كان هذا التثاقل منكرا وليس لقائل ان يقول الجهاد انما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار فيه لانه عليه السلام ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك فقد اوجب الجهاد معهم ومنافع الجهاد واستقصاؤه في سورة الانفال [illegible] يجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين المسألة الخامسة قال [illegible] ان هذا خطاب مع كل المؤمنين [illegible] ثم قال ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم فهذا يدل على ان كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح في كون الاجماع حجة والجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور في القرآن وفي سائر انواع الكلام

قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما رغبهم في الاية الاولى في الجهاد بناء على الترغيب في ثواب الاخرة رغبهم في هذه الاية في الجهاد بناء على نوع اخر من الامور المقتضية للجهاد وهو انه تعالى توعدهم بعذاب اليم واعلم ان هذا يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الدنيا وان يكون المراد منه عذاب الاخرة قال ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا من احياء العرب فتثاقلوا فامسك الله عنهم المطر فكان ذلك عذابهم وقيل المراد منه عذاب الاخرة لان العذاب الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهي عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وقطع منافع الدنيا ومنافع الاخرة ثم قال ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم على انه تعالى متكفل بنصرة نبيه وعلى اعزاز دينه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة بهم وحصل الاجر لهم وان تخلفوا وقع النصر بغيرهم وحصل العتب واللوم عليهم [illegible] ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم التابعون وقال سعيد بن جبير هم ابناء فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست بتفسير للاية لان الاية ليس فيها اشعار بها بل حمل ذلك الكلام المطلق على صورة معينة [illegible] ولا تضروه شيئا [illegible] والله على كل شيء قدير [illegible] المسألة الاولى قال الحسن وعكرمة هذه الاية منسوخة بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة [illegible] المسألة الثانية هذه الاية تدل على [illegible] المسألة الثالثة [illegible]

قوله تعالى الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم اعلم ان هذا ذكر طريق اخر في ترغيبهم في الجهاد وذلك لانه تعالى ذكر في الاية الاولى انهم ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله ينصره بدليل ان الله نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فههنا اولى وفي الاية مسائل المسألة الاولى [illegible] المسألة الثانية قوله اذ اخرجه الذين كفروا [illegible] ثاني اثنين نصب على الحال [illegible]

بين ثانيا من ذكر الاثنين للوحي فلهو السبب الذي يقال فلان ثاني اثنين اي هو احد اثنين وقرئ ثاني اثنين بالسكون وادعى ابن ... من قوله اذ اخرجه الذين كفروا الى الغار ... الجبل ... ثور في يمين مكة على مسيرة ساعة مكث فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ابي بكر ثلاثا وقوله اذ يقول بدل ثان. **المسألة الثالثة** ذكروا ان قريشا ومن بمكة من المشركين تعاقدوا على قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل واذ يمكر بك الذين كفروا وامره الله ان يخرج هو وابو بكر الى الغار فذلك قوله اذ اخرجه الذين كفروا ... ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر ليلا الى الغار وامر عليا ان يضطجع على فراشه ليمنعهم السواد من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امره الله به فلما وصلا الى الغار دخل ابو بكر الغار اولا يلتمس ما في الغار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما لك فقال بابي انت وامي الغيران مأوى السباع والهوام فان كان فيه شيء كان بي لا بك وكان في الغار جحر فوضع عقبه عليه لئلا يخرج منه ما يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما طلب المشركون الاثر وقربوا بكى ابو بكر خوفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فقال لا تحزن ان الله معنا فقال ابو بكر ان الله لمعنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فجعل يمسح الدموع عن خده وروي ان الحسن كان اذا ذكر بكاء ابي بكر رضي الله عنه بكى واذا ذكر مسحه الدموع ... وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق ابو بكر على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان تصب اليوم ذهب دين الله فقال رسول الله ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخلا الغار وضع ابو بكر ثمامة على باب الغار وبعث الله حمامتين فباضتا في اسفله والعنكبوت نسجت عليه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون حول الغار ولا يرون احدا.

المسألة الرابعة دلت الاية على فضيلة ابي بكر من وجوه الاول انه عليه السلام لما ذهب الى الغار لخوفه من الكفار من ان يقدموا على قتله فلولا انه عليه السلام كان قاطعا على باطن ابي بكر بانه من المؤمنين المحققين الصادقين والا لما اصحبه نفسه في ذلك الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره لخافه من ان يدل اعداءه عليه ايضا لخافه من ان يقدم على قتله فلما استخلصه لنفسه في تلك الحالة دل على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره والثاني وهو ان الهجرة كانت باذن الله وكان في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى شجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب من ابي بكر في تلك الواقعة الصعبة الهائلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله اياه بهذا التشريف دل على منصب عال له في الدين الثالث ان كل من سوى ابي بكر فارقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما هو فما سبق رسول الله كغيره وما تخلف عنه كغيره بل صبر على ملازمته ومؤانسته وخدمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم يبق معه احد وذلك يوجب الفضل العظيم الرابع انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعله ثاني محمد عليه السلام حال كونهما في الغار والعلماء اثبتوا انه كان ثاني محمد صلى الله عليه وسلم في اكثر المناصب الدينية فانه عليه السلام لما ارسل الى الخلق وعرض الاسلام على ابي بكر امن ابو بكر ثم ذهب وعرض الاسلام على طلحة والزبير وعثمان بن عفان وجماعة اخرين من اجلة الصحابة رضي الله عنهم والكل امنوا على يديه ثم انه جاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ايام قلائل وكان هو ثاني اثنين في الدعوة الى الله وايضا كلما وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة يقف ابو بكر في خدمته ولا يفارقه فكان ثاني اثنين في المواقف كلها وكلما صلى رسول الله عليه السلام تخلف وكان ثاني اثنين في الصلوة وكلما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ثاني اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في امامة الناس في الصلوة وكان ثاني اثنين هنا ولما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في الامامة فكان ثاني اثنين ولما توفي دفن بجنب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ثاني اثنين هناك ايضا وطعن بعض الحمقى من الروافض في هذا الوجه وقال كونه ثاني اثنين للرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون اعظم من كونه تعالى رابعا لكل ثلثة في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم عام في حق الكفار والمؤمنين فلما لم يكن هذا المعنى من الله دالا على الفضيلة ... والجواب ان هذا تعسف لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل احد اما هاهنا فالمراد بكونه ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض التعظيم وايضا قد دللنا بالوجوه الثلثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه عليه السلام كان قاطعا بان باطنه كظاهره فاين احد البابين من الاخر. الوجه الخامس في التمسك بهذه الاية ما جاء في الاخبار ان ابا بكر لما حزن قال عليه السلام ما ظنك باثنين الله ثالثهما ولا شك ان هذا منصب عظيم ودرجة رفيعة في الدين ... كانوا اذا احلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم جبريل وارادوا به ان الرسول صلى الله عليه وسلم وعليا وفاطمة والحسن والحسين اجتمعوا تحت عباءة يوم المباهلة فجاء جبريل وجعل نفسه سادسا لهم فذكروا للشيخ الوالد رحمه الله ان القوم هكذا يقولون فقال رحمه الله لكم ما هو خير منه قولوا وحق اثنين الله ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل. الوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر بكونه صاحبا للرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كمال الفضيلة قال الحسين بن الفضل البجلي من انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا لان الامة مجمعة على ان المراد من قوله اذ يقول لصاحبه لا تحزن هو ابو بكر وذلك يدل على انه وصفه بكونه صاحبا ... وقالوا ان الله وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب والجواب ان هناك وان وصفه بكونه صاحبا له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما هاهنا فبعد ان وصفه بكونه صاحبا ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة. الوجه السابع في دلالة هذه الاية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه المعية المعية بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول عليه السلام شرك بين نفسه وبين ابي بكر في هذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال الرسول فيه وان حملوها على محمل رفيع شريف لزمهم ادخال ابي بكر فيه ونقول بعبارة اخرى دلت الاية على ان ابا بكر كان الله معه وكل من كان الله معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله مع الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر من المتقين المحسنين. الوجه الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله ان الله معنا يدل على كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان ثاني اثنين اذ هما في الغار وذلك منصب في غاية الشرف. الوجه التاسع ان قوله لا تحزن نهي عن الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار وذلك يقتضي ان لا يحزن ابو بكر بعد ذلك البتة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت. الوجه العاشر قوله فانزل الله سكينته عليه ومن قال الضمير في قوله عليه عائد الى الرسول عليه السلام فهذا باطل لوجوه الاول ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات المتقدمة في هذه الاية هو ابو بكر لانه قال اذ يقول لصاحبه لا تحزن والتقدير اذ يقول محمد لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه الثاني ان الحزن والخوف كان حاصلا لابي بكر لا للرسول عليه السلام فانه عليه السلام كان امنا ساكن القلب بما وعده الله ان ينصره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن صار امنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال خوفه اولى من صرفها الى الرسول عليه السلام مع انه كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس الثالث انه لو كان المراد انزال السكينة على الرسول عليه السلام لوجب ان يقال ان الرسول عليه السلام كان قبل ذلك خائفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمن كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن قلب غيره ولو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يقال فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر اولا انه عليه السلام قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة كان بعد قوله لا تحزن ان الله معنا وكل ذلك يدل على ان نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول عليه السلام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون هذه السكينة نازلة على قلب ابي بكر فان قيل وجب ان يكون قوله فانزل الله سكينته عليه المراد منه انزل سكينته على قلب الرسول عليه السلام والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق الا بالرسول والمعطوف يجب كونه مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول وجب ان يكون المعطوف عليه ايضا عائدا الى الرسول قلنا هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله والتقدير الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده في واقعة بدر بجنود لم تروها واذا كان الامر كذلك فقد سقط هذا السؤال. الوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابي بكر بهذه الاية اطباق كل الرواة على ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وان عبد الله بن ابي بكر واسماء بنت ابي بكر كانا ياتيانهما بالطعام وروي انه عليه السلام قال لقد كنت انا وصاحبي في الغار بضعة عشر يوما وليس لنا طعام الا التمر ... ان جبرئيل عليه السلام اتاه وهو جائع فقال هذه اسماء اتتكم بحيسة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم

في فضيلة ابي بكر رضي الله عنه

في كلام الروافض

[illegible]

حتى يصدق فيه قوله تعالى لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون
اعلم أنه تعالى لما بالغ في الترغيب في الجهاد وكان قد ذكر قوله يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض عاد إلى تقرير كونهم متثاقلين حيث
إن أقواما مع كل ما تقدم من الوعيد والحث على الجهاد في غزوة تبوك تخلفوا وبين أنه لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك وفي الآية مسائل المسألة الأولى العرض ما عرض
لك من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر قال الزجاج فيه محذوف والتقدير لو كان المدعو إليه سفرا قاصدا فحذف اسم كان لدلالة ما تقدم عليه وقوله سفرا
قاصدا قال الزجاج أي سهلا قريبا وإنما قيل لمثل هذا قاصد لأن المتوسط بين الإفراط والتفريط يقال له مقتصد قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد وتحقيقه أن المتوسط مسافة م
بين الكثرة والقلة يقصده كل أحد فسمي قاصدا وتفسير القاصد بالقصد كقولهم لابن وتامر ورامح وقوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة بعد مسير إلى أرض
بعيدة يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الاسم أنه يشق على الإنسان سلوكها ونقل صاحب الكشاف عن عيسى بن عمر أنه قرأ بعدت عليهم الشقة
بكسر العين والشين المسألة الثانية هذه الآية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ومعنى الكلام أنه لو كانت المنافع قريبة والسفر قريبا لاتبعوك طمعا منهم
في الفوز بتلك المنافع ولكن طال السفر وكانوا كالآيسين من الفوز بالغنيمة بسبب أنهم كانوا يستعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم أخبر الله تعالى أنه إذا رجع من الجهاد يجدهم
يحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم أما عند ما لا يعاتبهم بسبب التخلف فيحلفون بالله على إقامة العذر في التخلف ثم بين تعالى أنهم يهلكون أنفسهم بسبب ذلك الكذب
والنفاق وهذا يدل على أن الأيمان الكاذبة توجب الهلاك ولهذا قال عليه السلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع ثم قال تعالى والله يعلم إنهم لكاذبون في قولهم ما كنا نستطيع الخروج
فإنهم كانوا مستطيعين قادرين على الخروج المسألة الثالثة دلت الآية على أن قوله انفروا خفافا وثقالا إنما يتناول من كان قادرا متمكنا إذ لو لم تكن الاستطاعة معتبرة في
حصول ذلك التكليف لما كان لهم جعل عدم الاستطاعة عذرا في التخلف المسألة الرابعة احتج أبو علي الجبائي بهذه الآية على بطلان قول من يقول الاستطاعة مع الفعل فقال لو كانت
الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج إلى القتال لم يكن مستطيعا للقتال ولو كان الأمر كذلك لكانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما كذبهم الله ثبت فساد ذلك القول
[illegible]

انت مع بعض [illegible] ولعل المنافقين [illegible] قال الامام ان هذا الاستئذان [illegible] في الجهاد غير جائز [illegible] فثبت انه لا يبعد
[illegible] لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر [illegible]
الذي ان كان على الاستئذان في القعود ثم قال انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل المسألة الاولى بين ان هذا الاستئذان
لا يصدر الا عند عدم الايمان بالله واليوم الآخر [illegible] بسبب الشك [illegible] بسبب الجزم [illegible] بعض
[illegible]
تحقيق هذه المسألة في سورة الانفال في تفسير قوله اولئك هم المؤمنون حقا المسألة الثانية قالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار وهذا يبطل قولهم لان المنافقين
كانوا يظهرون الاقرار مع ان الله شهد عليهم في هذه الآية بانهم ليسوا بمؤمنين المسألة الثالثة قوله وارتابت قلوبهم يدل على ان محل الريب هو القلب فقط ومتى
كان محل الريب القلب كان محل المعرفة والايمان ايضا هو القلب لان محل احد الضدين يجب ان يكون هو محل الضد الآخر ولهذا السبب قال اولئك كتب في قلوبهم الايمان
واذا كان محل المعرفة والنكرة هو القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والبواقي تبع له المسألة الرابعة قوله فهم في ريبهم يترددون معناه ان الشاك
يبقى مترددا بين النفي والاثبات غير حاكم باحد النقيضين ولا جازم باحد النقيضين وتقريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون فالجازم ان كان غير مطابق
فهو الجهل وان كان مطابقا فان كان بضرورة او نظر فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
وان اعتدل الطرفان فهو الريب والشك وحينئذ يبقى الانسان مترددا بين الطرفين قوله تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة وقرئ عدة وقرئ ايضا عده بكسر العين
بغير اضافة وباضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والماء والراحلة لان سفرهم بعيد وفي زمان شديد فتركهم العدة دليل على انهم ارادوا التخلف ثم قال
[illegible] اشارة الى انهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الاهبة والعدة ثم قال ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسائل المسألة الاولى الانبعاث الانطلاق في الامر
يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لامر كذا فانبعث اي نفذ فيه والتثبيط رد الانسان عن الفعل الذي هم به والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم
فصرفهم عنه فان قيل خروجهم مع الرسول عليه السلام اما ان يقال انه كان مفسدة او يقال انه كان مصلحة فان قلنا انه كان مفسدة فلم عاتب الرسول عليه السلام في اذنهم بالقعود
وان قلنا انه كان مصلحة فلم قال انه تعالى كره انبعاثهم وخروجهم والجواب الصحيح ان خروجهم مع الرسول عليه السلام ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الآية بذكر تلك المفاسد وهو
قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا بقي ان يقال فلم عاتب الرسول عليه السلام في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في قوله لم اذنت لهم انه
عليه السلام كان قد اذن لهم في القعود بل يحتمل ان يقال انهم استأذنوه في الخروج معه فاذن لهم فيه وعلى هذا التقدير فانه يسقط السؤال قال ابو مسلم والدليل على صحة ما قلنا ان هذه الآية
دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك العتاب على انه عليه السلام اذن لهم في الخروج معه وتأكد ذلك بسائر الآيات منها قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك
للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ومنها قوله سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم [illegible] قل لن تتبعونا فظهر بهذا دفع هذا السؤال على طريقة ابي مسلم والوجه الثاني في الجواب ان نسلم ان العتاب
في قوله لم اذنت لهم انما توجه لانه عليه السلام اذن لهم في القعود فنقول ذلك العتاب ما كان لاجل ان ذلك القعود كان مفسدة بل لاجل انه عليه السلام اذن قبل اكمال الفحص [illegible]
وبيان [illegible] الا انه عليه السلام اذن قبل تمام التفحص واكمال التأمل والتدبر ولهذا السبب قال الله لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والوجه الثالث ان
بتقدير انه عليه السلام ما كان يأذن لهم في القعود فهم كانوا يقعدون من تلقاء انفسهم وكان يصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم
ولم يغتروا بقولهم فلما اذن الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح [illegible] غضب
عليهم وقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه ثم [illegible] وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال الله
لم اذنت لهم اي لم ذكرت عندهم هذه اللفظة التي امكنهم ان يتوسلوا بها الى تحصيل غرضهم والوجه [illegible] الذين يقولون ان الاجتهاد غير جائز على الانبياء عليهم السلام قالوا انه
انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز لانهم لما تمكنوا من الوحي كان الاقدام على الاجتهاد مع التمكن من الوحي جاريا مجرى الاقدام على الاجتهاد مع حصول النص وكما ان هذا
غير جائز فكذا ذاك المسألة الثانية قالت المعتزلة البصرية الآية دالة على انه تعالى كما هو موصوف بصفة المريدية فكذلك هو موصوف بصفة الكارهية بدليل قوله ولكن كره الله
انبعاثهم [illegible] قالت المعتزلة [illegible] العدم لا يصلح ان يكون متعلق الارادة وذلك لان الارادة صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن
على الآخر والعدم نفي محض [illegible] لا تتعلق الارادة به لان تحصيل الحاصل محال وجعل العدم عدما محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع تفسير المراد
من الكراهة العدم واجاب اصحابنا بان [illegible] الكراهة في حقه تعالى ارادة ضد ذلك الشيء فهو تعالى اراد منهم السكون [illegible] ازدوه
[illegible] المسألة الثالثة احتج اصحابنا في مسألة القضاء والقدر بقوله فثبطهم [illegible] وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام [illegible]
بالحق وهو ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي اليه فاذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنهم [illegible] تلك الداعية فاترة [illegible]
العبد لزم التسلسل [illegible] القضاء والقدر [illegible]
ثم قال تعالى وقيل اقعدوا مع القاعدين وفيه مسائل المسألة الاولى المراد منه التشبيه [illegible] والحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شأنهم القعود في البيت
وهم القاعدون والخالفون والخوالف [illegible] بان يكونوا مع الخوالف المسألة الثانية اختلفوا في ان هذا القول ممن كان فيحتمل ان يكون القائل لذلك هو الشيطان
على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون بعضهم قال ذلك لبعض لما ارادوا الاجتماع على التخلف [illegible] ويحتمل ان يكون القائل لذلك هو الرسول
[illegible] في التخلف ثم قال ويحتمل ان يكون القائل هو الله [illegible]
[illegible] قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون
لهم والله عليم بالظالمين اعلم انه تعالى بين في هذه الآية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلاثة الاول قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا وفيه مسائل المسألة الاولى الخبال
الشر والفساد في كل شيء ومنه يسمى المعتوه بالمخبول وللمفسرين عبارات قال الكلبي الا شرا وقال يمان الا مكرا وقيل الا غيا وقال الضحاك الا غدرا وقيل
الخبال الاضطراب في الرأي وذلك بتزيين امر لقوم وتقبيحه لقوم آخرين ليختلفوا وتفترق كلمتهم المسألة الثانية قال بعض النحويين قوله الا خبالا من الاستثناء المنقطع
والتقدير ما زادوكم قوة ولكن طلبوا الخبال [illegible] المستثنى من جنس المستثنى منه [illegible] ما زادوكم الا خبالا [illegible] المستثنى منه غير م شام
مذكور [illegible] المسألة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى بين في الآية الاولى
انه كره انبعاثهم وبين في هذه الآية انه انما كره ذلك الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة [illegible]
[illegible] والنوع الثاني من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة [illegible] وفيه مسائل المسألة الاولى صح
اهل اللغة ان الايضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا يقال وضع البعير اذا عدا واوضعه الراكب اذا حمله عليه وقال الفراء
العرب تقول وضعت الناقة واوضع الراكب [illegible] ابو عبيدة [illegible] يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا [illegible]

[illegible]

هذه الآية أن يكون المراد لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا أي في عاقبة أمرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء عليهم [illegible] أن يظهر للمنافقين أن أحوال الرسول عليه السلام
والمسلمين وإن كانت تختلف في السراء والضراء إلا أن العاقبة الدولة لهم والفتح والظفر والنصر من جانبهم فيكون ذلك إغاظة للمنافقين وردا عليهم في ذلك
الفرح والقول الثالث قال الزجاج المعنى أنا إذا صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للأجر العظيم والثواب الكثير وإن صرنا غالبين صرنا مستحقين للثواب في الآخرة وفزنا بالمال
الكثير والثناء الجميل في الدنيا وإذا كان الأمر كذلك صارت تلك المصائب محبوبات [illegible] في جنب الفوز بهذه الدرجات العالية [illegible] وهذه الأقوال إن كانت محتملة حسنة
إلا أن الحق الصحيح هو الأول ثم قال تعالى هو مولانا والمراد منه على قول أصحابنا أنه تعالى يحسن منه التصرف في أهل العالم كيف شاء وأراد لأجل أنه مالكهم ولا اعتراض
عليه في شيء من أفعاله فهذا الكلام إنما ينطبق على ما تقدم إذا قلنا إنه تعالى إن أوصل إلى البعض عبيده أنواع المصائب فإنه يجب الرضا بها لأنه مولاهم وهم
عبيده فيحسن منه تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض عليه لأحد في شيء من أفعاله ثم قال تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون ومعناه أنه يجب على الإنسان أن
[illegible]
الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه على أن حال المنافقين بالضد من ذلك وأنهم لا يتوكلون إلا على الأسباب الدنيوية واللذات العاجلة الفانية قوله تعالى
قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا فتربصوا إنا معكم متربصون اعلم أن هذا هو الجواب الثاني
عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المذكورتين [illegible] في غاية الحسن
والزيادة ثم قال للمنافقين فتربصوا بنا إحدى الحالتين الشريفتين إنا معكم متربصون وقوعكم في إحدى الحالتين الخسيستين [illegible]
[illegible]
[illegible]
قلنا لنا في قتالهم [illegible]
قال المراد بأيدينا أن يظهر نفاقهم [illegible] قوله فتربصوا [illegible] التهديد
[illegible] قوله تعالى قل أنفقوا طوعا أو كرها لن يتقبل منكم إنكم كنتم قوما فاسقين وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون
الصلوة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن عاقبة المنافقين هي العذاب في الدنيا والآخرة بين أنهم لا يأتون
[illegible]
المسألة الأولى [illegible]
[illegible] المسألة الثانية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
أصل النفاق [illegible] ثم قال تعالى لن يتقبل منكم [illegible]
[illegible] ثم قال تعالى إنكم كنتم قوما فاسقين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ثم قال تعالى وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلوة
إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون وفيه مسائل المسألة الأولى [illegible]
[illegible] المسألة الثانية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المسألة الثالثة [illegible]
[illegible] المسألة الرابعة [illegible]
[illegible]
[illegible] المسألة الخامسة [illegible]
[illegible]
[illegible]

يبقون فقراء وايا ما بينهم اشباه الزمنى والضعفاء ثم ان الخلق ينظرون اليهم بعين المقت والتسمية بالنفاق وكان كثرة الاموال والاولاد سببا لحصول هذه الاحوال فثبت بهذا الوجه ان كثرة اموالهم واولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا فحصل **المسألة الرابعة** احتج اصحابنا في اثبات ان كل ما دخل في الوجود فهو مراد الله بقوله وتزهق انفسهم وهم كافرون قالوا ان معنى الاية انه تعالى اراد ازهاق انفسهم حال كونهم كافرين واراد ذلك فقد اراد الكفر اجاب الجبائي عنه فقال معنى الاية انه تعالى اراد ازهاق انفسهم حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر الا ترى ان المريض قد يقول للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي فهذه الارادة لا يوجب كونه مريدا لمرض نفسه وقد يقول للطبيب اريد ان تطبخ الجراحة وهذا لا يقتضي كونه مريدا لحصول تلك الجراحة وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحرب وهذا لا يدل على كونه مريدا للحرب فكذا ههنا والجواب ان الكل ...

انه يقول سيؤتينا الله من فضله ورسوله اما في الدنيا ان اقتضاه القدر … وفي الآخرة وهو اولى وافضل والمرتبة الرابعة ان يقولوا انا الى الله راغبون فنحن لا نطلب من الايمان والطاعة
اخذ الاموال والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد اكتساب سعادات الآخرة وهو الاستغراق في العبودية على ما دل عليه لفظ الاية فان الله تعالى قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى
ثواب الله راغبون ونقل ان عيسى بن مريم عليه السلام مر بقوم يذكرون الله فقال ما الذي يحملكم عليه قالوا الخوف من عقاب الله فقال اصبتم ثم مر بقوم آخرين يذكرون الله فقال
ما الذي يحملكم عليه فقالوا الرغبة في ثواب الله فقال اصبتم ومر على قوم ثالث مشتغلين بالذكر فسألهم فقالوا لا نذكره للخوف من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة
العبودية وعزة الربوبية وتشريف القلب بمعرفته وتشريف اللسان بالالفاظ الدالة على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون المحققون. قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم. اعلم ان المنافقين لما لمزوا الرسول عليه السلام في الصدقات بين لهم ان
مصرف الصدقات هؤلاء ولا تعلق لي بها ولا آخذ لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن في الرسول صلى الله عليه وسلم بسبب اخذ الصدقات وههنا مقامان المقام الاول بيان الحكمة في اخذ
القليل من اموال الاغنياء وصرفها الى المحتاجين من الناس والمقام الثاني في بيان حال هؤلاء الاصناف الثمانية المذكورين في هذه الاية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكوة امور
بعضها مصالح عائدة الى معطي الزكوة وبعضها عائدة الى آخذ الزكوة اما القسم الاول فهو امور الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة صفة من صفات الكمال وصفة الكمال
محبوبة لذاتها لعينها لا لغيرها فانه لا يمكن ان يقال ان كل شيء فهو محبوب لمعنى آخر والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فوجب الانتهاء في الاشياء المحبوبة الى ما يكون محبوبا
لذاته والكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة كمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها كانت القدرة محبوبة لذاتها والمال سبب لحصول تلك القدرة وكمالها
في حق البشر فكان من لوازم القدرة في حق البشر جمع المال والذي يتوقف عليه المحبوب فهو محبوب فكان المال محبوبا فهذا هو السبب في كون المال محبوبا الا ان الاستغراق في حبه يشغل
النفس عن حب الله وعن التأهب للآخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف صاحب المال باخراج طائفة منه من يده ليصير ذلك الاخراج كسرا من شدة الميل الى المال ومنعا من انصراف
النفس بالكلية اليها وتنبيها لها على ان سعادة الانسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاق المال في طلب مرضاة الله فايجاب الزكوة علاج صالح متعين
لازالة مرض حب الدنيا عن القلب فالله اوجب الزكوة لهذه الحكمة وهو المراد من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اي تطهرهم وتزكيهم عن الاستغراق في طلب الدنيا الوجه
الثاني وهو ان كثرة الاموال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد المال يوجب تزايد القدرة وتزايد القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات يدعو
الانسان الى ان يسعى في تحصيل المال الذي صار سببا لحصول هذه اللذات المتزايدة وبهذا الطريق تصير المسألة مسألة الدور لانه اذا بالغ في السعي زاد المال وذلك يوجب زيادة القدرة
وهو يوجب زيادة اللذة وهو يحمل الانسان على ان يزيد في طلب المال فصار هذا مسألة الدور ومعلوم انه لا نهاية لها ولا مقطع ولا آخر فاثبت الشرع لها مقطعا وآخرا وهو ان اوجب
على صاحب المال صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق في طلب مرضاة الله ليصرف النفس عن ذلك الطريق الظلماني الذي لا آخر له ويتوجه الى عالم عبودية الله وطلب رضوان الله
الوجه الثالث ان كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقسوة في القلب وسببه ما ذكرنا من ان كثرة المال سبب لحصول القدرة وحصول القدرة محبوبة لذاتها والعاشق اذا وصل الى
معشوقه استغرق فيه فالانسان يصير غريقا في طلب المال فان عرض له مانع منعه عن طلبه استعان بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله
ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فايجاب الزكوة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضوان الله الوجه الرابع ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة النظرية كمالها في
التعظيم لامر الله والقوة العملية كمالها في الشفقة على خلق الله فاوجب الله الزكوة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو اتصافه بكونه محسنا الى الخلق ساعيا في ايصال الخيرات اليهم
دافعا للآفات عنهم وهذا سر قوله عليه السلام تخلقوا باخلاق الله الوجه الخامس ان الخلق اذا علموا في الانسان كونه ساعيا في ايصال الخيرات اليهم وفي دفع الآفات عنهم احبوه بالطبع
ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال عليه السلام جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها فالفقراء اذا علموا ان الرجل الغني يصرف اليهم طائفة من ماله وانه
كلما كان ماله اكثر كان ما يصرفه اليهم اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب آثار وللارواح حرارة فصارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك الانسان في الخير والخصب واليه الاشارة
بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله عليه السلام حصنوا اموالكم بالزكوة الوجه السادس ان الاستغناء عن الشيء اعظم من الاستغناء بالشيء فان
الاستغناء بالشيء يوجب الاحتياج اليه الا انه يتوسل به الى الاستغناء عن غيره فاما الاستغناء عن الشيء فهو الغنى التام ولذلك فان الاستغناء عن الشيء صفة الحق والاستغناء
بالشيء صفة الخلق فالله تعالى لما اعطى بعض عبيده اموالا كثيرة فقد رزقه نصيبا وافرا من باب الاستغناء بالشيء فاذا امره بالزكوة كان المقصود ان ينقله من درجة
الاستغناء بالشيء الى المقام الذي هو اعلى منه واشرف وهو الاستغناء عن الشيء الوجه السابع ان المال سمي مالا لكثرة ميله الى كل احد فهو غاد ورائح وهو سريع الزوال
مشرف على التفرق فما دام يبقى في يده كان كالمشرف على الهلاك والتفرق فاذا انفقه الانسان في وجوه البر والخيرات والمصالح بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح
الدائم في الدنيا والثواب الدائم في الآخرة وسمعت واحدا يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فقلت بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه في طلب رضوان الله الكبير
فقد ذهب به الى القبر والقيامة الوجه الثامن وهو ان بذل المال تشبه بالملائكة والانبياء عليهم السلام وامساكه تشبه بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى الوجه التاسع
ان افاضة الخير والرحمة من صفة الحق سبحانه فتحصيل هذه الصفة بقدر القدرة تخلق باخلاق الله وذلك منتهى كمالات الانسانية الوجه العاشر ان الانسان ليس له
الا ثلاثة اشياء الروح والبدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا في هذا التكليف واذا امر بالصلاة فقد صار اللسان مستغرقا بالذكر والقراءة
والبدن مستغرقا في تلك الافعال والاعمال المخصوصة بقي المال فلو لم يصر مصروفا الى وجوه الخيرات والبر لزم ان يكون شح الانسان بماله فوق شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان
مراتب السعادات ثلاث اولها السعادات الروحانية وثانيها السعادات البدنية وهي المرتبة الوسطى وثالثها السعادات الخارجية وهي المال والجاه فهذه
المرتبة تجري مجرى خادم السعادات النفسانية فاذا صار الروح مبذولا في مقام العبودية ثم حصل الشح ببذل المال لزم جعل الخادم في مرتبة اعلى من المخدوم وانه
جهل قبيح فثبت انه يجب على العاقل بذل المال ايضا في طلب مرضاة الله الوجه الحادي عشر ان العلماء قالوا شكر النعمة عبارة عن صرفها الى طلب مرضاة المنعم والزكوة شكر النعمة
فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر المنعم واجب الوجه الثاني عشر ان ايجاب الزكوة يوجب حصول الالفة والمحبة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من
المهمات فهذه وجوه معتبرة في بيان الحكمة الناشئة من ايجاب الزكوة العائدة الى معطي الزكوة فاما المصالح العائدة في ايجاب الزكوة الى من يأخذ الزكوة فهي كثيرة
الاول ان الله خلق الاموال وليس المطلوب منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانهما الا في الامر القليل بل المقصود من خلقهما ان يتوسل بهما
الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فان الانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته كان هو اولى بامساكه لانه يشاركه سائر المحتاجين في صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم
بكونه ساعيا في تحصيل ذلك المال فكان اختصاصه بذلك المال اولى من اختصاص غيره واما اذا فضل المال على قدر الحاجة وحضر انسان آخر محتاج فههنا حصل سببان
كل واحد منهما يوجب تملك ذلك المال اما في حق المالك فهو انه سعى في اكتسابه وتحصيله وايضا شدة تعلق قلبه به فان ذلك التعلق ايضا نوع من انواع الحاجة واما في حق
الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية رعاية كل واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حصل للمالك
حق الاكتساب وحق تعلق قلبه به وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الكثير وصرفنا الى الفقير جزأ يسيرا منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان
الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلا عن المقصود الذي لاجله خلق المال وذلك سعي في المنع من ظهور حكمة الله وهو غير جائز فامر الله
بصرف طائفة منه الى الفقير حتى لا تصير تلك الحكمة معطلة بالكلية الثالث ان الفقراء عيال الله لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله لان
الاموال التي في ايديهم اموال الله ولولا ان الله القاها في ايديهم والا لما ملكوا منها حبة فكم من عاقل ذكي يسعى اشد السعي ولا يملك ملء بطنه طعاما وكم من ابله جلف تأتيه
الدنيا عفوا صفوا اذا ثبت هذا فليس بمستبعد ان يقول الملك لخازنه اصرف طائفة مما في تلك الخزانة الى المحتاجين من عبيدي الوجه الرابع ان يقال المال بالكلية في يد الغني
مع انه غير محتاج اليه واهمال جانب الفقير العاجز عن الكسب بالكلية لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب ان يجب على الغني صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير الوجه الخامس ان الشرع لما ابقى في
يد المالك اكثر ذلك المال وصرف منه جزأ قليلا الى الفقير فمنه [illegible] ذلك النقصان بما [illegible] في يده من ذلك المال فيزول ذلك النقصان اما الفقير فليس

لكونه كان الذي يصرف اليهم من ذلك المال هو

فلطول بقيد المال

لا شيء اصلا فلو لم يصرف اليه طائفة من اموال الاغنياء لبقي معطلا وليس له ما يجبره وكان ذلك اولى الوجه السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقراء
فربما حملتهم شدة الحاجة ومضرة المسكنة على الالتحاق باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها فكان ايجاب الزكوة يفيد هذه الفائدة
فوجب القول بوجوبها الوجه السابع قال عليه السلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب بالطبع فوجدانه يوجب الشكر وفقدانه يوجب الصبر فكأنه قيل
ايها الغني اعطيتك المال الكثير فشكرت فصرت من الشاكرين فاخرج من يدك نصيبا منه حتى تصبر على فقدان ذلك المقدار فتصير بسببه من الصابرين ويا ايها الفقير
ما اعطيتك الاموال الكثيرة فصبرت فصرت من الصابرين ولكن اوجبت على الغني ان يصرف اليك طائفة من ذلك المال حتى اذا دخل ذلك المال في ملكك شكرت فصرت
من الشاكرين فكان ايجاب الزكوة سعيا في جعل المكلفين موصوفين بصفة الشكر والصبر معا الوجه الثامن كأنه تعالى يقول للفقير ان كنت قد منعتك الاموال الكثيرة
ولكني جعلت نفسي مديونا من قبلك وان كنت قد اعطيت الغني اموالا كثيرة لكني كلفته ان يعدو خلفك وان يتضرع اليك حتى تأخذ القدر منه فتكون كالمنعم عليه
بان خلصته من النار فان قال الغني قد انعمت عليك بهذا الدينار فقل ايها الفقير بل انا المنعم عليك حيث خلصتك في الدنيا من الذم والعار وفي الآخرة من عذاب
النار فهذه جملة من وجوه الحكمة في ايجاب الزكوة بعضها يقينية وبعضها اقناعية والعالم باسرار حكم الله وحكمته ليس الا الله المقام الثاني في تفسير هذه الاية وفيه مسائل
المسألة الاولى قوله انما الصدقات للفقراء يدل على انه لا حق لاحد في الصدقات الا لهذه الاصناف الثمانية وذلك مجمع عليه وايضا فلفظ انما تفيد الحصر ويدل عليه وجوه الاول
ان كلمة انما مركبة من ان وما وكلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم فوجب ان يفيدا ثبوت المذكور وعدم ما يغايره الثاني
ان ابن عباس تمسك في نفي ربا الفضل بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر والا لما كان الامر كذلك وايضا تمسك بعض الصحابة في ان
الاكسال لا يوجب الاغتسال بقوله عليه السلام انما الماء من الماء ولولا ان هذه الكلمة تفيد الحصر والا لما كان كذلك وقال تعالى انما الله اله واحد والمراد بيان نفي الالهية عن الغير الثالث
الشعر ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فثبت بهذه الوجوه ان كلمة انما تفيد
الحصر وهذا يدل على ان الصدقات لا تصرف الا الى هذه الاصناف الثمانية ثم انه عليه السلام قال لرجل ان كنت من الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع في الرأس وداء في البطن
طا قال عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي المسألة الثانية اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين انهم يلمزون الرسول صلى الله عليه وسلم في اخذ الصدقات بين انه انما يأخذها
لهؤلاء الاصناف الثمانية ولا يأخذها لنفسه ولا لاقاربه ومتصليه وقد بينا ان اخذ القليل من مال الغني ليصرف الى الفقير في دفع حاجته هو الحكمة المعينة والمصلحة اللازمة واذا كان
الامر كذلك كان طعن المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة وكان عليه السلام يقول لهم ما اوتيكم شيئا ولا امنعكم انما انا خازن اضع حيث امرت المسألة الثالثة مذهب ابي حنيفة رحمه الله
انه يجوز صرف الصدقة الى بعض هؤلاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء وابي العالية والنخعي وعن سعيد بن جبير لو نظرت الى اهل بيت
من المسلمين فقراء متعففين فخصصتهم بها كان احب الي وقال الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف الثمانية وهو قول عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج عليه بانه تعالى ذكر هذه
القسمة في نص الكتاب واكدها بقوله فريضة من الله قال والاية كل صنف من ثلاثة لان اقل الجمع ثلاثة فان دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء
قال ولا بد من التسوية في انصباء هذه الاصناف الثمانية مثلا انك ان وجدت خمسة اصناف فلو امر بان تقسم عشرة دراهم جعلت العشرة خمسة اسهم كل سهم درهمان ولا يجوز
التفاضل بل لا يمكن ان يدفع الى كل صنف درهمين واقل عدده ثلاثة ولا يلزم التسوية بينهم وكان له ان يعطي فقيرا درهما وفقيرا خمسة اسداس درهم هذه صفة
قسمة الصدقات على مذهب الشافعي والآية لا تدل على قول الشافعي فيما انه تعالى جعل جملة الصدقات لهذه الاصناف الثمانية وذلك لا يقتضي في صدقة زيد بعينها
ان يكون لجملة هؤلاء الثمانية والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول فاثبت خمس الغنيمة لهذه الطوائف الخمس ثم لم يقل
احد ان كل شيء يغنم بعينه فانه يجب تفرقته على هذه الطوائف بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع الغنيمة لهذه الاصناف فاما ان يكون كل جزء من اجزاء الغنيمة موزعا على كل
هؤلاء فلا فكذا ههنا مجموع الصدقات يكون لمجموع هذه الاصناف الثمانية فاما ان يقال ان صدقة زيد بعينها يجب توزيعها على هذه الاصناف الثمانية الثلاثة
فالقول به لم يثبت واما العقل فهو ان الحكم الثابت في مجموع لا يجب ثبوته في كل جزء من اجزاء ذلك المجموع والا لزم ان لا يبقى فرق بين الكل وبين الجزء فثبت بما ذكرنا ان الاية
لا تدل على ما ذكروه والذي يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان الرجل الذي لا يملك الا عشرين دينارا لما وجب عليه اخراج نصف دينار فلو كلفناه ان يجعله على اربعة وعشرين
قسما اصاب كل واحد من هؤلاء الاقسام حقير صغير غير منتفع به في مهم معتبر الثاني ان هذا التدقيق لو كان معتبرا لكان اولى الناس برعايته ذلك اكابر الصحابة ولو كان الامر
كذلك لوصل هذا الخبر الى عمر بن الخطاب والى ابن عباس وحذيفة وسائر اكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لما خالفوا فيه وحيث خالفوا فيه علمنا انه غير معتبر الثالث وهو ان الشافعي
لا اختلاف [illegible] فيجوز نقل الصدقات ما لم يقل احد بوجوب نقل الصدقات من الاصناف اذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غاز ولا عامل ولا احد
من المؤلفة ولا يمر به احد من الغرباء واتفق انه لم يحضر في تلك القرية من كان مديونا فكيف تكليفه فان قلنا وجب عليه ان يسافر بما وجب عليه من الزكوة الى بلد يجد فيه هذه الاصناف
فيه [illegible] لم يعمل احد بهذا وان اسقطنا عنه ذلك فيصح قولنا انه لا يجب ما نقل فهذا الكلام المسألة الرابعة في تعريف هذه الاصناف الثمانية فالاول والثاني هم الفقراء
والمساكين ولا شك انهم هم المحتاجون الذين لا يفي دخلهم بخرجهم ثم اختلفوا فقال بعضهم الذي يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي واصحابه وقال آخرون الذي يكون
اشد حاجة هو المسكين وهو قول ابي حنيفة واصحابه ومن الناس من قال لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين والمقصود شيء واحد وهو قول ابي يوسف
ومحمد واختيار ابي علي الجبائي وفائدته تظهر في هذه المسألة وهي انه لو اوصى لفلان وللفقراء والمساكين فالذين يقولون ان الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا
الفقراء هم المساكين قالوا لفلان النصف وقال الجبائي انه تعالى ذكرهم باسمين لتوكيد امرهم في الصدقات لانهم هم الاصول في الاصناف الثمانية وايضا
الفائدة فيه ان يصرف اليهم من الصدقات سهمان لا كسائر الاصناف [illegible] فائدة هذا الاختلاف لا تظهر في تفريق الصدقات وانما تظهر في الوصايا وهو ان رجلا لو قال اوصيت
للفقراء دون المساكين فعند الشافعي ان من كان اشد حاجة [illegible] ابي حنيفة الى من كان اقل حاجة [illegible] انه تعالى انما اثبت الصدقات
لهؤلاء الاصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم وهذا يدل على انه [illegible] وجب تقديم الاهم على المهم الا ترى انه يقال ابو بكر
وعمر ومن فضل عثمان على علي رضي الله عنهم قال في ذكرهما عثمان وعلي ومن فضل عليا على عثمان يقول علي وعثمان وروي ان الشاعر [illegible] كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال
عمر لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك فثبت ان تقديم الذكر يدل على [illegible] الفقراء حاجتهم اشد من حاجة المساكين الثاني قال احمد بن عبيد الفقير اسوأ حالا من المسكين لان الفقير اصله في اللغة
المفقور الذي نزعت فقرة من فقار ظهره فصرف عن مفقور الى فقير كما قيل مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير انما سمي فقيرا لزمانته مع حاجة شديدة وتمنعه
الزمانة من التقلب في الكسب ومعلوم انه لا حال في الاقلال والبؤس آكد من هذه الحال وانشدوا للبيد لما رأى لبد النسور تطايرت رفع القوادم كالفقير الاعزل قال ابن الاعرابي
في هذا البيت الفقير المكسور الفقار يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ في الامور ومما يدل على اشعار لفظ الفقير بالشدة العظيمة قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها
فاقرة جعل لفظ الفاقرة كناية عن اعظم انواع الشر والدواهي الثالث ما روي انه عليه السلام كان يتعوذ من الفقر وقال كاد الفقر ان يكون كفرا ثم قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا
واحشرني في زمرة المساكين ولو كان المسكين اسوأ حالا من الفقير لتناقض الحديثان لانه تعوذ من الفقر ثم سأل حالا اسوأ منه اما اذا قلنا الفقر اشد من المسكنة فلا تناقض البتة
الوجه الرابع ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا للمال بدليل قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فوصف بالمسكنة من له سفينة من سفن البحر تساوي جملة من الدنانير
ولم نجد في كتاب الله ما يدل على ان الانسان يسمى فقيرا مع انه يملك شيئا فان قالوا الدليل عليه قوله تعالى للفقراء الذين احصروا [illegible] فوصف الفقير [illegible]
[illegible] يتيما ذا مقربة او مسكينا
ذا متربة [illegible]
[illegible] صفة

جعل

[illegible]

لغاية الازالة

[illegible]

كانوا كلهم مسلمين

[illegible]

نكته

نخاع

طعنا بيانه

[illegible]

مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا نحوا من اربعمائة رجل لا منزل لهم فمن كان من المسلمين عنده فضل اتاهم به اذا امسى والمساكين هم الطوافون الذين يسألون الناس [illegible]

فقراء الصفة معلومة بالتواتر فلا يقال [illegible] الفقراء بهم وفسر المساكين بالطوافين ثم [illegible] المحتاج لكنه لا يسأل [illegible]

[illegible]

[illegible]

عن المعطوف عليه قال ابو علي الفارسي لبعد عنه من صحة العطف لان ان يرفع او يقال باب لما يجاد على وهو على الشاذ والتقديرون وقع قبله فان قيل ما وجه قراءة
ابن ابي عبلة ورحمة بالنصب قلنا هي علة معللها محذوف والتقدير ورحمة لكم يأذن لكم لانه حرف لان قوله اذن خير لكم يدل عليه قوله يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله
ورسوله احق ان يرضوه ان كانوا مؤمنين اعلم ان هذا نوع اخر من قبائح افعال المنافقين وهو اقدامهم على اليمين الكاذبة قيل هذا بناء على ما تقدم يعني يؤذون النبي ويقولون
اذن فيه ثم يحلفون لكم وقيل نزلت في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة اتوه واعتذروا وحلفوا
ففيهم نزلت الآية والمعنى انهم حلفوا على انهم ما قالوا ما حكي عنهم ليرضوا المؤمنين بيمينهم وكان من الواجب ان يرضوا الله بالاخلاص والتوبة لا باظهار ما يستبطنون
خلافه ونظيره قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا اما قوله ان يرضوه بعد تقدم ذكر الله وذكر الرسول ففيه وجوه الاول انه تعالى لا يذكر مع غيره بالذكر المجمل بل يجب
ان يفرد بالذكر تعظيما له والثاني ان المقصود بجميع الطاعات والعبادات هو الله فاقتصر على ذكره ويروى ان رجلا من الكفار رفع صوته وقال الا توبوا الى الله والى
محمد فقال عليه السلام ذكرتما فعد الحق الى اهله الثالث يجوز ان يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف والرابع ان العالم بالاسرار والضمائر هو الله واخلاص القلب لا يعلمه الا الله فلهذا السبب خص نفسه بالذكر الخامس انه لما وجب ان يكون رضى الرسول عليه السلام
مطابقا لرضى الله وامتنع حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفاء بذكر احدهما كما يقال احسان زيد واجماله نعشني وقوا في السادس التقدير والله احق ان يرضوه ورسوله
كذلك قوله ان كنتم مؤمنين فيه قولان الاول ان كنتم مؤمنين على ما تدعون فارضوا الله والثاني في قوله انهم كانوا عالمين بصحة دين محمد عليه السلام الا انهم اصروا على الكفر حسدا وعنادا فالمعنى
المعنى ان كنتم مؤمنين وفي الآية دلالة على ان رضى الله لا يحصل بالظاهر ولا الايمان ما لم يقترن به التصديق بالقلب ويبطل قول الكرامية الذين يزعمون ان الايمان
ليس الا القول باللسان قوله تعالى الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم اعلم ان المقصود من هذه الآية ايضا شرح احوال المنافقين
الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وفيه مسائل المسألة الاولى قال اهل المعاني الم تعلم خطاب لمن حاول الانسان تعليمه مرة وبالغ في ذلك التعليم ثم انه لم يعلم فيقول له الم تعلم
بعد هذه المدة الطويلة والمدة المديدة وانما حسن ذلك لانه طال مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم وكثرت بياناته في التحذير عن معصية الله والترغيب في طاعته
المسألة الثانية الضمير في قوله انه من يحادد الله ورسوله ضمير الامر والشان والمعنى ان الامر والشان كذا وكذا والفائدة فيه ان الضمير ان لم يكن معلوما ان ذكر المبهم لم يكن له كثير
وقع فاما اذا قلت الامر والشان كذا وكذا وجب ان يتهيأ لذلك الكلام المسألة الثالثة قوله من يحادد الله قال الليث حاددته اي خالفته والمحادة كالمجانبة والمخالفة
والمعاداة واشتقاقه من الحد يقال حاد فلان فلانا اي صار في غير حده كقولهم شاقه اي صار في شق غير شقه ومعنى يحاد الله اي يصير في غير حد اولياء الله
بالمخالفة وقال ابو مسلم المحادة ماخوذة من الحديد حديد السلاح ثم المفسرون ذكروا فيها عبارات قال ابن عباس يخالف الله وقيل يحارب الله وقيل يعادي الله ثم قال
فان له نار جهنم وفيه وجوه الاول التقدير فحق ان له نار جهنم والثاني انه في معناه فله نار جهنم وان تكرير للتوكيد الثالث ان تقول جواب من محذوف والتقدير الم يعلموا انه من يحادد الله
ورسوله يهلك فان له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسر فان على الاستئناف بعد الفاء والقراءة بالفتح ونقل الكعبي في تفسيره ان القراءة بالكسر موجودة المسألة الرابعة قال
ابو مسلم جهنم من اسماء النار واهل اللغة يحكون عن العرب ان البئر البعيدة القعر تسمى الجهنام عندهم فجاز ان يكون ماخوذة من هذا اللفظ ومعنى بعد قعرها انه لا آخر
لعذابها والخلود الدائم والخزي قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم هاهنا اولى لقوله تعالى واسروا الندامة لما رأوا العذاب قوله تعالى يحذر المنافقون ان تنزل
عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ما تحذرون اعلم انهم كانوا يسمون سورة براءة سورة الحافرة اي حفرت عما في قلوب المنافقين قال
الحسن اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على امر من النفاق فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم باسمائهم فقال عليه السلام ان اناسا اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا
وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا فقال عليه السلام بعد ذلك قم يا فلان ويا فلان حتى اتى عليهم ثم قالوا نعترف ونستغفر فقال الآن انا كنت في اول
الامر اطيب نفسا بالشفاعة والله كان اسرع في الاجابة اخرجوا عني اخرجوا عني فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية وقال الاصم ان عند رجوع الرسول عليه الصلاة والسلام
من تبوك وقف له على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبريل عليه السلام وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة وامره ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم
فامر حذيفة بذلك فضربها حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف منهم احدا فذكر النبي صلى الله عليه وسلم اسماءهم وعدهم له وقال ان جبريل اخبرني بذلك
فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب قاتل محمد باصحابه حتى اذا ظفر بقتلهم بل يكفينا الله ذلك فان قيل المنافق كان كافرا فكيف يحذر
نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين رأوا الرسول عليه السلام يذكر كل شيء ويدعي
انه عن الوحي وكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله رسوله بذلك وامره ان يعلمهم انه يظهر سرهم الذي حذروا ظهوره وفي قوله قل استهزؤا دلالة على ما قلنا
الثاني ان القوم وان كانوا كافرين بدين رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انهم شاهدوا انه كان يخبرهم بما يضمرونه ويكتمونه فلهذه التجربة
وقع الحذر والخوف في قلوبهم الثالث قال الاصم انهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله الا انهم كفروا به حسدا وعنادا قال القاضي يبعد في العالم
بالله وبرسوله وصحة دينه ان يكون محادا لهما قال وهذا غير بعيد لان الحسد اذا قوي في القلب صار بحيث ينازع في المحسوسات الرابع معنى الحذر الامر بالحذر اي
ليحذر المنافقون ذلك الخامس انهم كانوا شاكين في صحة نبوته وما كانوا قاطعين بفسادها والشاك خائف فلهذا السبب خافوا ان ينزل عليهم ما يفضحهم
ثم قال صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم وتنبئهم للمؤمنين وفي قلوبهم للمنافقين ويجوز ان تكون الضمائر كلها للمنافقين لان السورة اذا نزلت في معناهم
فهي نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم ان السورة كانها تقول لهم كيت وكيت يعني انها تذيع اسرارهم اذاعة ظاهرة فكانها تخبرهم ثم قال قل استهزؤا وهو
امر تهديد كقوله اعملوا ما شئتم ان الله مخرج ما تحذرون اي ذلك الذي تحذرونه فان الله يخرجه الى الوجود فان الشيء اذا حصل بعد عدمه فكان فاعله اخرجه
من العدم الى الوجود قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ان
نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بانهم كانوا مجرمين فيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الآية امورا الاول روي عن ابن عمر ان رجلا من المنافقين
قال في غزوة تبوك ما رأيت مثل هؤلاء القوم ارغب بطونا ولا اكذب السنا ولا اجبن عند اللقاء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فقال واحد من الصحابة
كذبت ولانت منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء ذلك القائل وكان قد ركب ناقته فقال يا رسول الله انما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب يقطع به الطريق وكان يقول انما كنا
نخوض ونلعب ورسول الله يقول ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا يلتفت اليه وما يزيد عليها الثاني قال الحسن وقتادة لما سار الرسول صلى الله عليه وسلم
الى تبوك قال المنافقون بينهم اتراه يظهر على الشام ويأخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال انتم القائلون كذا وكذا
فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وانما كنا نخوض ونلعب الثالث قال الكلبي ان المتخلفين عن الرسول سئلوا عما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا
هذا القول الرابع حكينا عن ابي مسلم انه قال في تفسير قوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم انما القوم اظهروا هذا الحذر على سبيل
الاستهزاء فبين تعالى في هذه الآية انه اذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نقل ذلك على سبيل الطعن بل لاجل انا كنا نخوض ونلعب فبين تعالى في هذه الآية انا
الخامس علم الله الحاجة في موقع الآية الى هذه الروايات فانها تدل على انهم ذكروا كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما اخبرهم الرسول عليه السلام بانهم قالوا
ذلك خافوا واعتذروا عنه بانا انما قلنا ذلك على وجه اللعب لا على وجه الجد وذكرهم قوله انما كنا نخوض ونلعب اي انما قلنا ذلك على وجه اللعب وذكر ابو مسلم ان
كلمة انما تفيد الحصر اذ لو لم يكن ذلك لم يلزم من كونهم لاعبين ان لا يكونوا مستهزئين فحينئذ لا يتم العذر والجواب قال الواحدي اصل الخوض الدخول في مائع مثل
الماء والطين ثم كثر حتى صار اسما لكل دخول فيه تلويث واذى والمعنى انا كنا نخوض في الباطل من الكلام كما يخوض الركب لقطع الطريق فاجابهم الرسول صلى الله عليه وسلم
بقوله ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن وفيه مسائل المسألة الاولى فرقوا بين قوله اتستهزؤن بالله وبين قوله ابالله تستهزؤن فالاول يقتضي الانكار على عمل

الاستهزاء وانما يقتضي الانكار على ايقاع الاستهزاء [illegible]

الكفر لما تابوا عنه ورجعوا الى الاسلام فانه لا يعذب بل لما ذكر تعالى انه يعفو عن طائفة ويعذب الاخرى كان فيه اضمار ان الطائفة التي اخرت يعفو عنهم بانواع الكفر و
ورجعوا الى الاسلام وان الطائفة التي اخرت انه يعذبهم اصروا على الكفر فلم يرجعوا الى الاسلام ولعل ذلك الواحد لم يبالغ في الطعن ولم يبالغ القوم في الذكر فخف كفره ثم انه
تاب وحسن اسلامه وخرج عن الكفر وذكر ابنه في ان خاض في عمل باطل فلينتبه من التعليل فانه من يرجى له بركة ذلك التعليل ان يتوب الله عليه بالكلية المسألة الثالثة قالوا
ثبت بالرواية ان الطائفتين كانوا ثلاثة فوجب ان يكون احد الطائفتين انسانا واحدا قال الزجاج الطائفة في اللغة اصلها الجماعة لانها المقدار الذي يمكنها ان يطيف
بالشيء ثم يجوز ان يسمى الواحد بالطائفة قال وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ونقل الواحدي عن الفراء باسناده عن ابن عباس انه قال الطائفة الواحد فما فوقه وفي
تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه الاول ان المراد اخبار عن حاله ونفسه فانه لا يزال يكون ذا باعث من الله فكانه يطوف على قلبه من كل الجوانب فلا يبعد ان
يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب الثاني في قوله تعالى لفظ الجمع على الواحد فيقول خرج فلان الى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الثالث
لا يبعد ان يكون الطائفة اذا اريد بها الواحد يكون اصلها طائف ثم ادخل الهاء عليه للمبالغة ثم انه تعالى علل كونه معذبا للطائفة الثانية بانهم كانوا مجرمين واعلم ان
الطائفتين لما اشتركا في الكفر فقد اشتركا في الجرم فالتعذيب يختص باحد الطائفتين وتعليل الحكم الخاص بالعلة العامة لا يجوز وايضا التعذيب حكم حاصل في الحال
وقوله كانوا مجرمين يدل على صدور الجرم عنهم في الزمان الماضي وتعليل الحكم الحاصل في الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز بل كان الاولى ان يقال ذلك بانهم مجرمون والجواب عنه
ان هذا تنبيه على ان جرم الطائفة الثانية كان اغلظ واقوى من جرم الطائفة الاولى فوقع التعليل بذلك الجرم الغليظ وايضا فيه تنبيه على ان ذلك الجرم لما كان
غليظا فتعين بغلظه ذلك الجرم بقي واستمر ولم يزل فاوجب التعذيب قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون
ايديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون اعلم ان هذا شرح نوع آخر من انواع فضائحهم وقبائحهم والمقصود بيان ان اناثهم كذكورهم في تلك الاعمال المنكرة
والافعال الخبيثة فقال المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض اي في صفة النفاق كما يقول الانسان لغيره انت مني وانا منك اي امرنا واحد لا مباينة فيه ثم ذكر ذلك الكلام ذكر
تفصيلا فقال يأمرون بالمنكر ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح الا ان الاعظم هاهنا تكذيب الرسول عليه السلام وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل حسن الا ان الاعظم
هنا الايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم ويقبضون ايديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل خير واجب من زكاة وصدقة وانفاق في سبيل الله هذا اقرب لانه تعالى ذمهم به ولا يذم الا بترك الواجب
ويدخل فيه ترك الانفاق في الجهاد وفيه تنبيه على تخلفهم عن الجهاد والاصل فيه ان المعطي يمد يده ويبسطها بالعطاء فقيل لمن منع وبخل قبض يده ثم قال نسوا الله
فنسيهم واعلم ان هذا الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما لان النسيان ليس في وسع البشر وايضا فهو في حق الله تعالى محال فلا بد
من التأويل وهو من وجهين الاول معناه انهم تركوا امره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم بان صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام كقوله
وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله بالعبادة والثناء على الله ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان كناية عن ترك
الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم ثم قال ان المنافقين هم الفاسقون اي الكاملون في الفسق قوله تعالى وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم
خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم كالذين من قبلكم كانوا اشد منكم قوة واكثر اموالا واولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم
بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين في المنافقين والمنافقات انه نسيهم اي جازاهم على تركهم التمسك
بطاعة الله اكد هذا الوعيد وضم المنافقين الى الكفار فيه فقال وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ولا شك ان نار جهنم من اعظم العقوبات ثم قال هي
حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شيء ابلغ منها ولا يمكن الزيادة عليها ثم قال ولعنهم الله اي الحقهم مع العقوبة الشديدة الاهانة والذم واللعن
ثم قال ولهم عذاب مقيم ولقائل ان يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه خالدا واحد فكان هذا تكريرا والجواب من وجهين الاول ان لهم نوعا آخر من العذاب
المقيم الدائم سوى العذاب بالنار والخلود المذكور اولا على ان العذاب بالنار دائم وقوله ولهم عذاب مقيم يدل على ان لهم مع ذلك نوعا اخر من العذاب ولقائل ان يقول هذا انما يشكل
لانه قال في النار الخالدة هي حسبهم وكونها حسبا لهم يمنع من ضم شيء اخر اليه وحينئذ يصير فيه اهانة في اللزوم والخلود ثم ذكر في ضمه نوع اخر زيادة في تعذيبهم الثاني ان
المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع الرسول عليه السلام على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من الفضائح ثم قال
كالذين من قبلكم واعلم ان هذا رجوع من الغيبة الى الخطاب وكاف التشبيه محله وجهان الاول قال الفراء التقدير فعلتم كافعال الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن امر الله
كانوا قبلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد من هؤلاء المنافقين قوة واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا

ثم هلكوا وبادوا وانتقلوا الى العقاب الدائم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك ... ثم شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله لاجل
طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم بكثرة الاموال والاولاد ... فاستمتعوا بخلاقهم والخلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له من خير كما قيل له قسم
لانه قسم ونصيب لانه نصب اي اثبت ... فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم فان قيل ما الفائدة في ذكر
الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين قلنا الفائدة فيه انه تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا
وحرمانهم عن سعادة الآخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة فلما تقرر هذا الذم عاد فشبه حال المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة ...

والمشهور في سبب نزول هذه الآية أن ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله أن يرزقني مالا فقال عليه السلام يا ثعلبة قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه فقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني مالا لأعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ غنما فنمت كما ينمي الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت حتى ترك الصلاة إلا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان ويسأل عن الأخبار وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبر بخبره فقال يا ويح ثعلبة ونزل قوله خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم فبعث رجلين وقال مرا بثعلبة فخذا صدقاته فمرا وذكرا له ذلك فقال ما هي إلا جزية أو أخت الجزية فلم يدفع الصدقة فأنزل الله ومنهم من عاهد الله فقيل له قد نزل فيك كذا وكذا فأتى رسول الله فسأله أن يقبل صدقته فقال إن الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثو على رأسه التراب فقال عليه السلام قد قلت لك فما أطعتني فرجع إلى منزله وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتى أبا بكر بصدقته فلم يقبلها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لم يقبلها عمر اقتداء بأبي بكر ثم لم يقبلها عثمان وهلك ثعلبة في خلافة عثمان فإن قيل إن الله أمر بأخذ الصدقة فكيف يجوز أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبلها منه قلنا لا يبعد أن يقال إنه تعالى منع الرسول من قبول الصدقة منه على سبيل الإهانة له ليعتبر غيره به فلا يمتنع عن أداء الصدقات ولا يبعد أيضا أنه إنما أتى بتلك الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الإخلاص وعلم الله منه ذلك فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل أيضا أنه تعالى قال خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكان هذا المعنى غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أخذ تلك الصدقة.

المسألة الثانية ظاهر الآية يدل على أن بعض المنافقين عاهد الله أنه لو آتاه مالا لصرف بعضه إلى مصارف الخيرات ثم إنه تعالى آتاه المال وذلك الإنسان ما وفى بذلك العهد وههنا سؤالات الأول المنافق كافر وكيف يمكنه أن يعاهد الله تعالى والجواب المنافق قد يكون عارفا بالله إلا أنه كان منكرا لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلكونه عارفا بالله يمكنه أن يعاهد الله ولكونه منكرا لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام كان كافرا وكيف لا نقول ذلك وأكثر أهل العالم مقرون بوجود الصانع العالم القادر ويقال في أصناف الكفار من يكون كذلك معترفين بأنه تعالى يفتح على العباد أبواب الخيرات ويعلمون أنه يمكن التقرب إليه بالطاعات وأعمال البر والإحسان إلى الخلق فهذه أمور متفق عليها بين الكل … فلما ذكرنا لم يبعد أن يكون بعض المنافقين عاهد … ثم لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الآية مشعر بما ذكرناه حيث قال فأعقبهم نفاقا. السؤال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة أن يحصل التلفظ بها باللسان أو لا حاجة إلى التلفظ حتى لو نواه بقلبه يدخل تحت هذه المعاهدة والجواب منهم من قال كل ما ذكره باللسان ولم يعتقده ولم ينوه بقلبه فهو داخل تحت العهد ويدل عليه قول المعتمر بن سليمان قال أصابتنا ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا أنواعا من النذور ونويت أنا شيئا وما تكلمت به فلما قدمت البصرة سألت أبي سليمان فقال يا بني ف به وقال أصحاب هذا القول إن قوله ومنهم من عاهد الله كان شيئا نووه في أنفسهم ألا ترى أنه قال ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم وقال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما إذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه قوله عليه السلام إن الله عفا عن أمتي ما حدثت به نفوسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به وقوله ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين يشعر بالقول وظاهره مشعر بالقول باللسان. السؤال الثالث قوله لنصدقن المراد منه إخراج مال … قسمين تحريكه واجبا وتحريكه غير واجب فالواجب قسمان قسم وجب بإلزام الشرع ابتداء كإخراج الزكاة الواجبة وإخراج النفقات الواجبة وقسم لا يجب إلا إذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور والتزم هذه الأقسام الثلاثة فقوله لنصدقن هل يتناول الأقسام الثلاثة أو ليس كذلك والجواب قلنا أما الصدقة التي لا تكون واجبة فغير داخلة تحت هذه الآية والدليل عليه أنه تعالى وصفه بكونه بخل به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وأيضا أنه تعالى ذمهم بهذا الترك وتارك المندوب لا يستحق الذم أما القسمان الباقيان وهما الزكاة الواجبة بإلزام الشرع والتزام النفس فهو داخل تحت الآية لا محالة وهو كالزكاة وكالمال الذي يحتاج إلى إنفاقه في طريق الحج والغزو وكالمال الذي يحتاج إليه في النفقات الواجبة بقي أن يقال هل تدل هذه الآية على أن ذلك العاهد كان قد التزم ذلك على سبيل النذر والأظهر أن اللفظ لا يدل عليه لأن المذكور في اللفظ ليس إلا قوله لئن آتانا من فضله لنصدقن وهذا لا يشعر بالنذر فإن الرجل قد يعاهد ربه في أن يقوم بما يلزمه من الزكاة والنفقات الواجبة إن وسع الله عليه وهو قوله ولنكونن من الصالحين مما لا يلزم بالنذور فإن قيل القوم قالوا لنصدقن إذا وسع الله عليهم فلما حصل الإمكان لزمهم بسبب هذا الالتزام والزكاة لا تلزم بسبب هذا الالتزام وإنما تلزم بسبب الملك وحولان الحول فكيف قال لنصدقن قلنا الموجب إنهم يفعلون ذلك على الفور وأن هذا إخبار عن إيقاع هذا الفعل في المستقبل وهذا القدر لا يوجب الفور وكأنهم قالوا لنصدقن في وقته كما قالوا ولنكونن من الصالحين وما ذاك إلا بعد وقت الصلاة … قد بينا أن الداخل تحت هذا العهد إخراج الأموال التي يجب إخراجها بمقتضى إلزام الشرع ابتداء وتأكيد ذلك بما بيناه أن هذه الآية إنما نزلت في حق من امتنع من أداء الزكاة … السؤال الرابع ما المراد من الفضل في قوله لئن آتانا من فضله والجواب المراد إيتاء المال بأي طريق كان سواء كان بطريق التجارة أو بطريق الاستغنام أو بغيرهما. السؤال الخامس كيف اشتقاق لنصدقن والجواب قال الزجاج الأصل لنتصدقن لكن التاء أدغمت في الصاد لقربها منها قال الليث المصدق المعطي والمتصدق السائل قال الأصمعي والفراء هذا خطأ فالمتصدق هو المعطي قال تعالى وتصدق علينا إن الله يجزي المتصدقين. السؤال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين والجواب الصالح ضد المفسد والمفسد عبارة عن الذي يبخل بما يلزمه في التكليف فوجب أن يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه في التكليف إلا أنه لما كان … لئن فتح على أبواب الخير … فقوله لنصدقن إشارة إلى إخراج الزكاة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين إشارة إلى إخراج كل ما يجب إخراجه على الإطلاق ثم قال فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون … وصفهم بصفات ثلاث الأولى البخل وهو عبارة عن منع الحق الثانية التولي عن العهد والثالثة الإعراض عن تكاليف الله وأوامره … عن العهد ثم قال فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه وفيه مسائل.

المسألة الأولى فأعقبهم فعل لا بد من إسناده إلى شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الله والمعاهدة والتصدق والصلاح والبخل والتولي والإعراض ولا يجوز إسناد إعقاب النفاق إلى المعاهدة والتصدق والصلاح لأن هذه الثلاثة أعمال خير فلا يجوز جعلها مؤثرة في حصول النفاق ولا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى البخل والتولي والإعراض لأن حاصل هذه الثلاثة كونه تاركا لأداء الواجب وذلك لا يمكن جعله مؤثرا في حصول النفاق في القلب لأن ذلك النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجب لا يجوز أن يكون مؤثرا في حصول الجهل في القلب أما أولا فلأن ترك الواجب عدم والجهل أمر وجودي والعدم لا يكون مؤثرا في الوجود وأما ثانيا فلأن هذا البخل والإعراض قد يوجد في حق كثير من الفساق مع أنه لا يحصل معه النفاق وأما ثالثا فلأن هذا الترك لو أوجب حصول الكفر في القلب لأوجبه سواء كان هذا الترك جائزا شرعا أو غير جائز لأن اختلاف الأحكام الشرعية لا يخرج المؤثر عن كونه مؤثرا وأما رابعا فلأنه تعالى قال بعد هذه الآية بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الإعقاب مسندا إلى البخل والتولي والإعراض لكان تقدير الآية فأعقبهم بخلهم وإعراضهم وتوليهم نفاقا في قلوبهم بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وذلك لا يجوز لأنه لا فرق بين التولي والإعراض وبين إخلاف الوعد والكذب فيصير التقدير أن التولي أوجب حصول النفاق في القلب بسبب التولي وهو … فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى شيء من الأشياء التي تقدم ذكرها إلا إلى الله فوجب إسناده إليه فصار المعنى أنه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على أن خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى وهذا هو الذي قاله الزجاج أن معناه أنهم أضلهم الله بفعلهم وهو أنه أضلهم عن الدين في المستقبل ولكن يتوكل على القدرية بأن قوله فأعقبهم نفاقا مسند إليه لأنه قال إلى يوم يلقونه والضمير في يلقونه عائد إلى الله تعالى فكان الأولى أن يكون قوله فأعقبهم مسندا إليه قال القاضي المراد من قوله فأعقبهم نفاقا في قلوبهم أي فأعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدر وما ينالهم من الذل والذم ويدوم ذلك بهم إلى الآخرة قلنا هذا بعيد لأنه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة فإن ذكروا الدلائل العقلية التي دلت على أنه لا يخلق الكفر قابلناها بالدلائل العقلية التي … المسألة الثانية قال الليث يقال أعقبت فلانا ندامة إذا صيرت عاقبة أمره ذلك قال الهذلي:

أودى بني وأعقبوني حسرة … بعد الرقاد وعبرة لا تقلع

ويقال أكل فلان أكلة أعقبته سقما وأعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه أنه إذا حصل شيء عقيب شيء آخر يقال أعقبه الله. المسألة الثالثة ظاهر هذه الآية يدل على أن نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق فيجب على المسلم أن يبالغ في الاحتراز عنه فإذا عاهد الله في أمر فليجتهد في الوفاء به ومذهب الحسن البصري أنه يوجب النفاق لا محالة وتمسك فيه بهذه الآية وبقوله عليه السلام ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صلى وصام وزعم أنه مؤمن إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان وعنه عليه السلام تقبلوا لي بست أتقبل لكم بالجنة إذا حدثتم فلا تكذبوا وإذا وعدتم فلا تخلفوا وإذا ائتمنتم فلا تخونوا وكفوا أبصاركم وأيديكم وفروجكم أبصاركم عن الخيانة وأيديكم عن السرقة وفروجكم عن الزنا … قال عطاء بن أبي رباح حدثني جابر بن عبد الله أن رسول الله عليه السلام إنما ذكر قوله ثلاث من كن فيه فهو منافق في المنافقين

خاصة

خاصة الذين حدثوا النبي عليه السلام فكذبوه وائتمنهم على سره فخانوه ووعدوه أن يخرجوا معه في الغزو فأخلفوه ونقل أن عمرو بن عبيد فسر الحديث فقال إذا حدث عن الله كذب عليه وعلى دينه وعلى رسوله وإذا وعد أخلف كما ذكره فيمن عاهد الله وإذا اؤتمن على دين الله خان في السر فكان قلبه على خلاف لسانه ونقل أن واصل بن عطاء أرسل إلى الحسن من قال إن إخوة يعقوب حدثوه فكذبوه … ووعدوه فأخلفوه … وائتمنهم على يوسف فخانوه فهل نحكم بكونهم منافقين فتوقف الحسن … المسألة الرابعة قوله إلى يوم يلقونه يدل على أن ذلك المعاهد مات منافقا وهذا الخبر وقع مطابقا فإنه روي أن ثعلبة أتى النبي عليه السلام بصدقته فقال إن الله منعني أن أقبل صدقتك وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته أحد حتى مات فدل على أن هذا الخبر وقع مطابقا فكان إخبارا عن الغيب فكان معجزا. المسألة الخامسة قال الجبائي إن المشبهة تمسكوا في إثبات رؤية الله بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قالوا اللقاء عبارة عن الرؤية بدليل أنه قال في صفة المنافقين إلى يوم يلقونه فجعل على أن الكفار لا يرونه فدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية قال والذي يقوي ذلك قوله عليه السلام من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها حق مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وأجمعوا على أن المراد من اللقاء ههنا لقاء ما عند الله من العقاب … قال القاضي … هذا الكلام … أن اللقاء … كيف قنعت نفوسهم بأمثال هذه الوجوه الضعيفة وذلك لأنا تركنا حمل لفظ اللقاء على الرؤية في هذه الآية لدليل منفصل فلم يلزمنا ذلك في سائر الصور كما أنا لما أدخلنا التخصيص في بعض العمومات لدليل منفصل فلم يلزمنا أن نفعل ذلك في جميع العمومات من غير دليل … فكذا ههنا إنما يقوي هذا … لو ثبت أن اللقاء في اللغة عبارة عن الوصول ومن رأى شيئا فقد وصل إليه وكانت الرؤية لقاء … والمحققون ثم حملوه على الرؤية … فأعقبهم نفاقا إلى يوم يلقون حكمه وقضاءه … أن يقول الرجل ستلقى عملك غدا وتجازى.

ثم قال بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمعنى أنه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق في قلوبهم لأجل أنهم قد قدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم والسر ما ينطوي عليه صدورهم والنجوى ما يفاوض فيه بعضهم بعضا فيما بينهم وهو مأخوذ من النجوة وهو الكلام الخفي كأن المتناجيين منعا إدخال غيرهما معهما فتباعدا من غيرهما ونظيره قوله وقربناه نجيا وقوله فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا وقوله فلا تتناجوا بالإثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة إذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالمقصود من الآية كأنه تعالى قال ألم يعلم المنافقون أن الله يعلم سرهم ونجواهم فكيف تجرءوا على النفاق الذي الأصل فيه الاستسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بأنه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وأنه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال وأن الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العالم والغيب ما كان غائبا عن الخلق والمراد أنه تعالى ذاته تقتضي العلم بجميع الأشياء فوجب أن يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما بما في الضمائر والسرائر فكيف يمكن الإخفاء عنه ونظير لفظ علام الغيوب ههنا قول عيسى عليه السلام إنك أنت علام الغيوب فأما وصف الله بأنه علامة فإنه لا يجوز لأنه مشعر بنوع تكلف فيما يعلم والتكلف في حق الله محال قوله تعالى الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم اعلم أن هذا نوع آخر من أعمالهم القبيحة وهو لمزهم من يأتي بالصدقات طوعا وطبعا قال ابن عباس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحثهم على أن يجمعوا الصدقات فجاءه عبد الرحمن بن عوف بأربعة آلاف درهم وقال كان لي ثمانية آلاف فأمسكت لنفسي ولعيالي هذه الأربعة وأقرضتها ربي فقال بارك الله لك فيما أعطيت وفيما أمسكت قيل قبل الله دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم فيه حتى صالحت امرأته تماضر عن ربع الثمن على ثمانين ألفا وجاء عمر بنحو ذلك وجاء عاصم بن عدي بسبعين وسقا من الصدقة وجاء عثمان بن عفان بصدقة عظيمة وجاء أبو عقيل بصاع من تمر وقال آجرت الليلة الماضية نفسي من رجل لإرسال الماء إلى نخيله فأخذت صاعين من تمر فأمسكت أحدهما لعيالي وأقرضت الآخر ربي فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه في الصدقات فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاءوا بصدقاتهم إلا رياء وسمعة وأما أبو عقيل فإنما جاء بصاعه ليذكر مع سائر الأكابر والله غني عن صاعه فأنزل الله هذه الآية فالمعنى وتفسير اللمز سبق عند قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات والمطوعين المتطوعين والتطوع التنفل وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب وسبب إدغام التاء في الطاء قرب المخرج قال الليث الجهد شيء قليل يعيش به المقل وقال الزجاج إلا جهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة أهل الحجاز والفتح لغيرهم وحكى ابن السكيت عنهم الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة يقال هذا جهدي أي طاقتي والجهد المشقة يقال أجهد جهدك وقال الشعبي الجهد في العمل والجهد في القوت فالمراد بالمطوعين في الصدقات أولئك الأغنياء الذين أتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون إلا جهدهم أبو عقيل حيث جاء بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين أنهم يسخرون منهم ثم بين أنه سخر منهم واعلم أن إخراج المال لطلب مرضاة الله تعالى قد يكون واجبا كما في الزكاة وسائر النفقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو المراد من هذه الآية ثم إن الآتي بالصدقات النافلة قد يكون غنيا فيأتي بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وقد يكون فقيرا فيأتي بالقليل وهو جهد المقل ولا تفاوت بين البابين في استحقاق الثواب لأن المقصود من الأعمال الظاهرة كيفية النية واعتبار حال الداعي والصارف فقد يكون القليل الذي يأتي به الفقير أكثر موقعا عند الله من الكثير الذي يأتي به الغني ثم إن أولئك الجهال من المنافقين ما كانوا يتجاوزون نظرهم عن ظواهر الأمور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة وذلك التعيير يحتمل وجوها أحدها أن يقولوا إن الفقير محتاج إليه فكيف يتصدق به إلا أن هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة وثانيها أن يقولوا أي أثر لهذا القليل وهذا جهل لأن الرجل إذا لم يقدر إلا على القليل فإذا جاء به فقد بذل كل ما يقدر عليه فهو أعظم موقعا عند الله من غيره لأنه قطع تعلق قلبه عما كان في يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى وثالثها أن يقولوا إن الفقير إنما جاء بهذا القليل ليضم نفسه إلى الأكابر من الناس في هذا المنصب وهذا أيضا جهل لأن سعي الإنسان في أن يضم نفسه إلى أهل الخير والدين خير له من أن يسعى في أن يضم نفسه إلى أهل الكسل والبطالة أما قوله سخر الله منهم فقد عرفت القانون في هذا الباب وقال الأصم المراد أنه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما أظهروه من أعمال البر مع أنه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية. قوله تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فيه مسائل.

المسألة الأولى قال ابن عباس إن المنافقين لما نزلت الآيات الأولى في المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال عليه السلام سأستغفر لكم واشتغل بالاستغفار فنزلت هذه الآية فترك النبي عليه السلام الاستغفار وقال الحسن كانوا يأتون الرسول صلى الله عليه وسلم فيعتذرون إليه ويقولون إن أردنا إلا الحسنى وما أردنا إلا إحسانا وتوفيقا فنزلت هذه الآية وحكى الأصم أن عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول … إذا خطب النبي صلى الله عليه وسلم قام وقال هذا رسول الله أكرمه الله وعززه ونصره فلما … فخرج من المسجد ولم يصل فلقيه رجل من قومه فقال له ارجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر لك فقال لا أبالي أستغفر لي أو لم يستغفر لي فنزل وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رءوسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون ويقولون بالباطل فنزل إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى الشعبي قال دعا عبد الله بن أبي بن سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة أبيه فقال له النبي عليه السلام من أنت فقال أنا الحباب بن عبد الله فقال بل أنت عبد الله بن عبد الله إن الحباب هو الشيطان ثم قرأ هذه الآية قال القاضي ظاهر قوله استغفر لهم أو لا تستغفر لهم … الاستغفار وقد حكينا ما ورد فيه من الأخبار والأقرب في تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابن عباس أن الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار فنزلت هذه الآية.

المسألة الثانية من الناس من قال إن التخصيص بالعدد المعين يدل على أن الحال فيما وراءه بخلافه بدليل … عن النبي عليه السلام أنه لما نزل قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام والله لأزيدن على السبعين ولم ينصرف عنه حتى نزل قوله تعالى سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم الآية فكف عنه وقالوا يقوي هذا الاستدلال بالعكس … ما بين للرسول عليه السلام أنه لا يغفر لهم البتة ثبت أن الحال فيما وراء ذكر العدد المذكور مساو للحال في العدد المذكور وذلك يدل على أن التقييد بالعدد لا يوجب أن يكون الحكم فيما وراءه بخلافه.

المسألة الثالثة من الناس من قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله منه ومنهم من قال إن المنافقين طلبوا من الرسول أن يستغفر لهم فأراد أن يستغفر لهم فنهاه الله عنه والذي يدل على أن المنع عنه متقدم على ذكر الفعل … ما اشتغل بالاستغفار لهم لوجوه الأول أن المنافق كافر وقد ظهر في شرعه عليه السلام أن الاستغفار للكافر لا يجوز فلهذا السبب أمر الله رسوله بالاقتداء بإبراهيم عليه السلام إلا في قوله لأبيه لأستغفرن لك فإذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الإقدام عليه الثاني أن استغفار الغير للغير لا ينفعه إذا كان ذلك الغير مصرا على القبح والمعصية الثالث أن إقدامه على الاستغفار

[illegible]

العظيم اعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد بين ان حال الرسول والذين آمنوا معه بالضد منه حيث بذلوا المال والنفس في طلب رضوان الله والتقرب اليه قوله لكن فيه

فائدة وهي ان التقدير انه ان تخلف هؤلاء المنافقون عن الغزو فقد توجه اليه من هو خير منهم واخلص نية واعتقادا كقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا

بها بكافرين وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك ... الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوائد والمنافع ...

[illegible]

ذكر المهاجرين والانصار في الاية الاولى وما وسط سورة الحشر وهو قوله والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا وباول سورة الجمعة وهو قوله وآخرين منهم لما يلحقوا بهم
المسئلة الرابعة قوله والسابقون مرتفع بالابتداء وخبره قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومعناه رضي الله عنهم لاعمالهم وكثرة طاعتهم ورضوا عنه لما افاض عليهم من نعمه الجليلة
في الدين والدنيا وفي مصاحف اهل مكة تجري من تحتها وهي قراءة ابن كثير وفي سائر المصاحف تحتها من غير كلمة من المسئلة الخامسة قوله والذين اتبعوهم باحسان قال عطاء عن ابن عباس
يريد يذكرون المهاجرين والانصار بالجنة والرحمة والدعاء لهم ويذكرون محاسنهم وقال في رواية اخرى والذين اتبعوهم على دينهم الى يوم القيمة واعلم ان الاية دلت
على ان من اتبعهم انما يستحق الرضوان والثواب بشرط كونهم متبعين لهم باحسان وفسر باحسان باحسان القول فيهم والحكم المشروط بشرط ينتفي عند انتفاء ذلك
الشرط فوجب ان من لم يحسن القول في المهاجرين والانصار لا يكون مستحقا للرضوان من الله ولا يكون من اهل الثواب لهذا السبب فان اهل الدين يبالغون في تعظيم اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ولا يطلقون السنتهم في غيبتهم وذكرهم بما لا ينبغي قوله تعالى ومن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم

قول الحسن وكان يقول ليس المراد من هذه الاية الصدقة الواجبة وانما هي صدقة كفارة الذنب الذي صدر منهم والقول الثاني ان الزكوة كانت واجبة عليهم فلما تابوا من تخلفهم عن الغزو حسن اسلامهم وبذلوا الزكوة امر الله رسوله ان يأخذها منهم والقول الثالث ان هذه الاية كلام مبتدأ والمقصود منها ايجاب اخذ الزكوة من الاغنياء وعليه اكثر الفقهاء اذ استدلوا بهذه الاية في ايجاب الزكوة وقالوا في الزكوة انها طهرة اما القائلون بالقول الاول فقد احتجوا على صحة قولهم بان الايات التي قبل هذه الاية انتظمت متناسقة فاذا حملنا الصدقة المذكورة في هذه الاية على الصدقة التي اتوا بها ليجعلوها كفارة عن ذنبهم السابق صارت الاية متناسقة اما لو حملناها على الزكوة الواجبة لم يبق لهذه الاية تعلق بما قبلها ولا بما بعدها وصارت كلمة اجنبية وذكر ... واما القائلون بان المراد منه اخذ الزكوة الواجبة فقالوا ... فلما اظهروا التوبة والندامة عن تخلفهم عن غزوة تبوك وعدوا قولهم بان السبب الموجب لذلك التخلف حبهم للاموال وشدة حرصهم على صونها عن الانفاق فكانه قيل لهم انما يظهر صحة قولكم في ادعاء هذه التوبة والندامة لو اخرجتم الزكوة الواجبة ولم تضايقوا فيها لان الدعوى لا تتقرر الا بالمعنى وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان فان ادوا تلك الزكوات عن طيبة النفس ظهر كونهم صادقين في تلك التوبة والانابة والا فهم كاذبون مزورون وبهذا الطريق يكون نظم هذه الاية على التكليف باخراج الزكوة الواجبة مع بقاء نظم هذه الاية سليما اولى ومما يدل على ان المراد الصدقة الواجبة قوله تطهرهم والمعنى تطهرهم من الذنب بسبب اخذ تلك الصدقات وهذا انما يصح لو قلنا انه لو لم يأخذ تلك الصدقات لحصل الذنب وذلك انما يصح حصوله في الصدقات الواجبة واما القائلون بالقول الاول فقالوا ان جماعة من المتخلفين عن غزوة تبوك لما تابوا قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي بسببها تخلفنا عنك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال عليه السلام ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فانزل الله هذه الاية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث اموالهم وترك الثلثين لانه تعالى قال خذ من اموالهم ولم يقل اموالهم وكلمة من تفيد التبعيض وهذه الرواية لا تمنع من القول الذي اخترناه لانه قيل لهم انكم لما رضيتم باخراج الصدقة التي هي غير واجبة فلان تصيروا راضين باخراج الواجبات اولى المسألة الثانية هذه الاية تدل على كثير من احكام الزكوة الحكم الاول ان قوله خذ من اموالهم يدل على ... ان المأخوذ بعض تلك الاموال لا كلها الا ان مقدار ذلك البعض غير مذكور ههنا بصريح اللفظ بل المذكور ههنا صدقة ومعلوم انه ليس المراد منه التنكير بحيث يكفي اخراج اي جزء كان وان كان في غاية القلة مثل الحبة الواحدة من الحنطة والجزء الحقير من الذهب فوجب ان يكون المراد منه صدقة معلومة الصفة والكمية عندهم حتى يجعل قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الصدقة المعلومة فحينئذ يرتفع الاجمال ومعلوم ان تلك الصدقة ليست الا تلك الصدقات التي وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كميتها وكيفيتها والصدقات التي بين الرسول صلى الله عليه وسلم صفتها هي ان يؤخذ في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلاثين بنت لبون الى غير ذلك من المراتب فكان قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الاشياء المخصوصة وظاهر الامر للوجوب فيدل هذا النص على ان اخذها واجب وذلك يدل على ان القيمة غير مجزئة على ما هو قول الشافعي الحكم الثاني ان قوله خذ من اموالهم صدقة يقتضي ان يكون المأخوذ من اموالهم وهذا يقتضي ان يكون الفقير شريكا للمالك في النصاب ويلزم منه ان لا تكون الزكوة متعلقة بالذمة وانما تكون متعلقة بالنصاب واذا ثبت هذا فنقول انه اذا فرط في اداء الزكوة حتى هلك النصاب ... فوجب ان يبقى ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما هو قول الشافعي الحكم الثالث ظاهر هذا العموم يوجب الزكوة في مال المديون وفي مال الضمار وهو ظاهر الحكم الرابع ظاهر الاية يدل على ان الزكوة انما وجبت طهرة عن الاثام فلا تجب الا حيث تصير طهرة عن الاثام وكونها طهرة عن الاثام لا يتقرر الا حيث يمكن حصول الاثام وذلك لا يعقل الا في حق البالغ فوجب ان لا يجب وجوب الزكوة الا في حق البالغ كما هو قول ابي حنيفة الا ان الشافعي يجيب بان الاية تدل على ان اخذ الصدقة من اموالهم يستلزم كونها طهرة فلم قلتم ان اخذ الزكوة من اموال الصبي والمجنون يجب كونه طهرة لانه لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء الحكم مطلقا المسألة الثالثة قوله تطهرهم فيه وجهان الاول ان يكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة فانك تطهرهم بها والثاني ان يكون تطهرهم متعلقا بالصدقة والتقدير خذ من اموالهم صدقة مطهرة وانما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جاء ان الصدقة اوساخ الناس فاذا اخذت الصدقة فقد اندفعت تلك الاوساخ فكان اندفاعها جاريا مجرى التطهير وعلى هذا القول يجب ان يكون قوله وتزكيهم بها منقطعا عن الاول ويكون التقدير يا محمد خذ من اموالهم صدقة تطهرهم تلك الصدقة وتزكيهم انت بها والقول الثالث ان يجعل التاء في تطهرهم وتزكيهم ضمير المخاطب ويكون المعنى تطهرهم انت ايها الآخذ باخذها منهم وتزكيهم بواسطة تلك الصدقة المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ تطهرهم من اطهره بمعنى طهره وتطهرهم بالجزم جوابا للامر ولم يقرأ وتزكيهم الا باثبات الياء ثم قال وتزكيهم اعلم ان التزكية لما كانت معطوفة على التطهير وجب حصول المغايرة فقيل التزكية مبالغة في التطهير وقيل التزكية بمعنى الانماء والمعنى انه تعالى يجعل النقصان الحاصل بسبب اخراج قدر الزكوة سببا للانماء وقيل الصدقة تطهرهم من نجاسة الذنب والمعصية والرسول يزكيهم ويعظم شانهم ويثني عليهم عند اخراجها الى الفقراء ثم قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم ان صلوتك بغير واو وفتح التاء على التوحيد والمراد به الجنس وكذلك في سورة هود اصلوتك تأمرك بغير واو وعلى التوحيد والباقون صلواتك وكذلك في سورة على الجمع قال ابو عبيدة والقراءة الاولى اولى لان الصلوة اكثر الا ترى انه قال اقيموا الصلوة وكان على الايمان الصلوات جمع قلة يقال ثلاث صلوات وخمس صلوات قال ابو حاتم هذا غلط لان بناء الصلوات ليس للقلة لانه تعالى قال ما نفدت كلمات الله ولم يرد القليل وقال وهم في الغرفات امنون وقال ان المسلمين والمسلمات المسألة الثانية احتج مانعو الزكوة في زمن ابي بكر بهذه الاية وقالوا انه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم باخذ الصدقات من اموالهم ثم امره بان يصلي عليهم وذكر ان صلوته سكن لهم وكان وجوب الزكوة مشروطا بحصول ذلك السكن ومعلوم ان غير رسول الله لا يقوم مقامه في حصول ذلك السكن فوجب ان لا يجب دفع الزكوة الى احد غير الرسول واعلم انه ضعيف لان سائر الايات دلت على ان الزكوة انما وجبت دفعا لحاجة الفقير كما في قوله انما الصدقات للفقراء وكما في قوله وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم المسألة الثالثة لا شك ان الصلوة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء فاذا قلنا صلى فلان افاد الدعاء بحسب اللغة الاصلية الا انه صار بحسب العرف يفيد انه قال اللهم صل عليه فلهذا السبب اختلف المفسرون فنقل عن ابن عباس انه قال معناه ادع لهم وقال اخرون في سنة الامام اذا اخذ الصدقة ان يدعو للمتصدق ويقول آجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال اخرون معناه ان يقول اللهم صل على فلان ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ان آل ابي اوفى لما اتوه بالصدقة قال اللهم صل على آل ابي اوفى ونقل القاضي في تفسيره عن الكعبي انه قال علي كرم الله وجهه لعمر وهو مسجى صلى الله عليك وعن ابن عمر ... ونقل عن ابن عباس انه قال لا ينبغي الصلوة من احد على احد الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم المسألة الرابعة ان اصحابنا يمنعون من ذكر صلوات الله عليه وعليه السلام الا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم والشيعة يذكرونه في علي واولاده واحتجوا عليه بان نص القرآن دل على ان هذا الذكر جائز في حق من يؤدي الزكوة فكيف يمتنع ذكره في حق علي والحسن والحسين رضي الله عنهم ورأيت بعضهم قال اليس ان الرجل اذا قال سلام عليكم يقال له وعليكم السلام فدل على ان ذكر هذا اللفظ جائز في حق جمهور المسلمين فكيف يمتنع في حق اهل بيت الرسول عليه السلام قال القاضي انه جائز في حق الرسول عليه السلام ... قالوا يا رسول الله قد عرفنا السلام عليك فكيف الصلوة عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم ومعلوم انه ليس آل محمد ... فثبت ان ذكر علي كما يجوز مثل آل ابراهيم عليه السلام المسألة الخامسة كنت قد ذكرت لطائف في قول بعضنا لبعض سلام عليكم وهي غير لائقة بهذا الموضع الا اني رأيت ان اكتبها ههنا لئلا تضيع فقلت اذا قال الرجل لغيره سلام عليكم فقوله سلام مبتدأ وهو نكرة وقد علموا ان جعل النكرة مبتدأ لا يجوز فلو لا ان الاخبار انما يفيد ... الا انهم قالوا النكرة اذا كانت موصوفة حسن جعلها مبتدأ كما في قوله ولعبد مؤمن خير من مشرك اذا عرفت هذا فنقول ههنا وجهان الاول ان التنكير يدل على الكمال الا ترى انه قال ولتجدنهم احرص الناس على حيوة والمعنى لتجدنهم احرص الناس على حيوة دائمة كاملة غير منقطعة واذا ثبت هذا فنقول قوله سلام لفظ منكر فكان المراد منه سلام كامل تام وعلى هذا التقدير صارت هذه النكرة موصوفة فصح جعلها مبتدأ واذا كان كذلك فيجعل الخبر هو قوله عليكم والتقدير سلام كامل تام عليكم والثاني ان يجعل قوله عليكم صفة لقوله سلام فيكون قوله سلام عليكم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير سلام عليكم واقع كائن حاصل وربما كان حذف الخبر دالا على التهويل والتفخيم اذا عرفت هذا فنقول انه عند الجواب يقلب هذا الترتيب فيقال وعليكم السلام والسبب فيه ... فلما قال وعليكم السلام ... يفيد الحصر كانه يقول ...

ومن لطائف

ومن لطائف السلام ان قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليكم وذكروا ان قوله سلام عليكم معناه سلام تام كامل شريف رفيع عليكم اما قوله السلام عليكم فلفظه مفرد محلى بالالف واللام وانه لا يفيد الا اصل الماهية واللفظ الدال على اصل الماهية لا اشعار فيه بالاحوال العارضة للماهية وبكمالات الماهية فكان قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليكم ومما يؤكد هذا المعنى ان ما جاء لفظ السلام من الله ورد على سبيل التنكير كقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وفي القرآن من الجنس كثير اما لفظ السلام بالالف واللام فانما جاء من الانبياء كقول موسى قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى واما في سورة مريم فلما ذكر الله يحيى عليه السلام قال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وهذا السلام من الله وقال في قصة عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت وهذا كلام عيسى فثبت بهذه الوجوه ان قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليكم فلهذا السبب اختار ... في قراءة التشهد قوله سلام عليك ايها النبي على سبيل التنكير ومن لطائف السلام انه لا شك ان هذا العالم معدن الشرور والآفات والمحن والمخافات ... فمنهم من قال الاصل فيها الشر ... وهذا كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوانات والدليل عليه ان كل انسان يرى انسانا يعدو اليه مع انه لا يعرفه فان طبعه يحمله على الاحتراز عنه والتأهب لدفعه ولولا ان طبعه يشهد بان الاصل في الانسان الشر لما اوجب فطرة العقل التأهب لدفع شر ذلك الساعي اليه بل قال اهل المعنى ذلك حاصل في كل الحيوانات فان كل حيوان عدا اليه حيوان اخر فر ذلك الاول واحترز منه فلو تقرر في طبعه ان الاصل في هذا الواصل هو الخير لوجب ان يقف لان اصل الطبيعة يحمله الى الرغبة في تحصيل الخير ولو كان الاصل في طبع الحيوان ان يكون خيره وشره على التعادل وجب ان يكون الفرار والوقوف متعادلين فلما لم يكن الامر كذلك بل كل حيوان ينفر عن الحيوان المجهول الصفة ... علمنا ان الاصل في الحيوان الشر اذا ثبت هذا فنقول دفع الشر اهم من جلب الخير ويدل عليه وجوه الاول ان دفع الشر يقتضي ابقاء ما كان على ما كان وجلب الخير يقتضي تحصيل الزيادة على ما كان وابقاء ما كان اولى واهم من تحصيل الزائد الثاني ان ايصال الخير الى كل احد ليس في الوسع واما كف الشر عن كل احد فهو داخل في الوسع لان الاول فعل والثاني ترك وفعل ما لا نهاية له غير ممكن واما ترك ما لا نهاية له فممكن الثالث انه اذا لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشر وذلك يوجب حصول الالم والحزن وهو في غاية المشقة واما اذا لم يحصل ايصال الخير بقي الانسان لا في الخير ولا في الشر بل على السلامة الاصلية ومثل هذه الحالة سهل فثبت ان دفع الشر اهم من ايصال الخير وثبت ان الدنيا دار الشرور والآفات والمحن والبليات وثبت ان الحيوان بحسب اصل الخلقة وموجب الفطرة منشأ الشرور فاذا وصل انسان الى انسان كان اهم المهمات ان يعرفه انه منه في السلامة والامن والامان فلهذا السبب وقع الاصطلاح على ان يقع ابتداء الكلام بذكر السلام حتى يقول سلام عليكم ومن لطائفه ان قوله سلام عليكم ظاهره يقتضي ايقاع السلام على جماعة والامر كذلك بحسب الشرع وبحسب العقل اما بحسب الشرع فلان القرآن دل على ان الانسان لا يخلو عن جمع من الملائكة يحفظونه ويراقبون احواله كما قال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وقال له معقبات من بين يديه ومن خلفه ... ان الارواح البشرية انواع مختلفة فبعضها خيرة عاقلة علوية وبعضها كدرة خبيثة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية ولكل طائفة من طوائف الارواح البشرية السفلية روح علوي قوي يكون كالاب لتلك الارواح البشرية وتكون هذه الارواح بالنسبة الى ذلك الروح العلوي كالابناء بالنسبة الى الاباء وذلك الروح العلوي هو الذي يخصها بالالهامات تارة في اليقظة وتارة في النوم وايضا الارواح المفارقة عن ابدانها المشاكلة لهذا الروح في الصفات والطبيعة والخاصية يحصل لها نوع تعلق بهذا البدن بسبب المجانسة والمشاكلة وتصير كالمعاونة لهذا الروح على اعماله ان خيرا فخير وان شرا فشر واذا عرفت هذا فالانسان الواحد يكون مصحوبا بتلك الارواح المجانسة له فقوله سلام عليكم اشارة الى التسليم على هذا الشخص المخصوص وعلى جميع الارواح الملازمة المصاحبة اياه بسبب المصاحبة الروحانية ومن لطائف هذا الباب ان الارواح الانسانية اذا اتصفت بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة وقويت وتجردت ثم قوي تعلق بعضها ببعض انعكس انوار بعضها على بعض مثل المرايا المشرقة المتقابلة ولهذا السبب فان من اراد ان يقرأ وظيفة على استاذه فالادب ان يبتدئ بتحية الله على الملائكة والانبياء ثم يحيي الاستاذ ثم يشرع في القراءة والحكمة فيه ان يقوى التعلق بين روحه وبين هذه الارواح المقدسة الطاهرة بسبب ذكر التحية وعند قوة التعلق تنعكس انوارها واثارها في روح هذا الطالب فيستنير عقله من الانوار الفائضة منها ويقوى بحسب قوة ذلك الفيض على ادراك المعارف والعلوم واذا عرفت هذا فاذا قال الانسان لغيره سلام عليكم حصل بينهما تعلق شديد فحصل بسبب ذلك التعلق تلاحق الارواح وتعاكس الانوار فلنكتف بهذا القدر ... اجنبيا عن هذا المكان المسألة السادسة قوله ان صلوتك سكن لهم قال ابو عبيدة اصل السكن في اللغة ما سكنت اليه والمعنى ان صلواتك عليهم توجب سكون نفوسهم اليها وللمفسرين عبارات قال ابن عباس دعاؤك رحمة لهم وقال قتادة وقار لهم وقال الكلبي طمأنينة لهم قال الفراء اذا استغفرت لهم سكنت قلوبهم الى ان الله قبل توبتهم واقول ان روح محمد صلى الله عليه وسلم كانت روحا قوية مشرقة صافية قاهرة فاذا دعا لهم محمد صلى الله عليه وسلم وذكرهم بالخير فاضت اثار من قوته الروحانية على ارواحهم فاشرقت بهذا السبب ارواحهم وصفت اسرارهم وانتقلوا من الظلمة الى النور ومن الجسمانية الى الروحانية وتقريره ما تقدم في المسألة الخامسة ثم قال والله سميع عليم سميع لاقوالهم عليم بنياتهم قوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم اعلم انه تعالى حكى عن القوم الذين تقدم ذكرهم انهم تابوا عن ذنوبهم وانهم تصدقوا ... وما كان ذكر صريحا في قبول التوبة ذكر في هذه الاية انه يقبل التوبة ويأخذ الصدقات والمقصود منه ترغيب من لم يتب في التوبة وترغيب كل العصاة في الطاعة وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال ابو مسلم قوله الم يعلموا وان كان بصيغة الاستفهام الا ان المقصود منه التقرير في النفس ومن عادة العرب في ايهام المخاطب وازالة الشك عنه ان يقولوا اما علمت ان من علمك يجب عليك خدمته اما علمت ان من احسن اليك يجب عليك شكره فبشر الله هؤلاء التائبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ثم زاده تأكيدا بقوله هو التواب الرحيم المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ الم يعلموا بالتاء والياء وفيه وجهان الاول ان يكون المراد من هذه الاية هؤلاء الذين تابوا يعني الم يعلموا قبل ان يتاب عليهم وتقبل صدقاتهم ان الله يقبل التوبة الصحيحة ويقبل الصدقات الصادرة عن خلوص النية الثاني ان يكون المراد من هذه الاية غير التائبين ترغيبا لهم في التوبة روي انه لما نزلت توبة هؤلاء قال الذين لم يتوبوا هؤلاء الذين تابوا كانوا بالامس معنا لا يكلمون ولا يجالسون فما لهم فنزلت هذه الاية المسألة الثالثة ... التوبة فيه فوائد الاولى انه تعالى ... هو يقبل التوبة وفيه تنبيه على ان كونه الها يوجب قبول التوبة وذلك لان الاله هو الذي يمتنع تطرق الزيادة والنقصان اليه ويمتنع ان يزداد حاله بطاعة المطيعين وان ينتقص حاله بمعصية المذنبين ... على الانتقام ... فهو العبادة والعمل الصالح وكل ما كان بالضد منه فهو المعصية والعمل الباطل فالمذنب لا يضر الا نفسه والمطيع لا ينفع الا نفسه كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها واذا كان الاله رحيما كريما ولم يكن غضبه على المذنب لاجل انه يتضرر بمعصيته فاذا انتقل العبد من المعصية الى الطاعة كان من الكرم الواجب قبول توبته فثبت ان الالهية لما كانت عبارة عن الاستغناء المطلق وجب قبول ... كانت الالهية موجبة لقبول التوبة ولما كان الاستغناء المطلق ممتنع الحصول لغيره كان قبول التوبة من الغير كالممتنع ... الفائدة الثانية في هذا التخصيص هو ان قبول التوبة ليس الى الرسول صلى الله عليه وسلم انما الله هو الذي يقبل التوبة تارة ويردها اخرى فاقصدوا الله بها ووجهوها اليه ... المسألة الرابعة قالت المعتزلة قبول التوبة واجب على الله وقال اصحابنا قبول التوبة واجب بحكم الوعد والتفضل والاحسان واعلم ... حجة اصحابنا على عدم وجوب قبول التوبة وجوه الاول ان الوجوب لا يتقرر معناه الا اذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل لاستحق الذم فلو وجب قبول التوبة على الله لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم وهذا محال لانه لو كان كذلك لكان مستكملا بفعل القبول والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله محال الثاني ان الذم انما يمنع من الفعل اذا كان بحيث يتأذى من سماع ذكر الذم وينفر عنه طبعه ويظهر له بسببه نقصان حال اما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة والزيادة والنقصان لم يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى الثالث انه تعالى تمدح بقبول التوبة في هذه الاية ولو كان ذلك واجبا لما تمدح به لان اداء الواجب لا يفيد المدح والتعظيم المسألة الخامسة كلمة عن في قوله عن عباده فيها وجهان الاول انه لا فرق بين قوله عن عباده وبين قوله من عباده يقال اخذت هذا منك واخذت هذا عنك الثاني قال القاضي لعل عن ابلغ لانه ينبئ عن القبول مع تسهيل

طرده مولاه ويبعده عن حضرته نفسه فلفظ عن كالتنبيه على أنه لا ينبغي حصول هذا المعنى للتائب المسألة السادسة قوله ويأخذ الصدقات فيه سؤال وهو أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الآخذ هو الله وقوله خذ من أموالهم صدقة يدل على أن الآخذ هو الرسول عليه الصلاة والسلام وقوله عليه السلام لمعاذ بن جبل خذها من أغنيائهم يدل على أن الآخذ لتلك الصدقات هو معاذ وإذا دفعت الصدقة إلى الفقير فالحس يشهد بأن آخذها هو الفقير فكيف الجمع بين هذه الألفاظ والجواب من وجهين الأول أنه تعالى لما بين في قوله خذ من أموالهم صدقة أن الآخذ هو الرسول ثم ذكر في هذه الآية أن الآخذ هو الله كان المقصود منه أن أخذ الرسول قائم مقام أخذ الله والمقصود منه التنبيه على تعظيم شأن الرسول من حيث إن الصدقة جارية مجرى أن يأخذها الله ونظيره قوله إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله

المتطهرين وفيه مباحث الاول انه تعالى رجح مسجد التقوى بامرين احدهما انه بني على التقوى وهو الذي تقدم تفسيره والثاني ان فيه رجالا يحبون ان يتطهروا وفي تفسير هذه الطهارة قولان الاول ان المراد منه التطهر عن الذنوب والمعاصي وهذا القول متعين لوجوه الاول ان التطهر عن الذنوب هو المؤثر في القرب من الله والحقائق … الثاني انه تعالى وصف اصحاب مسجد الضرار بمضارة المؤمنين والكفر بالله والتفريق بين المؤمنين فوجب ان يكون هؤلاء بالضد من صفاتهم وما ذاك الا كونهم مبرئين عن الكفر والمعاصي الثالث ان طهارة الظاهر انما يحصل لها اثر عند الله لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي اما لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم يحصل نظافة الظاهر كانت طهارة الباطن كافية في حصول القرب من الله … وكان تفسير هذه الطهارة بطهارة الباطن اولى الرابع روى صاحب الكشاف انه لما نزلت هذه الآية مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه المهاجرون حتى وقف على باب مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال امؤمنون انتم فسكت القوم ثم اعادها فقال عمر يا رسول الله انهم لمؤمنون وانا معهم فقال عليه السلام اترضون بالقضاء قالوا نعم قال اتصبرون على البلاء قالوا نعم قال اتشكرون في الرخاء قالوا نعم فقال عليه السلام مؤمنون ورب الكعبة ثم قال يا معشر الانصار ان الله اثنى عليكم فما الذي تصنعون في الوضوء قالوا نتبع الماء الحجر فقرأ النبي عليه السلام رجال يحبون ان يتطهروا والقول الثاني ان المراد منه الطهارة بالماء بعد الحجر وهو قول اكثر المفسرين من اهل الاخبار الثالث انه يحمل على كلا الامرين وفيه سؤال وهو ان لفظ الطهارة حقيقة في الطهارة عن النجاسات العينية ومجاز في البراءة عن المعاصي والذنوب واستعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في الحقيقة والمجاز معا لا يجوز والجواب ان لفظ النجس يستعمل في المستقذر وهذا القدر مفهوم مشترك فيه بين القسمين وعلى هذا التقدير فانه يتناول … ثم انه تعالى عاد الى السبب الاول وهو كون المسجد مبنيا على التقوى فقال افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث الاول البنيان مصدر كالغفران والمراد هنا المبني واطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور يقال هذا ضرب الامير ونسج فلان والمراد مضروبه ومنسوجه قال الواحدي ويجوز ان يكون البنيان جمع بنيانة اذا جعل اسما لانهم قالوا بنيانة في الواحد البحث الثاني قرأ نافع وابن عامر افمن اسس بنيانه على فعل ما لم يسم فاعله وكذا قوله ام من اسس بنيانه والباقون اسس على اسناد الفعل الى الفاعل وذلك الفاعل هو … والمؤسس اما قوله على تقوى من الله ورضوان اي الخوف من عقاب الله والرغبة في ثوابه وذلك لان الطاعة لا تخرج طاعة الا عند الرهبة او الرغبة وحاصل الكلام ان الباني لما بنى ذلك البناء لوجه الله مع الرهبة من عقابه والرغبة في ثوابه كان ذلك البناء اجل وافضل من البناء الذي بناه المنافق لدواعي الكفر باسه والاضرار بعباد الله اما قوله ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم فيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحمزة وابو بكر عن عاصم جرف ساكنة الراء والباقون بضم الراء وهما لغتان جرف وجرف كشغل وشغل وعنق وعنق البحث الثاني قال ابو عبيدة الشفا هو الشفير وشفا الشيء حرفه ومنه يقال اشفى على كذا اذا دنا منه والجرف هو ما اذا سال السيل وانحفر الوادي ويبقى على طرف السيل طين واه مشرف على السقوط ساعة فساعة فذلك الشيء هو الجرف وقوله هار قال الليث الهور مصدر هار الجرف يهور اذا انصدع من خلفه وهو ثابت بعد في مكانه وهو جرف هائر وهار فاذا سقط فقد انهار وتهور واذا عرفت هذه الالفاظ فنقول المعنى ان من اسس بنيانه على قاعدة قوية محكمة وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير ام من اسس على قاعدة هي اضعف القواعد واقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل شفا جرف هار في قلة الثبات … فلكونه شفا جرف هار كان مشرفا على السقوط ولكونه على طرف جهنم كان اذا انهار فانما ينهار في قعر جهنم ولا نرى في العالم مثالا احسن مطابقة لامر المنافقين من هذا المثال وحاصل الكلام ان احد البنائين قصد بانيه ببنائه تقوى الله ورضوانه والبناء الثاني قصد بانيه ببنائه المعصية والكفر فكان البناء الاول شريفا واجب الابقاء وكان الثاني خسيسا واجب الهدم ثم قال تعالى لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم … ان بناء ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم فجعل نفس ذلك البنيان ريبة لكونه سببا للريبة وفي كونه سببا للريبة وجوه الاول ان المنافقين عظم فرحهم ببناء مسجد الضرار فلما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخريبه ثقل ذلك عليهم وازداد بغضهم له وازداد ارتيابهم في نبوته الثاني ان الرسول عليه السلام لما امر بتخريب ذلك المسجد ظنوا انه انما امر بتخريبه لاجل الحسد فارتفع امانهم عنه وعظم خوفهم منه في كل الاوقات وصاروا مرتابين في انه هل يتركهم على ما هم فيه او يأمر بقتلهم ونهب اموالهم الثالث انهم اعتقدوا انهم كانوا محسنين في بناء ذلك المسجد فلما امر الرسول بتخريبه بقوا شاكين مرتابين في انه لاي سبب امر بتخريبه الرابع بقوا شاكين مرتابين في ان الله هل يغفر تلك المعصية اعني سعيهم في بناء ذلك المسجد والصحيح هو الجواب الاول ثم قال تعالى الا ان تقطع قلوبهم وفيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة ان تقطع بفتح التاء والطاء مشددة بمعنى تتقطع فحذف احدى التائين والباقون تقطع بضم التاء وتشديد الطاء على ما لم يسم فاعله وقرأ ابي تقطع بفتح التاء وسكون القاف قلوبهم بالنصب اي تفعل انت بقلوبهم هذا القطع وقوله تقطع قلوبهم معناه الا ان تجعل قلوبهم قطعا وتفرق اجزاء اما بالسيف واما بالموت والبلى فحينئذ تزول تلك الريبة والمراد ان هذه الريبة باقية في قلوبهم ابدا ويموتون على النفاق وقيل معناه الا ان يتوبوا توبة تتقطع بها قلوبهم ندما واسفا على تفريطهم وقيل معناه حتى تنشق قلوبهم غما وحسرة وقرأ الحسن الى ان وفي قراءة عبد الله ولو قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم او كل مخاطب ثم قال تعالى والله عليم حكيم والمعنى عليم باحوالهم حكيم في الاحكام التي يحكم بها عليهم قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما شرح فضائح المنافقين وقبائحهم بسبب تخلفهم عن غزوة تبوك فلما تمم ذلك الشرح وبين فيه اقسامهم وفرع على كل قسم ما كان لائقا به عاد الى بيان فضيلة الجهاد وحقيقته فقال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال القرظي لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة بمكة وهم سبعون نفسا قال عبد الله بن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترط لربي ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ولنفسي ان تمنعوني مما تمنعون منه انفسكم واموالكم قالوا فاذا فعلنا ذلك فما لنا قال الجنة فقالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل فنزلت هذه الآية فقال مجاهد والحسن ومقاتل ثامنهم فاغلى ثمنهم المسألة الثانية قال اهل المعاني لا يجوز ان يشتري الله شيئا في الحقيقة لان المشتري انما يشتري ما لا يملك ولهذا قال الحسن اشترى انفسا هو خلقها واموالا هو رزقها لكن هذا ذكره سبحانه للتلطف في الدعاء الى الطاعة وحقيقة هذا ان المؤمن متى قاتل في سبيل الله حتى يقتل فتذهب روحه وينفق ماله في سبيل الله اخذ من الله في الآخرة الجنة جزاء لما فعل فجعل هذا استبدالا وشراء وهذا معنى قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة … بالجنة كذا قاله عمر بن الخطاب … قال الحسن … بايع الله بها كل مؤمن … على الارض مؤمن الا وقد دخل في هذه البيعة وقال الصادق ليس لابدانكم ثمن الا الجنة فلا تبيعوها الا بها وقوله واموالهم يعني الذي ينفقونها في سبيل الله وعلى انفسهم واهليهم وعيالهم وفي الآية لطائف الاولى ان المشتري لا بد له من بائع وهاهنا البائع هو الله والمشتري هو الله وهذا انما يصح في حق القيم بامر الطفل الذي لا يمكنه رعاية المصالح في البيع والشراء وصحة هذا البيع مشروطة برعاية الغبطة العظيمة فهذا المثال جار مجرى التنبيه على كون العبد كالطفل الذي لا يهتدي الى رعاية مصالح نفسه وانه تعالى هو المراعي لمصالحه بشرط الغبطة التامة والمقصود التنبيه على السهولة والمسامحة والعفو عن الذنوب والايصال الى اعظم الخيرات ومراتب السعادات اللطيفة الثانية انه تعالى اضاف الانفس والاموال اليهم … كذلك ان الانسان عبارة عن الجوهر الاصلي الباقي وهذا البدن يجري مجرى الالة والاداة والمركب له وكذلك المال خلق وسيلة الى رعاية مصالح هذا المركب فالله اشترى من الانسان هذا المركب وهذا المال بالجنة وهو … التحقيق لان الانسان ما دام يبقى متعلق القلب بمصالح عالم الجسم … امتنع وصوله الى السعادات العالية والدرجات الشريفة فاذا انقطع التفاته عنها وبلغ ذلك الانقطاع الى ان عرض البدن للقتل والمال للانفاق فقد بلغ … ورجح المولى على الدنيا والآخرة على الاولى … البائع … والمشتري … الجسد والمال

الفاني لعوض الباقي في الجنة الباقية والسعادة الدائمة فالربح حاصل والغبن زائل فلهذا قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ثم قال تعالى يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون قال صاحب الكشاف فيه معنى الامر كقوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقيل جعل يقاتلون كناية لتفسير تلك المبايعة … قرأ حمزة والكسائي بتقديم كونهم مقتولين على كونهم قاتلين والباقون بتقديم القاتل على المقتول اما تقديم القاتل على المقتول فظاهر وان المعنى انهم يقتلون الكفار ولا يرجعون عنهم الى ان يصيروا مقتولين اما تقديم المقتول على القاتل فالمعنى ان طائفة كثيرة من المسلمين وان صاروا مقتولين لم يصر ذلك رادعا للباقين عن المقاتلة بل يبقون بعد ذلك مقاتلين مع الاعداء قاتلين لهم بقدر الامكان وهو كقوله فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله اي ما وهن من بقي منهم فان قيل هل دخل تحت هذه الآية المجاهدة الاعداء بالحجة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ام لا فمنهم من قال هو مختص بالجهاد والمقاتلة لانه تعالى فسر تلك المبايعة بالمقاتلة بقوله يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ومنهم من قال كل انواع الجهاد داخل فيه بدليل الخبر الذي رويناه عن عبد الله بن رواحة وايضا فالجهاد بالحجة والدعوة الى دلائل التوحيد اكمل آثارا من القتال ولذلك قال عليه السلام لعلي كرم الله وجهه لان يهدي الله على يديك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس ولان الجهاد بالمقاتلة لا يحسن اثره الا بعد تقديم الجهاد بالحجة فانه عين الجهاد بالمقاتلة ولان الانسان جوهر شريف خصه الله بمزيد الاكرام في فضل العالم … في الصفة القائمة به وهي الكفر والجهل ومتى امكن ازالة الصفة الكافرة مع ابقاء الذات والجوهر كان اولى الا ترى ان جلد الميتة لما كان منتفعا به من بعض الوجوه امر الشرع على ابقائه فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فالجهاد بالحجة يجري مجرى الدباغة وهو ابقاء الذات مع ازالة الصفة الكافرة والجهاد بالمقاتلة يجري مجرى افناء الذات فكان المقام الاول اولى وافضل ثم قال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن قال الزجاج نصب وعدا على المصدر لان معنى قوله بان لهم الجنة وعدهم الجنة فكان قوله وعدا مصدرا مؤكدا واختلفوا في ان هذا الوعد حصل في هذه الكتب او في … الاول ان يقال الوعد الذي وعده للمجاهدين في سبيل الله وعد ثابت قد اثبته الله في التوراة والانجيل كما اثبته في القرآن والثاني المراد ان الله بين في التوراة والانجيل انه اشترى من امة محمد صلى الله عليه وسلم انفسهم واموالهم بان لهم الجنة كما بين في القرآن الثالث ان الامر بالقتال والجهاد موجود في جميع الشرائع ثم قال تعالى ومن اوفى بعهده من الله يعني ان نقض العهد كذب ايضا … مكر وخديعة وكل ذلك من القبائح وهي قبيحة من الخلق مع احتياجهم اليها فالغني عن كل الحاجات اولى ان يكون منزها عنها … ومن اوفى بعهده من الله استفهام بمعنى الانكار اي لا احد اوفى بما وعد من الله ثم قال تعالى فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم اعلم ان هذه الآية مشتملة على انواع من التاكيدات فاولها قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم فكون المشتري هو الله المقدس عن الكذب والحيلة من ادل الدلائل على تاكيد هذا العهد وثانيها انه عبر عن ايصال هذا الثواب بالبيع والشراء وذلك حق مؤكد وثالثها قوله وعدا ورابعها قوله عليه … على الوجوب وخامسها قوله حقا وهو تاكيد للتحقيق وسادسها قوله في التوراة والانجيل والقرآن وذلك يجري مجرى اشهاد جميع الكتب الالهية وجميع الانبياء والرسل على هذه المبايعة وسابعها قوله ومن اوفى بعهده من الله وهو غاية التاكيد وثامنها قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وهو ايضا مبالغة في التاكيد وتاسعها قوله وذلك هو الفوز وعاشرها قوله العظيم فثبت اشتمال هذه الآية على هذه الوجوه العشرة في التاكيد والتقرير والتحقيق ونختم الآية بخاتمة وهي ان ابا القاسم البلخي استدل بهذه الآية على انه لا بد من حصول الاعواض على الم الاطفال والبهائم قال لان الآية دلت على انه لا يجوز ايصال الم القتل واخذ المال الى البالغين الا بثمن هو الجنة فلو … ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فوجب ان يكون الحال كذلك في البهائم والاطفال … حتى تحصل لهم تلك الاعواض الرفيعة الشريفة ونحن نقول لا ننكر حصول الخيرات للاطفال والحيوانات في مقابلة هذه الآلام انما النزاع في انه هل يجب ذلك ام لا … غير واجب والآية ساكتة عن بيان الوجوب قوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى انه اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بين في هذه الآية ان اولئك المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسع وفيه مسائل المسألة الاولى في رفع قوله التائبون وجوه الاول انه رفع على المدح والتقدير هم التائبون يعني المؤمنين المذكورين في قوله اشترى من المؤمنين هم التائبون قال الزجاج … الثاني التائبون مبتدأ خبره محذوف والتقدير التائبون العابدون من اهل الجنة ايضا وان لم يجاهدوا … وهذا وجه حسن … على هذا التقدير يكون الوعد بالجنة حاصلا لجميع المؤمنين واذا جعلنا قوله التائبون تابعا لاول الكلام كان الوعد بالجنة خاصا بالمجاهدين الثالث التائبون رفع على البدل من الضمير في قوله يقاتلون الرابع قوله التائبون مبتدأ وقوله العابدون الى آخر الآية خبر بعد خبر اي التائبون من الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال وقرأ ابي وعبد الله التائبين بالياء الى قوله والحافظين وفيه وجهان احدهما ان يكون نصبا على المدح والثاني ان يكون جرا صفة للمؤمنين المسألة الثانية في تفسير هذه الصفات التسع فالصفة الاولى قوله التائبون قال ابن عباس التائبون من الشرك وقال الحسن من الشرك والنفاق وقال الاصوليون التائبون من كل معصية وهذا اولى لان التوبة قد تكون توبة من الكفر وقد تكون توبة من المعصية وقوله التائبون صيغة عموم محلاة بالالف واللام فتتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض التحكم واعلم انا ذكرنا الغنا في شرح حقيقة التوبة في تفسير قوله فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واعلم ان التوبة انما تحصل عند حصول امور اربعة اولها احتراق القلب في الحال على صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى وثالثها عزمه على الترك في المستقبل ورابعها ان يكون الحامل له على هذه الامور الثلاثة طلب رضوان الله وعبوديته فان كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل مدحهم او سائر الاغراض فهو ليس من التائبين الصفة الثانية قوله العابدون قال ابن عباس يريد عبادة الله واجبة عليهم وقال المتكلمون هم الذين اتوا بالعبادة والعبادة عبارة عن الاتيان بفعل مشعر بتعظيم الله على اقصى الوجوه في التعظيم وقال ابن عباس ان يقروا … الحسن العابدون هم الذين عبدوا الله في السراء والضراء وقال قتادة قوم اخذوا من ابدانهم في ليلهم ونهارهم الصفة الثالثة قوله الحامدون هم الذين يقومون بحق شكر الله على نعمه دينا ودنيا ويجعلون اظهار ذلك عادة لهم … التسبيح والتحميد صفة الذين … من الملائكة … اخبر عنهم انهم قالوا … ونحن نسبح بحمدك … اخبر عن اهل الجنة … مرة … الصفة الرابعة قوله السائحون وفيه قولان الاول قال عامة المفسرين هم الصائمون وقال ابن عباس كل ما ذكر في القرآن من السياحة فهو صيام قال عليه السلام سياحة امتي الصيام وعن الحسن ان هذا صوم الفرض وقيل هم الذين يديمون الصيام … في تفسير السائح بالصائم وجهان الاول قال الازهري قيل للصائم سائح لان الذي يسيح في الارض متعبد لا زاد معه كان ممسكا عن الاكل والصائم يمسك عن الاكل فلهذه المشابهة سمي الصائم سائحا الثاني ان اصل السياحة الاستمرار على الذهاب في الارض كالماء الذي يسيح والصائم يستمر على فعل الطاعة وترك المنهي وهو الاكل والشرب والوقاع وعندي فيه وجه آخر وهو ان الانسان اذا امتنع من الاكل والشرب والوقاع وسد على نفسه ابواب الشهوات انفتحت عليه ابواب الحكمة وتجلت له انوار عالم الجلال ولذلك قال عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فيصير من السائحين في عالم جلال الله المنتقلين من مقام الى مقام ومن درجة الى درجة فيحصل له سياحة في عالم الروحانيات والقول الثاني ان المراد من السائحين طلاب العلم ينتقلون من بلد الى بلد في طلب العلم وهو قول عكرمة وعن وهب بن منبه كانت السياحة في بني اسرائيل وكان الرجل اذا ساح اربعين سنة رأى ما كان يرى السائحون قبله … اربعين سنة فلم ير شيئا فقال يا رب ما ذنبي … وللسياحة اثر عظيم في تكميل النفس لانه يلقاه انواع من الضر والبؤس فلا بد له من الصبر عليهما وقد ينقطع زاده فيحتاج الى التوكل على الله وقد يلقى افاضل مختلفين فيستفيد من كل واحد فائدة مخصوصة وقد يلقى الاكابر من الناس فيستحقر نفسه في مقابلتهم وقد يصل الى المزارات الكثيرة فينتفع بها وقد يشاهد اختلاف احوال اهل الدنيا بسبب ما خلق الله في كل طرف من الاحوال الخاصة بهم فتقوى معرفته … قال ابو مسلم السائحون هم السائرون في الارض وهو مأخوذ من سيح الماء … والمراد من خرج مجاهدا مهاجرا وتقريره انه تعالى … في الآية الاولى على الجهاد ثم ذكر هذه الآية في بيان صفات المجاهدين … الصفة الخامسة والسادسة قوله الراكعون الساجدون والمراد منه اقامة الصلوات قال القفال لما كان اصل الركوع والسجود كناية عن الصلاة لان سائر اشكال المصلي موافق للعادة وهي قيام وقعود والركوع والسجود خارج عن العادة فذكر هو الركوع والسجود … بين المصلي وغيره … القيام اول مراتب التواضع والركوع وسطها والسجود غايتها فخص الركوع

والسجود بالذكر لدلالتهما على غاية التواضع والعبودية تنبيها على ان المقصود من الصلاة نهاية الخشوع والتعظيم الصفة السابعة والثامنة قوله الآمرون بالمعروف والناهون
عن المنكر واعلم ان كتاب احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتاب كبير من كتب فقه الاصول فلا يمكن ايراده هنا وفيه اشارة الى الكتاب الجهالات واس المعروف الايمان بالله وراس
المنكر الكفر بالله ... الترغيب في الايمان والزجر عن الكفر فالجهاد داخل في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ... دخل الواو في قوله والناهون عن المنكر ففيه وجوه الاول ان النسق
قد يجيء بالواو تارة وبغير الواو اخرى قال الله غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول فجاء بعضها بالواو وبعضها بغير الواو والثاني ان المقصود من هذه الآيات الترغيب في الجهاد فالله تعالى ذكر
الصفات الستة ثم قال الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والتقدير ان الموصوفين بالصفات الستة هم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا ان راس الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ... الجهاد فالمقصود من ادخال الواو عليه التنبيه على ما ذكرناه ... الثالث ... لان كل ما سبق من الصفات عبادات ياتي بها الانسان لنفسه
ولا تعلق لشيء منها بالغير اما النهي عن المنكر فعبادة متعلقة بالغير وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما اقدم ذلك المنهي على ضرب الناهي وربما حاول قتله
فكان النهي عن المنكر اصعب اقسام العبادات والطاعات فادخل عليها الواو تنبيها على ما يحصل فيها من زيادة المشقة والمحنة الصفة التاسعة قوله والحافظون لحدود الله والمقصود ان
تكاليف الله كثيرة وهي محصورة في نوعين احدهما ما يتعلق بالعبادات والثاني ما يتعلق بالمعاملات اما العبادات فهي التي امر الله بها لا لمصلحة مرعية في الدنيا بل لمصالح مرعية
في الدين وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والاعتاق والنذور وسائر اعمال البر واما المعاملات فهي اما لجلب المنافع او لدفع المضار ... وهو ما يتعلق بجلب
المنافع فتلك المنافع اما ان تكون مقصودة بالاصالة او بالتبعية اما المنافع المقصودة بالاصالة فهي المنافع الحاصلة من طرق الحواس الخمس وهي المذوقات ويدخل
فيها كتاب الاطعمة والاشربة من الفقه ولما كان الطعام قد يكون نباتا وقد يكون حيوانا والحيوان لا يمكن اكله الا بعد الذبح والشرع شرط في الذبح شرائط مخصوصة
فلاجل هذا دخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا وثانيها الملموسات ويدخل فيها باب احكام الوقاع ومن جملتها ما يفيد حله وهو باب النكاح

[illegible]

وكانت الاولياء والاحباء بغضهم ونظر الناس لهم بعين الاهانة الصفة الثالثة قوله تعالى وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه وقرب معناه من قوله عليه السلام في دعائه اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك ... الظن ههنا بمعنى العلم كما في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قال المحققون انه تعالى ذكر هذا الوصف في حقهم في معرض المدح والثناء ولا يجوز ذكره الا اذا كان ... الا اليه ... على ظاهره ... وقطعوا انه لا ملجأ من الله الا اليه ... فلما لم ينزل في شأنهم قرآن ... كانوا قاطعين بان الله ينزل الوحي في براءتهم من النفاق ولكنهم كانوا يجوزون ان تطول المدة في بقائهم في الشدة فالظن عاد الى تجويز كون تلك المدة قصيرة ثم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة قال ثم تاب عليهم فيه مسائل **المسألة الاولى** انه لا بد ههنا من اضمار والتقدير ثم تاب الله عليهم حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم ثم انه لما حصل الحذف لاجل انه تقدم ذكره في قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار وعلى الثلاثة الذين خلفوا فان قيل ما الفائدة في اعادة التوبة فيه قلنا ... تاب عليهم فما الفائدة في هذا التكرير قلنا انه حسن ... بعض ... العفو ... عفوت عنك فان قيل فما معنى قوله ثم تاب عليهم ليتوبوا قلنا فيه وجوه الاول قال اصحابنا المقصود منه بيان ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فقوله ثم تاب عليهم يدل على ان التوبة فعل الله وقوله ليتوبوا يدل على انه فعل العبد فهذا صريح قولنا ونظيره قوله فليضحكوا قليلا ... قوله هو اضحك وابكى وقوله كما اخرجك ربك من بيتك بالحق مع قوله اذ اخرجه الذين كفروا وقوله ... الثاني ... تاب الله عليهم في الماضي ليكون ذلك داعيا لهم الى التوبة في المستقبل الثالث اصل التوبة الرجوع والمراد ثم تاب عليهم ليرجعوا الى حالهم وعادتهم في الاختلاط بالمسلمين وزوال المباينة فتسكن نفوسهم عند ذلك الرابع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي ليدوموا على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها الخامس ثم تاب عليهم ليستفيدوا بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وتحصل النعمة ... الابهام توبة الله عليهم **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب على الله عقلا قالوا لان شرائط التوبة في حق هؤلاء قد حصلت من اول الامر انهم ما قبل منهم ولم يلتفت اليهم وتركهم مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا لما جاز ذلك اجاب الجبائي عنه بان قال ان نهى الرسول عن كلامهم صار تشديدا في زوال الامر لكنه انما اراد تشديد التكليف عليهم لئلا يجترئ احد على التخلف عن الرسول فيما يامر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه عليه السلام عن كلامهم عقوبة بل كان على سبيل التشديد في التكليف قال القاضي وانما خص ... هؤلاء الثلاثة بهذا التشديد لانهم اذعنوا بالحق واعترفوا بالذنب فالاولى في حقهم ... فالتشديد عليهم يكون زجرا لغيرهم ... المنافقين ... تمسك بظاهر قوله ثم تاب عليهم وكلمة ثم في اللغة للتراخي فيقتضي هذا اللفظ تاخير قبول التوبة فان حملتم ذلك على تأخير اظهار هذا القبول كان ذلك عدولا عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب لهذا العدول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فان هذا صيغة يقبل للمستقبل وحملها على اظهار القبول بالاجماع قلنا هذا حجة لا تقتضي ... ان ... لم ... القبول وان ذلك الحكم ... على ان قبول التوبة ... الوجوب ... فلما فات ... عقلا علمنا ان قبول التوبة ...

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اعلم انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله في مخالفة امر الرسول وكونوا مع الصادقين يعني مع الرسول واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنها وجالسين مع المنافقين في البيوت فيه مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ومتى امتنع اطباق الكل على الباطل وجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله كونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فقط فكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الآية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر بغير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك الثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء الثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء من الاوقات فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطأ فكانت الآية دالة على ان من كان جائز الخطأ وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين فهذا يدل على انه واجب على جائز الخطأ كونه مع المعصوم عن الخطأ حتى يكون المعصوم عن الخطأ مانعا لجائز الخطأ عن الخطأ وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين ان يكون مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو لو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة حق وصواب ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك **المسألة الثانية** الآية دلت على فضيلة الصدق وكمال درجته والذي يؤيده من الوجوه الدالة على ذلك امور الاول روي ان واحدا جاء الى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال اني رجل اريد ان اؤمن بك الا اني احب الخمر والزنا والسرقة والكذب والناس يقولون انك تحرم هذه الاشياء ولا طاقة لي على تركها باسرها فان قنعت مني بترك واحد منها آمنت بك فقال عليه السلام اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم عرضوا عليه الخمر فقال ان شربت وسألني الرسول عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت اقام الحد علي فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاءه ذلك الخاطر فتركه وكذا في السرقة فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني عن الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وتاب عن الكل الثاني روي عن ابن مسعود انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى البر والبر يقرب الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقا واياكم والكذب فان الكذب يقرب الى الفجور والفجور يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا الا ترى انه يقال صدقت وبررت وكذبت وفجرت الثالث قيل في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان ابليس انما ذكر هذا الاستثناء لانه لو لم يذكره لصار كاذبا في ادعاء اغواء الكل فكأنه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء واذا كان الكذب شيئا يستنكف منه ابليس فالمسلم اولى ان يستنكف منه الرابع من فضائل الصدق ان الايمان منه لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب الخامس اختلف الناس في ان المقتضي لقبح الكذب ما هو فقال اصحابنا المقتضي لقبحه هو كونه مخلا بمصالح العالم ومصالح النفس وقالت المعتزلة المقتضي لقبحه هو كونه كذبا والدليل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين بين انه لا تقبل رواية الفاسق لاحتمال ان يكون كذبا ... فبين ان الكذب فعل تصير نادمين عليه وذلك يدل على انه انما وجب رد ما يجوز ان يكون كذبا لاحتمال كونه مفضيا الى ما يضاد المصالح فوجب ان يكون المقتضي لقبح الكذب افضاءه الى المفاسد واحتج القاضي على قوله بان من دفع الى طلب منفعة او دفع مضرة وامكنه الوصول اليه بان يكذب وبان يصدق فقد علم ببديهة العقل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو امكنه ان يصل الى غرضه بهذين الطريقين لجاز ان يعدل عن احدهما الى الآخر فلو كان الكذب يحسن لمنفعة ودفع مضرة لكان حال الصدق وما لم يكن كذلك علم انه لا يكون الا قبيحا ولانه لو جاز ان يحسن لجاز من الله تعالى ان يفعله هو تعالى اذا كان مصلحة ولو جاز ذلك لجاز ان يكذب ... وذلك يؤدي الى ان لا يوثق باخباره هذا ما ذكره في تفسيره ويقال له في الجواب عن الاول ان الانسان لما تقرر عنده من اول عمره الى آخره بقبح الكذب لاجل كونه مخلا بمصالح العالم وصار ذلك كالنصيحة عنده

[illegible]

والثاني يكونون منفيين في حضرة الرسول صلعم فالطائفة النافرة الى الغزو يكونون نائبين عن المقيمين في الغزو والطائفة المقيمة يكونون نائبين عن النافرين في التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين بهاتين الطائفتين فان قيل فهذا التفقه على هذا القول احتمالان احدهما ان تكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين بسبب انهم لازموا خدمة رسول الله صلعم وشاهدوا الوحي والتنزيل فكلما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة من الغزو اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم بما تعلموه من التكاليف والشرائع فعلى هذا التقدير فلا بد في الاية من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة واقام طائفة ليتفقه المقيمون في الدين ولينذروا قومهم يعني النافرين الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله عند ذلك التعلم والاحتمال الثاني ان يجعل التفقه صفة للطائفة النافرة وهذا قول الحسن ومعنى الاية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى تصير تلك الطائفة النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين فيعلمون ان ذلك بسبب ان الله تعالى خصهم بالنصرة والتأييد وانه تعالى يريد اعلاء دين محمد صلعم وتقوية شريعته فاذا رجعوا من ذلك النفر الى قومهم من الكفار انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والظفر لعلهم يحذرون فيتركوا الكفر والنفاق وهذا القول ايضا محتمل مطعون فيه قال القاضي والقول الاول اقرب لان هذا التنبيه لا يعد فقها في الدين ويمكن ان يجاب بانهم اذا شاهدوا ان القوم القليل الذين ليس لهم سلاح ولا زاد يغلبون الجمع العظيم من الكفار الذين كثر زادهم وسلاحهم وقويت شوكتهم فحينئذ تنبهوا الى ان هذا الامر من الله وليس من البشر فلو كان من البشر لما غلب القليل الكثير ثم انهم يرون في الدين التصاعد كل يوم فانتبهوا [illegible] الاحتمال الثاني وحاصل هذه الاية ليست من باب احكام الجهاد بل هو حكم مستقل بنفسه في تقرير هذا ان يقال انه تعالى لما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان متعلقتان بالسفر بين ايضا عبادة التفقه من جهة الرسول صلعم وله تعلق بالسفر فقال وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى حضرة الرسول ليتفقهوا في الدين بل ذلك غير واجب وغير جائز وليس حاله كحال الجهاد معه الذي يجب ان يخرج فيه كل من لا عذر له ثم قال فلولا نفر من كل فرقة من الفرق الساكنين في البلاد طائفة الى حضرة الرسول عليه السلام ليتفقهوا في الدين وليعرفوا الحلال والحرام ويعودوا الى اوطانهم فينذروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم وعلى هذا التقدير يكون المراد وجوب الخروج الى حضرة النبي صلعم للتفقه والتعلم فان قيل افتدل الاية على وجوب الخروج للتفقه في كل زمان قلنا متى عجز عن التفقه الا بالسفر وجب عليه السفر وفي زمان رسول الله صلعم كان الامر كذلك لان الشريعة ما كانت مستقرة بل كان يحدث كل يوم تكليف جديد وشرع حادث اما في زماننا فقد صارت الشريعة مستقرة فاذا امكنه تحصيل العلم في الوطن لم يكن السفر واجبا الا انه لما كان لفظ الاية دليلا على السفر لا جرم رأينا ان العلم المبارك المنتفع به لا يحصل الا في السفر المسئلة الثانية في تفسير الالفاظ المذكورة في هذه الاية لولا اذا دخل على الفعل كان بمعنى التحضيض مثل هلا وانما جاز ان يكون لولا بمعنى هلا لان هلا كلمتان هل وهي استفهام وعرض وانك اذا قلت للرجل هل تاكل هل تدخل فانك عرضت ذلك عليه [illegible] العرض والجحد فاذا قلت هلا فعلت كذا فكانك قلت هل فعلت ثم قلت معه لا اي ما فعلت ففيه تنبيه على وجوب الفعل وتنبيه على انه حصل الاخلال بهذا الواجب وهكذا الكلام في لولا الا انك اذا قلت لو فعلت كذا كان عندي [illegible] اخبار عن سرور كان يحصل وهكذا الكلام في لوما ومنه قوله لوما تاتينا بالملائكة فتبين ان لولا وهلا ولوما الفاظ متقاربة والمعنى الاصل الترغيب والتحضيض قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا اي فهلا نفر ذلك المسئلة الثالثة هذه الاية حجة قوية في ان خبر الواحد حجة وقد طولنا في تقريره في كتاب المحصول في الاصول والذي نقول ههنا ان كل ثلاثة فرقة وقد اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة والخارج من الثلاثة يكون اثنين او واحدا فوجب ان تكون الطائفة اما اثنين واما واحدا ثم انه تعالى اوجب العمل باخبارهم لان قوله ولينذروا قومهم عبارة عن اخبارهم وقوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي ان يكون خبر الواحد او الاثنين حجة في

الشرع فان قالوا هذه الاية تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الطائفة تكون جماعة فتقع بخبرها الحجة وايضا فان قوله ولينذروا قومهم يحتمل انه يجب قبولها كما ان الشاهد الواحد يلزمه الشهادة وان لم يلزم القبول واما الانذار فيتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به والجواب ما ذكرنا ان الطائفة تكون جماعة فجوابه ما بينا ان كل ثلاثة فرقة فالواجب ان يخرج من كل فرقة طائفة فوجب ان تكون الطائفة اما اثنين او واحدا وذلك يبطل كون الطائفة جماعة تحصل العلم بقولهم فان قالوا ان الله اوجب العمل بخبر اولئك الطائفة لعلهم بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم قلنا انه تعالى اوجب على كل طائفة ان يرجعوا الى قومهم وذلك يقتضي رجوع كل طائفة الى قوم خاص ثم انه تعالى اوجب العمل بقول تلك الطائفة وذلك يفيد المقصود واما قوله ولينذروا قومهم يحتمل وان لم يجب القبول فنقول انا لا نتمسك في وجوب العمل بخبر الواحد بقوله ولينذروا بل بقوله لعلهم يحذرون ترغيب منه تعالى في الحذر بناء على ذكر الانذار وايجاب للحذر بناء على ذكر الانذار يقتضي ايجاب العمل بخبر الواحد بقي على قوله فهذا انما يتم لو كان الانذار ما يفيد التخويف وهذا القدر يقتضي وجوب العمل به المسئلة الرابعة دلت الاية على انه يجب ان يكون المقصود من التفقه والتعلم دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى الدين القويم والصراط المستقيم لان الاية تدل على انه تعالى امرهم بالتفقه في الدين لاجل انهم اذا رجعوا الى قومهم انذروهم بالدين الحق واولئك يحذرون من الجهل والمعصية ويرغبون في قبول الدين فكل من تفقه وتعلم لهذا الغرض كان على المنهج القويم والصراط المستقيم ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين اعلم انه نقل عن الحسن ان هذه الاية نزلت قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم انها صارت منسوخة بقوله وقاتلوا المشركين كافة واما المحققون فانهم انكروا هذا النسخ وقالوا انه تعالى لما امر بقتال المشركين كافة ارشدهم الى الطريق الاصوب الاصلح وهو ان يبتدؤا من الاقرب فالاقرب منتقلين الى الابعد فالابعد الا ترى ان امر الدعوة وقع على هذا الترتيب قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وامر الغزوات وقع على هذا الترتيب لانه عليه السلام حارب قومه ثم انتقل منهم الى غزوات سائر العرب ثم انتقل منهم الى غزو الشام والصحابة لما فرغوا من غزو الشام دخلوا العراق وانما قلنا ان الابتداء بالغزو من المواضع القريبة اولى لوجوه الاول ان مقاتلة الكل دفعة متعذرة ولما تساوى الكل في وجوب القتال لما فيهم من الكفر والمحاربة وامتنع الجمع وجب الترجيح والقرب مرجح ظاهر كما في الدعوة وكما في سائر المهمات الا ترى ان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الابتداء بالحاضر اولى من الذهاب الى البلاد البعيدة لهذا المهم فوجب الابتداء بالاقرب الثاني ان الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والالات والادوات اقل الثالث ان الفرقة المجاهدة اذا تجاوزوا من الاقرب الى الابعد فقد عرضوا الذراري للفتنة الرابع ان المجاورين لدار الاسلام اما ان يكونوا اقوياء او ضعفاء فان كانوا اقوياء كان تعرضهم لدار الاسلام اشد واكثر من تعرض الكفار الباعدين والشر الاقوى الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم سهلا وحصول عز الاسلام بسبب انكسارهم اقرب وايسر فكان الابتداء بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان على حال من يقرب منه سهل فوقوفه على حال من يبعد اذا كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية احوالهم وبتفاصيل عددهم وعساكرهم السادس ان دار الاسلام واسعة فاذا اشتغل اهل كل بلد بقتال من يقرب منهم من الكفار كانت المؤنة اسهل وحصول المقصود ايسر السابع انه اذا اجتمع واجبان وكان احدهما ايسر حصولا وجب تقديمه والقريب يسهل لسهولته فوجب الابتداء بالاقرب لما ثبت ان الصلاح الابتداء في الدعوة بالاقرب فالاقرب وفي الغزو بالاقرب فالاقرب [illegible] فان قيل ربما كان التخطي من الاقرب الى الابعد اصلح لان الابعد يقع في قلبه انه انما جاوز الاقرب لانه لا يقيم له وزنا قلنا ذاك احتمال واحد وذكرنا احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية على ترجيح ما هو اكثر مصلحة على ما هو اقل مصلحة وهذا الذي قلناه ان تعذر الجمع بين مقاتلة الاقرب والابعد اما اذا امكن الجمع بين الكل فلا كلام في ان الاولى هو الجمع فثبت ان هذه الاية غير منسوخة اما قوله وليجدوا فيكم غلظة قال الزجاج فيها ثلاث لغات فتح الغين وضمها وكسرها قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر الشدة والغلظة كالضغطة والغلظة كالسخطة وهذه الاية تدل على الامر بالتغليظ عليهم ونظيره قوله واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله في صفة الصحابة اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار وفي تفسير الغلظة قيل شجاعة وقيل شدة وقيل غيظا واعلم ان الغلظة ضد الرقة وهي الشدة في غلو الرحمة والعاطفة فيها انما انها اقوى تأثيرا في المنع والزجر عن القبيح ثم الامر في هذا الباب ليس معتادا بل يحتاج تارة الى الرفق واللطف واخرى الى العنف ولهذا السبب قال وليجدوا فيكم غلظة تنبيها على انه لا يجوز الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تفرق القوم فقوله وليجدوا فيكم غلظة يدل على تقليل الغلظة كانه قيل لا بد وان يكونوا بحيث لو فتش الكفار عن اخلاقكم وطبايعكم لوجدوا فيكم غلظة وهذا الكلام انما يصح فيمن اكثر احواله الرحمة والرأفة ومع ذلك فلا يخلو عن نوع من الغلظة واعلم ان هذه الغلظة انما تعتبر فيما يتصل بالدعوة الى الدين وذلك اما باقامة الحجة والبينة واما بالجهاد والقتال فاما ان يحصل هذا التغليظ فيما يتصل بالبيع والشرى والمجالسة والمؤاكلة فلا ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين والمراد ان يكون اقدامه على الجهاد والقتال بسبب تقوى الله لا بسبب طلب المال والجاه فاذا رآه قبل الاسلام احجم عن قتاله واذا رآه مال الى قبول الجزية تركه واذا كثر العدد اخذ الغنائم على وفق حكم الله قوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون اعلم انه تعالى لما ذكر مخازي المنافقين وذكر اعمالهم القبيحة فقال واذا ما انزلت سورة فمن المنافقين من يقول ايكم زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تثبيتهم قومهم على النفاق وقال آخرون بل يقولونه لاقوام من المسلمين وغرضهم صرفهم عن الايمان وقال آخرون بل ذكروه على وجه الهزء والكل محتمل ولا يمكن حمله على الكل لان حكاية الحال لا تفيد العموم ثم انه تعالى اجاب فقال ان حصل للمؤمنين بسبب نزول هذه السورة امران وحصل للكافرين ايضا امران اما الذي حصل للمؤمنين فالاول هو انها تزيدهم ايمانا ولا بد من تفسيرها وقد ذكرنا ان يعرفوا بها ويقروا بانها حق من عند الله والكلام في زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في اول سورة الانفال بالاستقصاء والثاني فهو انه يحصل لهم الاستبشار ومنهم من حمله على ثواب الآخرة ومنهم من حمله على ما يحصل في الدنيا من النصر والظفر ومنهم من حمله على الفرح والسرور الحاصل بسبب تلك التكاليف الزائدة من حيث انه يتوسل بها الى مزيد من الثواب واما المنافقون فهم ايضا حصل لهم امران مقابلان للامرين المذكورين في المؤمنين فقال واما الذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس اما العقائد الباطلة او الاخلاق الذميمة فان كان الاول كان المعنى انهم كانوا مكذبين بالسور النازلة قبل ذلك والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد انضم كفر الى كفر وان كان الثاني كان المراد انهم كانوا في الحسد والعداوة واستنباط وجوه المكر والكيد والآن ازدادت تلك الاخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة الجديدة والامر الثاني انهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالامر المضاد للاستبشار الذي حصل للمؤمنين وهذه الحالة اسوأ وأقبح من الحالة الاولى لان الحالة الاولى عبارة عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه احتج اصحابنا بقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم انه تعالى قد يصد عن الايمان ويصرف عنه قالوا لانه كان عالما بان سماع هذه السورة يورث حصول الحسد والحقد في قلوبهم وان حصول ذلك الحسد يورث مزيد الكفر والاعراض فكان انزال هذه السورة عليهم سعيا في تقوية الكفر في قلوبهم اجابوا وقالوا نزول تلك السورة لا يوجب ذلك الكفر الذي تزايد بل الآخرين سمعوا تلك السورة وازدادوا ايمانا فثبت ان تلك الرجاسة هم فعلوها من قبل انفسهم قلنا انا لا ندعي ان سماع هذه السورة سبب مستقل بترجيح جانب الكفر على جانب الايمان بل نقول سماع هذه السورة للنفس المخصوصة الموصوفة بالخلق المعين والعادة المعينة يوجب الكفر والدليل عليه ان الانسان الحسود لو اراد ان يزيل خلق الحسد عن نفسه لا يمكنه ذلك بل يمكنه ان يترك الافعال المشعرة بالحسد اما الحالة القلبية المسماة بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن قلبه وكذا القول في جميع الاخلاق فاصل القدرة غير والفعل غير فان اصل القدرة حاصل الكل في الاخلاق والناس فيها اصناف [illegible] والحاصل ان النفس الطاهرة النقية عن حب الدنيا الموصوفة باستيلاء حب الله والآخرة اذا سمعت السورة صار سماعها موجبا لازدياد رغبته في الآخرة ونفرته عن الدنيا واما النفس الحريصة على الدنيا المتهالكة على لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله والآخرة اذا سمعت هذه السورة المشتملة على الجهاد وتعريض النفس للقتل والمال للنهب ازدادت كفرا على كفره فثبت ان انزال هذه السورة في حق هذا الكافر موجب لان يزيد رجسا على رجس فكان انزالها سعيا في تقوية الكفر في قلب الكافر وذلك يدل على ما ذكرنا ان الله تعالى قد يصد الانسان ويمنعه عن الايمان والرشد ويلقيه في الغي والكفر وفي هذه الاية مباحث الاول ما في قوله واذا ما انزلت صلة مؤكدة والثاني في الاستبشار استدعاء البشارة لانه كلما تذكر تلك النعمة حصلت البشارة فهو بتلك التذكرة يطلب تجدد البشارة الثالث قوله واما الذين في قلوبهم مرض يدل على ان الروح لها مرض فمرضها الكفر والاخلاق الذميمة وصحتها العلم

والاخلاق الفاسدة **قوله** اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون اعلم انه تعالى لما بين ان الذين في قلوبهم مرض يموتون وهم كافرون وذلك يدل على عذاب الآخرة بين انهم لا يتخلصون في كل عام مرة او مرتين من عذاب الدنيا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ حمزة اولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء خبرا عن المنافقين فمن قرأ بالتاء كان المعنى تنبيه المؤمنين على اعراض المنافقين عن النظر والتدبر ومن قرأ على الغائبة كان المعنى تقريع المنافقين بالاعراض عن الاعتبار بما يحدث في حقهم من الامور الموجبة للاعتبار **المسألة الثانية** قال الواحدي قوله اولا يرون هذه الف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه عن الخليل في قوله الم تر ان الله انزل من السماء ماء معناه انتبه انزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا **المسألة الثالثة** ذكروا في تفسير هذه الفتنة وجوها الاول قال ابن عباس يمتحنون بالمرض في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون من ذلك النفاق ولا يتعظون بذلك كما يتعظ المؤمن اذا مرض فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه وموقفه بين يدي الله فيزيده ذلك ايمانا وخوفا من الله فيصير ذلك سببا لاستحقاقه مزيد الرحمة والثواب من عند الله الثاني قال مجاهد يفتنون بالقحط والجوع الثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تعالى امر بالغزو والجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في السنة الناس باللعن والخزي والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا قد عرضوا انفسهم للقتل ولمواضع النهب من غير فائدة الرابع قال مقاتل يفضحهم الله … باظهار نفاقهم وكفرهم الخامس قيل انهم كانوا يجتمعون على ذكر الرسول بالطعن فكان جبريل عليه السلام ينزل ويخبره بما قالوه فيه فكان يذكر تلك الحادثة لهم ويوبخهم ويعظهم فما كانوا يتعظون ولا ينزجرون **قوله** واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون اعلم ان هذا نوع آخر من مخازي المنافقين وهو انه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر المنافقين وشرح فضائحهم وسمعوها تأذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظرا مخصوصا دالا على الطعن في تلك السورة والاستهزاء بها وتحقير شأنها ويحتمل ان لا يكون ذلك مختصا بالسورة المشتملة على فضائح المنافقين بل كانوا يستخفون بالقرآن فكلما سمعوا سورة استهزؤا بها وطعنوا فيها واخذوا في التغامز والتضاحك على سبيل الطعن والهزؤ ثم قال بعضهم لبعض هل يراكم من احد وهذا فيه وجوه الاول ان ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة فخافوا ان يراهم احد من المسلمين على تلك النظرة وتلك الاحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل يراكم من احد يعني لو راكم احد على هذا النظر وهذا الشكل لضركم جدا الثاني انهم كانوا اذا سمعوا تلك السورة تأذوا من سماعها وارادوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يراكم من احد فان لم يرهم احد خرجوا وان كان يراهم احد اقاموا حتى يتخلصوا عن هذا الايذاء والثالث هل يراكم من احد لكم ان تقولوا ان حدث يوجب عليكم الخروج من المسجد حتى تجعلوا ذلك سببا للخروج من المسجد **ثم قال** ثم انصرفوا ويحتمل ان يكون المراد نفس الخروج من مكان الوحي واستماع القرآن ويجوز ان يكون المراد به ثم انصرفوا عن استماع القرآن الى الطعن فيه وان يثبتوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الآية والآية المتقدمة وهي قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا قلنا ان في هذه الآية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الهزؤ وطلب الفرار **ثم قال** صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون واحتج اصحابنا على انه تعالى صرفهم عن الايمان وصدهم عنه وهو صريح فيه قال ابن عباس عن كل خير ورشد وهدى صرف الله قلوبهم وطبع عليها بكفرهم وقال الزجاج اضلهم الله تعالى قالت المعتزلة لو كان الله تعالى صرفهم عن الايمان فكيف قال فانى تصرفون وكيف عاقبهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الآية يدل على ان هذا الصرف عقوبة لهم على انصرافهم والصرف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كما يجوز ان يأمر انبياءه باقامة الحدود يجوز ان يأمرهم بصرف الناس عن الايمان وتجويز ذلك يؤدي الى ان لا يوثق بما جاء به … ولما فيهم من الالطاف التي يختص بها من آمن واهتدى والجواب عن الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي يشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول الداعي … فاذا حصل في قلبه الداعي الى الكفر … هذا النص فيبلغ في الوضوح الى اعلى الغايات ومما يقوي … ما نقل عن محمد بن اسحاق انه قال لا تقولوا انصرفنا من الصلوة فان قوما انصرفوا فصرف الله قلوبهم لكن قولوا قد قضينا الصلوة وكان المقصود منه التفاؤل بترك هذه اللفظة الواردة فيما لا ينبغي والترغيب في اللفظة الواردة في الخير فانه تعالى قال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله **قوله** لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما امر الرسول عليه الصلوة والسلام ان يبلغ في هذه السورة الى الخلق تكاليف شاقة شديدة صعبة يعسر تحملها الا لمن خصه الله تعالى بوجوه التوفيق والكرامة ختم هذه السورة بما يوجب سهولة تحمل تلك التكاليف …

[illegible]

[illegible]

… ارسلني بهذه الرسالة وامرني بتبليغها كانت النصرة عليه والمعونة مرتقبة منه ثم قال عليه توكلت وهو رب العرش العظيم والسبب في تخصيصه بالذكر انه كلما كانت الآثار اعظم واكبر كان ظهور جلال الله المؤثر في العقل والخاطر اعظم ولما كان اعظم الاجسام هو العرش كان الغرض من ذكره تعظيم جلال الله فان قالوا العرش غير محسوس فلا نعرف وجوده الا بخبر الشريعة فكيف يمكن ذكره في معرض شرح عظمة الله قلنا وجود العرش امر مشهور والكفار سمعوه من اليهود والنصارى ولا يبعد ايضا انهم كانوا سمعوه من اسلافهم ثم قرأ الناس العظيم بالرفع ليكون صفة الرب قال ابو بكر الاصم وهذه القراءة اعجب الي لان جعل العظيم صفة لله اولى من جعله صفة للعرش وايضا ان جعلناه صفة للعرش كان المراد من كونه عظيما كبر حجمه وعظم جسمه واتساع اقطاره … وان جعلناه صفة لله كان المراد من العظمة وجوب الوجود والتقديس عن الحجمية والاجزاء والابعاض وكمال العلم والقدرة وكونه منزها عن ان يتمثل في الاوهام او تصل اليه الافهام وقال الحسن هاتان الآيتان آخر ما انزل من القرآن … وقال ابي بن كعب احدث القرآن عهدا بالله هاتان الآيتان … ونقل عن حذيفة انه قال انتم تسمون هذه السورة بالتوبة وهي سورة العذاب … اعلم ان هذه الرواية يجب تكذيبها لانا لو جوزنا ذلك لكان ذكره دليلا على تطرق الزيادة والنقصان في القرآن وذلك يخرجه عن كونه حجة ولا خفاء ان القول به باطل والله سبحانه اعلم بمراده

[illegible]

سورة يونس مائة وتسع آيات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الر فيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وعاصم الر بفتح الراء على التفخيم وقرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي ويحيى عن ابي بكر بكسر الراء على الامالة وروي عن نافع وابن عامر وحماد عن عاصم بين الفتح والكسر قال الواحدي اما من فخم فانه على الاصل لان الاصل ترك الامالة في هذه الكلمات … لان الفاتها ليست منقلبة عن ياء واما من امال فلان هذه الالفاظ اسماء للحروف المخصوصة فقصد بذكر الامالة التنبيه على انها اسماء لا حروف **المسألة الثانية** اتفقوا على ان قوله الر وحده ليس آية واتفقوا على ان قوله طه وحده آية والفرق ان قوله الر لا يشاكل مقاطع الآي التي بعده بخلاف طه فانه يشاكل مقاطع الآي التي بعده **المسألة الثالثة** الكلام المستقصى في تفسير هذا النوع من الكلمات قد تقدم في سورة البقرة والاليق ههنا ان يقال الر اشارة الى بعض اسماء الله تعالى وهو قول ابن عباس الر معناه انا الله ارى وقيل الر مع حم ون اسم الرحمن **قوله** تلك آيات الكتاب الحكيم فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله تلك يحتمل ان يكون اشارة الى ما في هذه السورة من الآيات ويحتمل ان يكون اشارة الى ما تقدم هذه السورة من آيات القرآن وايضا الكتاب الحكيم يحتمل ان يكون المراد منه القرآن ويحتمل ان يكون المراد منه غير القرآن … انه لقرآن كريم في كتاب مكنون … وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم … يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب …

[illegible]

المسألة الثانية في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه … **قال الاصم** …

[illegible]

قوله تعالى اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون ان هذا لساحر مبين وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** … الكفار تعجبوا من تخصيص الله محمدا بالرسالة والوحي فانكر الله عليهم ذلك التعجب …

[illegible]

في معنى الاستواء على العرش

في اختلاف الأقوال في تعيين العرش

البرهان

ونمه اربعه وربما كغفنه صحاح

ولا وازع

[illegible]

الرابع

البعث

في الاحتجاج على وجوب المعاد

من الوعد

[illegible]

ممكن فهو ايضا ممكن ثم انه تعالى ذكر الطريق الاول اولا فقال قل يحييها الذي انشأها اول مرة وفيه دقيقة وهي ان قوله يحييها اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو بكل خلق عليم اشارة
الى كمال العلم [illegible] لانهم تارة يقولون انه تعالى موجب بالذات والموجب بالذات لا يصح منه القصد الى التكوين وتارة يقولون انه
يمتنع كونه عالما بالجزئيات فيمتنع منه تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ولما كانت شبهة الفلاسفة مستخرجة من هذين الاصلين لا جرم كلما ذكر الله مسألة المعاد ذكر بعدها هذين
الاصلين ثم انه تعالى ذكر بعد الطريق الثاني وهو الاستدلال بالاعلى على الادنى [illegible] الحياة لا تحصل الا بالحرارة والرطوبة والتراب بارد يابس فحصلت المضادة
بينهما الا ان تعلق الحرارة النارية اقوى [illegible] من الحرارة الغريزية فاذا لم يمتنع تولد الحرارة النارية من الشجر الاخضر مع كمال المضادة بينهما فكيف يمتنع حصول الحرارة الغريزية [illegible]

[illegible]

٤٦٠

[illegible]

على تغليظ فيه لان ياء ضياء منقلبة عن واو مثل ياء قيام وصيام فلا وجه للهمزة فيها ثم قال [illegible] يجوز ان يقال قدم اللام التي هي الهمزة الى موضع العين واخر العين التي هي واو الى موضع اللام فلما وقعت طرفا بعد الف زائدة انقلبت همزة كما انقلبت في سقاء وبابه المسألة الثالثة اعلم ان النور كيفية قابلة للاشتداد والضعف فان نور الصباح اضعف من النور الحاصل في وسط النهار قبل طلوع الشمس وهو اضعف من النور الكائن في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من الضوء الساطع من الشمس على الجدران وهو اضعف من الضوء القائم بجرم الشمس فكمال هذه الكيفية المسماة بالضوء على ما يحس به في جرم الشمس [illegible] وجوه مرتبة في الضوء اقوى من الكيفية القائمة بالشمس فهو من موقف العقول واختلف الناس في ان الشعاع الفائض من الشمس هل هو جسم او عرض والحق انه عرض وهو كيفية مخصوصة واذا ثبت انه عرض فهل حدوثه في هذا العالم بتأثير قرص الشمس او لاجل ان الله تعالى اجرى عادته بخلق هذه الكيفية في الاجرام المقابلة لقرص الشمس على سبيل العادة فهي مباحث عميقة وانما يليق الاستقصاء فيها بعلوم المعقولات واذا عرفت هذا فنقول النور اسم لاصل هذه الكيفية واما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية اذا كانت كاملة تامة قوية والدليل عليه انه تعالى سمى الكيفية القائمة بالشمس ضياء والكيفية القائمة بالقمر نورا ولا شك ان الكيفية القائمة بالشمس اقوى واكمل من الكيفية القائمة بالقمر وقال في موضع آخر وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وقال في آية اخرى وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا وفي آية اخرى وجعلنا سراجا وهاجا المسألة السادسة قوله وقدره منازل نظيره قوله في يس والقمر قدرناه منازل حتى عاد وفيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وقدر مسيره منازل والثاني ان يكون المعنى وقدره ذا منازل المسألة السابعة الضمير في قوله وقدره فيه وجهان الاول انه وحد الضمير للايجاز والا فهو في معنى التثنية اكتفاء بالمعلوم لان عدد السنين والحساب انما يعرف بسير الشمس والقمر ونظيره قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه والثاني ان يكون هذا الضمير راجعا الى القمر وحده لان بسير القمر تعرف الشهور وذلك لان الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الاهلة والسنة المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية كما قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله المسألة الثامنة اعلم ان انتفاع الخلق بضوء الشمس وبنور القمر عظيم فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل وبحركة الشمس تنفصل السنة الى الفصول الاربعة وبالفصول الاربعة تنتظم مصالح هذا العالم وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة الضوء ونقصانه تختلف احوال رطوبات هذا العالم وبسبب الحركة اليومية يحصل النهار والليل فالنهار يكون زمانا للتكسب والطلب والليل يكون زمانا للراحة وقد استقصينا في منافع الشمس والقمر في تفسير الآيات اللائقة بها فيما سلف وكل ذلك يدل على كثرة رحمة الله على الخلق وعظم عنايته بهم فانا قد دللنا على ان الاجسام متساوية ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جسم بشكله المعين ووضعه المعين وحيزه المعين وصفته المعينة ليس الا بتدبير مدبر حكيم رحيم قادر قاهر وذلك يدل على ان جميع منافع هذا العالم بسبب حركات الافلاك وسير الشمس والقمر والكواكب ما حصل الا بتدبير المدبر العليم الحكيم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه تعالى لما قرر هذه الدلائل ختمها بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق ومعناه انه تعالى خلقه على وفق الحكمة ومطابقة المصلحة ونظيره قوله في آل عمران ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في سورة ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وفيه مسائل المسألة الاولى قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان الجبر لانه تعالى لو كان مريدا لكل ظلم وخالقا لكل قبيح ومريدا لاضلال من ضل لما صح ان يصف نفسه بانه ما خلق ذلك الا بالحق المسألة الثانية قال حكماء الاسلام هذا يدل على انه تعالى اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة وقوى مخصوصة باعتبارها تنتظم مصالح هذا العالم السفلي اذ لو لم يكن لها آثار وفوائد في هذا العالم لكان خلقها عبثا وباطلا وغير مفيد وهذه النصوص تنافي ذلك ثم بين تعالى انه يفصل الآيات ومعنى التفصيل هو ذكر هذه الدلائل الباهرة واحدا عقيب الآخر فصلا فصلا مع الشرح والبيان وفي قوله نفصل قراءتان قرأ ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم يفصل بالياء والباقون بالنون ثم قال لقوم يعلمون [illegible] قوله تعالى ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون اعلم انه تعالى استدل على التوحيد والالهية تارة بتخليق السموات والارض وثانيا باحوال الشمس والقمر وثالثا في هذه الآية بالمنافع الحاصلة من اختلاف الليل والنهار وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة في تفسير قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار [illegible] وما خلق الله في السموات والارض يدخل فيه جميع اقسام الحوادث في هذا العالم وهي محصورة في اربعة اقسام احدها الاحوال الحادثة في العناصر الاربعة ويدخل فيها احوال الرعد والبرق والسحاب والامطار والثلوج ويدخل فيها ايضا احوال البحار واحوال المد والجزر واحوال الصواعق والزلازل والخسف وثانيها احوال المعادن وهي عجيبة كثيرة وثالثها اختلاف احوال النبات ورابعها اختلاف احوال الحيوانات وجملة هذه الاقسام الاربعة داخلة في قوله تعالى وما خلق الله في السموات والارض والاستقصاء في شرح هذه الاحوال مما لا يمكن في مجلدات بل كل ما ذكره العقلاء في احوال اقسام هذا العالم فهو جزء مختصر من هذا الباب ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الدلائل قال لآيات لقوم يتقون فخصها بالمتقين لانهم يحذرون العاقبة فيدعوهم الحذر الى التدبر والنظر قال القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لبقاء الناس فيها وان خالقها وخالقهم ما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل واذا كان كذلك فلا بد من امر ونهي ثم لا بد من ثواب وعقاب ليتميز المحسن من المسيء فهذه الاحوال في الحقيقة دالة على صحة القول باثبات المبدأ والمعاد قوله تعالى ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون اولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على صحة القول باثبات الاله الحكيم الرحيم وعلى صحة القول بالمعاد والحشر والنشر شرع بعده في شرح احوال من يكفر بها وفي شرح احوال من يؤمن بها فاما شرح احوال الكافرين فهو المذكور في هذه الآية واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اربع الاولى قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا وفيه مسألتان المسألة الاولى في تفسير هذا الرجاء قولان الاول وهو قول ابن عباس ومقاتل والكلبي معناه لا يخافون البعث والمعنى انهم لا يخافون ذلك لانهم لا يؤمنون بها والدليل على تفسير هذا الرجاء هنا بالخوف قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها [illegible] مشفقون منها وتفسير الرجاء بالخوف جائز كما في قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال الهذلي اذا لسعته النحل لم يرج لسعها والقول الثاني تفسير الرجاء بالطمع فقوله لا يرجون لقاءنا اي لا يطمعون في ثوابنا [illegible] تجلي جلال الله للعبد واشراق نور كبريائه في روحه [illegible] من اعظم الدرجات واشرف السعادات واكمل الخيرات لكل عاقل كيف لا يرجوه وكيف لا يتمناه [illegible] بالمعاد فقد بطل [illegible] الرجاء [illegible] المسألة الثانية اللقاء هو الوصول الى الشيء وهذا في حق الله محال لانه منزه عن الحد والنهاية فوجب ان يجعل مجازا عن الرؤية وهذا مجاز ظاهر فانه يقال لقيت فلانا اذا رأيته وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في الاضمار وهو خلاف الدليل واعلم انه ثبت بالدليل اليقيني ان سعادة النفس بعد الموت في ان يتجلى فيها معرفة الله ويكمل اشراقها ويقوى لمعانها وذلك هو الرؤية وهي من اعظم السعادات فمن كان غافلا عن طلبها معرضا عنها مكتفيا بعد الموت بوجدان اللذات الحسية من الاكل والشرب والوقاع كان من الضالين الصفة الثانية من صفات هؤلاء الكفار قوله ورضوا بالحياة الدنيا واعلم ان الصفة الاولى اشارة الى خلو قلبه عن طلب اللذات الروحانية وفراغه عن طلب السعادات الحاصلة بالمعارف الربانية واما هذه الصفة الثانية فهي اشارة الى استغراقه في طلب اللذات الجسمانية واكتفائه بها واستغراقه في طلبها الصفة الثالثة قوله واطمأنوا بها وفيه مسألتان المسألة الاولى صفة السعداء ان يحصل لهم عند ذكر الله نوع من الوجل والخوف كما قال الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ثم اذا قويت هذه الحالة حصلت الطمأنينة في ذكر الله كما قال وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وصفة الاشقياء ان يحصل لهم الطمأنينة في حب الدنيا وفي الاشتغال بطلب لذاتها كما قال في هذه الآية واطمأنوا بها فحقيقة الطمأنينة ان يزول عن قلوبهم الوجل فاذا سمعوا الانذار والتخويف لم توجل قلوبهم وصارت قلوبهم كالميتة عند ذكر الله المسألة الثانية مقتضى اللغة ان يقال واطمأنوا اليها الا ان حروف الجر يحسن اقامة بعضها مقام البعض فلهذا السبب قال واطمأنوا بها الصفة الرابعة قوله والذين هم عن آياتنا غافلون والمراد انهم صاروا في الاعراض عن طلب لقاء الله بمنزلة الغافل عن الشيء الذي لا يخطر بباله طول عمره ذكر ذلك الشيء وبالجملة فهذه الصفات الاربع دالة على شدة بعده عن طلب الاستسعاد بالسعادات الاخروية الروحانية وعلى شدة استغراقه في طلب هذه الخيرات الجسمانية والسعادات الدنيوية ثم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الاربع قال اولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون وفيه مسألتان المسألة الاولى النيران على اقسام الاولى النار التي هي جسم محسوس محرق صاعد بالطبع والاقرار به واجب لاجل انه ثبت بالدليل المذكور ان الاقرار بالجنة والنار حق والقسم الثاني النار الروحانية العقلية وتقريره ان من احب شيئا حبا شديدا ثم ضاع

عنه بحيث لا يمكنه الوصول اليه فانه يحترق قلبه بالحسرة وكل عاقل يقول ان فلانا يحترق القلب ويحترق الباطن بسبب فراق ذلك المحبوب وهذه النار اقوى بكثير من النار المحسوسة واذا عرفت هذا فنقول ان الارواح التي كانت مستغرقة في حب الجسمانيات وكانت غافلة عن حب عالم الروحانيات فاذا مات [illegible] وقعت الفرقة بين ذلك الروح وبين معشوقاته ومحبوباته وهي احوال هذا العالم وليس له معرفة بذلك العالم ولا الف مع ذلك العالم فيكون مثاله مثال من اخرج من مجالسة معشوقه والقي في بئر ظلمانية لا الف له بها ولا له وقوف على احوالها فهذا الانسان يكون في غاية الوحشة وتألم الروح فكذا ههنا اما لو كان نفور هذا الروح عن الجسمانيات عارفا بمقابحها ومعايبها وكان شديد الرغبة في الاتصال بالعالم الروحاني عظيم الحب لله كان مثاله مثال من كان محبوسا في سجن مظلم عفن مملوء من الحشرات المؤذية ثم اتفق ان فتح باب السجن واخرج واحضر في مجلس السلطان الاعظم مع الاحباب والاصدقاء كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا فهذه احوال الاشارة الى التعريف [illegible] الروحانية والجنة الروحانية المسألة الثانية الباء في قوله بما كانوا يكسبون مشعر بان الاعمال السابقة هي المؤثرة في حصول هذه [illegible] ونظيره قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنكرين والجاحدين في الآية المتقدمة ذكر في هذه الآية احوال المؤمنين المحقين فبين انه تعالى ذكر صفاتهم اولا ثم ذكر ما لهم من الاحوال السنية والدرجات الرفيعة ثانيا اما احوالهم وصفاتهم فهي قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفي تفسيره وجوه الاول ان النفس الانسانية لها قوتان القوة النظرية وكمالها في معرفة الاشياء ورئيس المعارف وسلطانها معرفة الله والقوة العملية وكمالها في فعل الخيرات والطاعات ورئيس الاعمال الصالحة وسلطانها خدمة الله فقوله ان الذين آمنوا اشارة الى كمال القوة النظرية بمعرفة الله وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى كمال القوة العملية بخدمة الله ولما كانت القوة النظرية مقدمة على القوة العملية بالشرف والرتبة لا جرم وجب تقديمها في الذكر الوجه الثاني في تفسير هذه الآية قال القفال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اي صدقوا بقلوبهم ثم حققوا التصديق بالعمل الصالح الذي جاءت به الانبياء والكتب عن الله تعالى الوجه الثالث ان الذين آمنوا اي شغلوا قلوبهم وارواحهم بتحصيل المعرفة وعملوا الصالحات اي شغلوا جوارحهم بالخدمة فعينهم مشغولة بالاعتبار كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار واذانهم مشغولة بسماع كلام الله كما قال واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ولسانهم مشغول بذكر الله كما قال يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله وجوارحهم مشغولة بنور طاعة الله كما قال الا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والارض ثم انه تعالى لما وصفهم بالايمان والاعمال الصالحة ذكر بعد ذلك درجات كراماتهم ومراتب سعاداتهم وهي اربعة المرتبة الاولى قوله يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير قوله يهديهم ربهم بايمانهم وجوه الاول ان الله تعالى يهديهم الى الجنة ثوابا لهم على ايمانهم واعمالهم الصالحة والذي يدل على صحة هذا التأويل وجوه احدها قوله تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وثانيها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ان المؤمن اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة حسنة فيقول له انا عملك فيكون له نورا وقائدا الى الجنة والكافر اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة فيقول له انا عملك فينطلق به حتى يدخله النار وثالثها قال مجاهد المؤمنون يكون لهم نور يمشي بهم الى الجنة ورابعها وهو الوجه العقلي ان الايمان عبارة عن نور حصل في جوهر الروح من عالم القدس فكان النور كالخيط المتصل بين قلب المؤمن وبين ذلك العالم المقدس فاذا حصل هذا الخيط النوراني في قلب العبد امكن ان يتمسك بذلك النور ويرجع الى عالم القدس [illegible] الوجه الثاني في [illegible] ان بايمانهم يهديهم الى خصائص المعرفة ومزايا في الالطاف ولوامع من النور تستنير بها قلوبهم وتزول بواسطتها الشكوك والشبهات عنهم كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى [illegible] يجوز حصولها في الدنيا قبل الموت ويجوز حصولها بعد الموت قال القفال واذا حملت الآية على هذا الوجه كان المعنى يهديهم ربهم بايمانهم وتجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم [illegible] الوجه الثالث [illegible] يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى ان العلم نور والجهل ظلمة وصريح العقل يشهد بان الامر كذلك [illegible] ترى وجه العالم متهللا مشرقا مضيئا [illegible] عبوسا مظلما منقبضا ولهذا السبب جاء في القرآن المجيد التعبير عن العلم والايمان بالنور وعن الجهل والكفر بالظلمة المقدمة الثانية ان الروح كاللوح والعلوم والمعارف كالنقوش المنقوشة في ذلك اللوح ثم ههنا دقيقة وهي ان اللوح الجسماني اذا رسمت فيه نقوش جسمانية فحصول بعض النقوش في ذلك اللوح مانع من حصول سائر النقوش فيه فاما اللوح الروحاني فخاصيته على الضد من ذلك فان الروح اذا كانت خالية عن نقوش المعارف والعلوم فانه يصعب عليه تحصيل المعارف والعلوم فاذا اشتغل بتحصيل شيء منها كان حصول ما حصل منها معينا له على سهولة تحصيل الباقي وكلما كان الحاصل اكثر كان تحصيل الباقي اسهل فالنقوش الجسمانية بعضها مانع من حصول الباقي والنقوش الروحانية يكون بعضها معينا على حصول البقية وهذا يدل على ان احوال العالم الروحاني في الضد من احوال العالم الجسماني المقدمة الثالثة ان الاعمال الصالحة عبارة عن الاعمال التي تحمل النفس على ترك الدنيا وطلب الآخرة والاعمال المذمومة ما يكون بالضد من ذلك اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا اتى بالايمان فقد اشرقت روحه بنور معرفة الله ثم اذا واظب على الاعمال الصالحة حصلت له ملكة مستقرة في التوجه الى الآخرة وفي الاعراض عن الدنيا وكلما كانت هذه الاحوال اكمل كان استعداد النفس لتحصيل سائر المعارف اشد وكلما كان الاستعداد اقوى واكمل كانت معارج المعارف اكثر واشراقها ولمعانها اقوى ولما كان لا نهاية لمراتب المعارف والانوار العقلية لا جرم لا نهاية لمراتب هذه الهداية المشار اليها بقوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم المسألة الثانية قوله تعالى تجري من تحتهم الانهار المراد منه انهم يكونون جالسين على سرر مرفوعة في البساتين والانهار تجري من بين ايديهم ونظيره قوله تعالى قد جعل ربك تحتك سريا وهي ما كانت قاعدة عليها ولكن المعنى بين يديك فكذا قوله ههنا تجري من تحتهم الانهار المعنى بين يديهم [illegible] المسألة الثالثة الايمان هو المعرفة والهداية المترتبة عليها ايضا من جنس المعارف ثم انه تعالى قال يهديهم ربهم بايمانهم وهذا يدل على ان العلم بالمقدمتين يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالمقدمتين سبب لحصول الاستعداد التام لقبول النفس النتيجة ثم اذا حصل هذا الاستعداد كان التكوين من الحق [illegible] المرتبة الثانية من مراتب سعاداتهم ودرجاتهم قوله تعالى دعواهم فيها سبحانك اللهم وفيه مسائل المسألة الاولى في قوله دعواهم وجوه الاول ان الدعوى ههنا بمعنى الدعاء يقال دعا يدعو دعاء ودعوى كما يقال شكا يشكو شكاية وشكوى قال بعض المفسرين [illegible] وقال تعالى في صفة اهل الجنة لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون وقال في آية اخرى يدعون فيها بكل فاكهة آمنين [illegible] ومعنى قولهم اللهم انا نسبحك كقول القانت في دعاء القنوت اللهم اياك نعبد الثاني ان يراد بالدعاء العبادة ونظيره قوله واعتزلكم وما تدعون من دون الله [illegible] فيكون معنى الآية انه لا عبادة لاهل الجنة الا ان يسبحوا الله ويحمدوه ويكون اشتغالهم بذلك الذكر لا على سبيل التكليف بل على سبيل الابتهاج بذكره الثالث قال بعضهم لا يبعد ان يكون المراد من الدعوى نفس الدعوى التي تكون للخصم على الخصم والمعنى ان اهل الجنة يدعون في الدنيا والآخرة تنزيه الله من كل المعايب والاقرار له بالالهية قال القفال اصل ذلك من الدعاء لان الخصم يدعي خصمه الى من يحكم بينهما الرابع قال ابو مسلم دعواهم اي قولهم واقرارهم ونداؤهم وهو قولهم سبحانك اللهم الخامس قال القاضي اراد تعالى انه دعواهم اي طريقهم في تمجيد الله وتقديسه وشأنهم وسنتهم والدليل على ان المراد ذلك ان قولهم سبحانك اللهم ليس بدعاء ولا بدعوى الا ان المدعي للشيء يكون مواظبا على ذكره لا جرم جعل لفظ الدعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة فاهل الجنة لما كانوا مواظبين على هذا الذكر لا جرم اطلق لفظ الدعوى عليها السادس قال القفال قيل في قوله ولهم ما يدعون اي ما يتمنونه والعرب تقول ادع ما شئت علي اي تمن ما شئت وقال ابن جريج اخبرت ان قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم هو انه اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فيأتيهم الملك بذلك المشتهى [illegible] فهذا التفسير وجه حسن [illegible] السابع قال القفال ايضا ويحتمل ان يكون المعنى في الدعوى ما كانوا يتمنونه في الدنيا [illegible] فاخبر تعالى انهم في الجنة يذكرون الله ويسكنون بتمجيده [illegible] المسألة الثانية في قوله سبحانك اللهم وجهان الاول قول من يقول ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر علامة على طلب المشتهى قال ابن جريج اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فيأتيهم بما اشتهوا فاذا نالوا منه شهوتهم قالوا الحمد لله رب العالمين وقال الكلبي قوله سبحانك اللهم علم بين اهل الجنة والخدام فاذا سمعوا [illegible]

[illegible] الجنة جعل لهم الذكر العالي المقدس علامة على طلب الماكول والمشروب والمنكوح وهذا في غاية
[illegible] اشتهى الاكل ذكر الطير فلا حاجة لهم الى الطلب فمن سقط الكلام [illegible] وهذا يقتضي صرف
[illegible] بعد الوجدان في فنا وبل صنع لا ينافي نقل المراد اشتغال اهل الجنة بتقديس الله وتمجيده و
[illegible] حالهم الحصل الامن وهذا القول صحيح لانه لا محيص عنه ثم على هذا التقرير في الاية وجوه احدها
[illegible] وتجرع الذين احسنوا الحسنى فاذا دخل اهل الجنة الجنة ووجدوا تلك النعم العظيمة عرفوا انه
[illegible] عن التلف في النعم [illegible] القول وثانيها ان نعلل غاية سعادة السعداء ونهاية درجات الانبياء
[illegible] حقيقته ولا سبيل للخلق الى الغاية القصوى معرفة صفات السلبية وصفاته الاضافية اما

[illegible]

ذكر هذا المعنى بعينه فيما تقدم من هذه السورة وهو قوله واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضر مسه الا انه تعالى زاد في هذه الاية التي نحن
في تفسيرها دقيقة ما ذكرها في تلك الاية وتلك الدقيقة هي انهم يمكرون عند وجدان الرحمة ويطلبون الغوائل وفي الاية المتقدمة ما كانت هذه الدقيقة مذكورة فثبت بما ذكرنا

[illegible]

عليهم بيضا فاذا ملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم ويحيى بعضهم بعضا بالسلام وقالوا تحيتهم فيها سلام وليفيد فسلامهم يصل الى السعداء من
اهل الدنيا قلت واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين **المسألة الثالثة** اعلم ان كمال جود الله وكمال قدرته وكمال رحمته لعباده معلوم فدعوته لعبيده الى دار السلام يدل
على ان دار السلام قد حصل فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لانا نعلم اذا استعظم شيئا ورغب فيه وبالغ في ذكر الترغيب له ذكر على كمال ذكر الشئ
لا سيما وقد مدح الله هذا الكتاب المقدس من صفة الجنة مثل قوله فروح وريحان وجنة نعيم ونحن نذكر هنا كلاما كليا في تقرير هذا المطلب فنقول

[illegible]

سورة الانعام وما قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون والمراد انهم كانوا يدعون فيما يعبدونه انه شفعاء لهم عند الله او انهم قربة الى الله زلفى فبين تعالى ان ذلك يزول في الآخرة ويعلمون ان كل ذلك كان باطلا وافتراء واختلاقا قوله تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل افلا تتقون فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال فانى تصرفون كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون اعلم انه تعالى لما بين فضائح عبدة الاوثان اتبعها بذكر الدلائل الدالة على فساد هذا المذهب فالحجة الاولى ما ذكره في هذه الآية وهي احوال الرزق واحوال الحواس واحوال الموت والحياة اما الرزق فانه انما يحصل من السماء والارض اما من السماء فبنزول الامطار الموافقة واما من الارض فلان الغذاء اما ان يكون نباتا او حيوانا اما النبات فلا ينبت الا من الارض واما الحيوان فهو محتاج ايضا الى الغذاء ولا يمكن ان يكون غذاء كل حيوان حيوانا آخر والا لزم التسلسل الى ما لا نهاية له وذلك محال فثبت ان غذاء الحيوانات يجب انتهاؤه الى النبات وثبت ان تولد النبات من الارض فلزم القطع بان الارزاق لا تحصل الا من السماء والارض ومعلوم ان مدبر السموات والارض ليس الا الله تعالى فظهر ان الرزق ليس الا من الله واما احوال الحواس فكذلك لان اشرفها السمع والبصر وكان علي رضي الله عنه يقول سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم واما احوال الموت والحياة فهو قوله ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي وفيه وجهان الاول انه يخرج الانسان من النطفة والبيضة ويخرج النطفة والبيضة من الانسان والطائر الثاني ان المراد منه انه يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن والاول اقرب الى الحقيقة ثم انه تعالى لما ذكر هذا التفصيل ذكر بعده كلاما كليا وهو قوله ومن يدبر الامر وذلك لان اقسام تدبير الله تعالى في العالم العلوي وفي العالم السفلي وفي عالمي الارواح والاجساد امور لا نهاية لها وذكر كلها كالمتعذر فلما ذكر بعض تلك التفاصيل لا جرم عقبها بالكلام الكلي ليدل على الباقي ثم بين تعالى ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا سألهم عن مدبر هذه الاحوال فسيقولون انه الله وهذا يدل على ان المخاطبين بهذا الكلام كانوا يعرفون الله ويقرون به وهم الذين قالوا في عبادتهم الاصنام انها تقربنا الى الله زلفى وانهم شفعاؤنا عند الله وكانوا يعلمون ان هذه الاصنام لا تضر ولا تنفع فعند ذلك قال لرسوله فقل افلا تتقون يعني افلا تتقون ان تجعلوا هذه الاوثان شركاء لله في المعبودية مع اعترافكم بان كل الخيرات في الدنيا والآخرة انما تحصل من رحمة الله واحسانه واعترافكم بان هذه الاوثان لا تنفع ولا تضر البتة ثم قال تعالى فذلكم الله ربكم الحق يعني ان هذا الذي اعترفتم به هو الله الذي هو ربكم الثابت ربوبيته ثباتا لا ريب فيه واذا ثبت ان هذا هو الحق وجب ان يكون ما سواه ضلالا لان النقيضين يمتنع ان يكونا حقين وان يكونا باطلين فاذا كان احدهما حقا وجب ان يكون ما سواه باطلا ثم قال فانى تصرفون والمعنى انكم لما عرفتم هذا الامر الواضح الظاهر فانى تصرفون وكيف تستجيزون العدول عن هذا الحق الظاهر واعلم ان الجبائي قد تمسك بهذه الآية وقال انه تعالى لا يصح منه ان يتكلم مع عباده بمثل هذا الكلام الا اذا كانوا قادرين على ترك الكفر وعلى فعل الايمان لانه لو كان الكفر حاصلا فيهم بخلق الله تعالى لم يجز ان يقول لهم فانى تصرفون كما لا يقول ذلك لمن طوله وعرضه والجواب عنه سيأتي عن قريب وما قوله كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون ففيه مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر بقضاء الله وارادته وتقريره انه تعالى اخبر عنهم خبرا جزما قطعا انهم لا يؤمنون فلو آمنوا لكان اما ان يبقى ذلك الخبر صدقا او لا يبقى والاول باطل لان الخبر بانه لا يؤمن يمتنع ان يبقى صدقا حال ما يوجد الايمان منه والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله كذبا محال فثبت ان صدور الايمان منهم محال والمحال لا يكون مرادا فثبت انه تعالى ما اراد الايمان من هؤلاء الكفار وثبت انه تعالى نهاهم عن الكفر فثبت ان قوله فانى تصرفون يدل على صحة مذهبنا فهذه الآية المتصلة بها من جميع الوجوه تدل على فساده وتبين ان الواجب على الجبائي مع قوة خاطره حين تمسك بتلك الآية على صحة قوله ان يذكر هذه الحجة وجيب عنها حتى يحصل مقصوده المسألة الثانية قرأ نافع وابن عامر كلمات ربك على الجمع والباقون كلمة ربك على الواحد وقيل قوله حقت كلمات ربك على الجمع وابن كثير كذلك حقت كلمات كلاهما على الجمع والباقون كلمة بغير الف على لفظ الواحد المسألة الثالثة الكاف في قوله كذلك للتشبيه وفيه وجوه الاول انه كما ثبت وحق انه ليس بعد الحق الا الضلال كذلك حقت كلمة ربك بانهم لا يؤمنون الثاني كما حق صدور العصيان منهم كذلك حقت كلمة ربك بالعذاب عليهم المسألة الرابعة قوله انهم لا يؤمنون بدل من الكلمة اي حق عليهم انتفاء الايمان المسألة الخامسة المراد من كلمة الله اما اخباره عن ذلك وخبره صدق لا يقبل التغير والزوال او علمه بذلك وعلمه حق لا يقبل التغير والجهل وقال بعض المحققين علم الله تعلق بانه لا يؤمن وخبره تعلق بانه لا يؤمن وقدرته لم تتعلق بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه وارادته لم تتعلق بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه واثبت ذلك في اللوح المحفوظ واشهد عليه ملائكته وانزله على انبيائه واشهدهم عليه فلو حصل الايمان لبطلت هذه الاشياء فينقلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وقدرته عجزا وارادته كرها واشهاده باطلا واخبار الملائكة والانبياء عليهم السلام كذبا وكل ذلك محال قوله تعالى قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فانى تؤفكون اعلم ان هذا هو الحجة الثانية وتقريرها ما ذكرناه في سائر الآيات من كيفية ابتداء تخليق الانسان من النطفة والعلقة والمضغة وكيفية اعادته ومن كيفية ابتداء تخليق السموات والارض فلا نعيد فصل هذا المقام لاجل الاكتفاء بما ذكرناه فيما تقدم الا ان ههنا سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في كونه ذكر الحجة على سبيل السؤال والاستفهام والجواب ان الكلام اذا كان ظاهرا جليا ثم ذكر على سبيل الاستفهام وتفويض الجواب الى المسؤول كان ذلك ابلغ واوقع في القلب السؤال الثاني ان القوم كانوا منكرين الاعادة والحشر والنشر فكيف احتج عليهم بذلك الجواب انه تعالى قدم في هذه السورة ذكر ما يدل عليه وهو وجوب التمييز بين المحسن والمسيء وهذه الدلالة دلالة ظاهرة قوية لا يتمكن العاقل من دفعها فلما كانت ظاهرة قوية صح التمسك بها السؤال الثالث لم امر رسوله بان يعترف بذلك والالزام انما يحصل لو اعترف الخصم به والجواب ان الدليل لما كان ظاهرا جليا فاذا اورد على الخصم في معرض الاستفهام ثم انه لنفسه يقول الامر كذلك كان هذا تنبيها على ان هذا الكلام بلغ في الوضوح الى حيث لا حاجة فيه الى اقرار الخصم به وانه سواء اقر او انكر فالامر متقرر ظاهر واما قوله فانى تؤفكون فالمراد التعجب منهم في الذهاب عن هذا الامر الواضح الذي دعاهم اليه والاقبال على الشبهة الضعيفة في ان الاخبار بكون الاوثان آلهة كذب وافك والاشتغال بعبادتها فلا يعتقد شيء من هذه العبادة قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا هو الحجة الثالثة وعلم ان الاستدلال على وجود الصانع بالخلق اولا ثم بالهداية ثانيا عادة مطردة في القرآن فحكى تعالى عن الخليل عليه السلام انه ذكر ذلك فقال الذي خلقني فهو يهدين وعن موسى عليه السلام انه ذكره فقال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وامر محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك فقال سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى وهو في الحقيقة دليل شريف لان الانسان له جسد وله روح فالاستدلال على وجود الصانع باحوال الجسد هو الخلق والاستدلال باحوال الروح هو الهداية فههنا ايضا ذكر دليل الخلق في الآية الاولى وهو قوله امن يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اتبعه بدليل الهداية في هذه الآية واعلم ان المقصود من خلق الجسد حصول الهداية للروح كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وهذا كالتصريح بانه تعالى انما اعطى الحواس ليستفاد منها العلوم والمعارف والاحوال الروحانية الجسمية بحسب الحاجة ... وحاصل الكلام ان لذات الدنيا ... الحق لا تحصل الا باعانة الله ... وكل الخلق يطلبون الهداية ... الهداية اما ان تكون عبارة عن الدعوة الى الحق ... المسألة الثانية قال الزجاج يقال هديت الى الحق وهديت للحق بمعنى واحد ... المسألة الثالثة في قوله امن لا يهدي الا ان يهدى ست قراءات الاولى قرأ ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدي بفتح الياء والهاء وتشديد الدال ... الثانية قرأ نافع ساكنة الهاء مشددة الدال ... الثالث قرأ ابو عمرو بالاشارة الى فتحة الهاء من غير اشباع ... على ابن عيسى ...

الصحيح من قراءة نافع الرابع قرأ حفص عن عاصم بفتح الياء وكسر الهاء وتشديد الدال فرارا من التقاء الساكنين لان الجزم يحرك الى الكسر الخامس قرأ حماد ويحيى بن آدم عن ابي بكر عن عاصم بكسر الياء والهاء اتبع الكسرة للكسرة وقيل هو لغة من قرأ نستعين ونعبد السادس قرأ حمزة والكسائي يهدي ساكنة الهاء وتخفيف الدال على معنى يهتدي والعرب تقول يهدي بمعنى يهتدي يقال هديته فهدى اي اهتدى المسألة الرابعة في لفظ الآية اشكال وهو ان المراد من الشركاء في هذه الآية الاصنام وانها جمادات لا تقبل الهداية فقوله امن لا يهدي الا ان يهدى لا يليق بها والجواب من وجوه الاول انه لا يبعد ان يكون المراد من قوله هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده الاصنام والمراد من قوله هل من شركائكم من يهدي الى الحق رؤساء الكفر والضلالة والدعاة اليها الذين اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ... فالمراد ان الله هدى الخلق الى الدين الحق بواسطة ما اظهر من الدلائل العقلية والنقلية واما هؤلاء الدعاة والرؤساء فانهم لا يقدرون على ان يهدوا غيرهم الا اذا هداهم الله ... الثاني ... المسألة ... بطلان ... ثم قال تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وفيه وجهان الاول وما يتبع اكثرهم في اقرارهم بالله الا ظنا ... ثم قال ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه مسائل المسألة الاولى تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا القياس يفيد الظن ... المسألة الثانية دلت هذه الآية على ان كل من كان ظانا في مسائل الاصول ... ان شاء الله ... قوله تعالى وما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انا قد ذكرنا في تفسير قوله ويقولون لولا انزل عليه آية من ربه ... ان القوم انما ذكروا ذلك لاعتقادهم ان القرآن ليس بمعجز وانه صلى الله عليه وسلم انما يأتي به من عند نفسه على سبيل الافتعال والاختلاق ثم انه تعالى ذكر الجواب الكثير عن هذا الكلام ... ليس على سبيل الافتراء على الله ... ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله ... على ان محمدا ... من اغراض الافتراء ... المسألة الثانية قوله تعالى وما كان هذا القرآن ان يفترى ... وما كان هذا القرآن افتراء من دون الله كقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه وما كان الله ليطلعكم على الغيب ... ان يفتري به على الله ... وبيانه ... الكذب ... من وجوه ... قوله تصديق الذي بين يديه ... ان هذا القرآن مشتمل على اقاصيص الاولين ... في التوراة والانجيل ... على التفصيل ... في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ... يجيء محمد ... تصديق الذي بين يديه ... الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكقوله لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق وكقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض ... الاخبار عن الغيوب الماضية ... الاخبار عن الغيب المستقبل ... تفصيل الكتاب ... على الاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة ... على العلوم الكثيرة ... تحقيق الكلام ... العلوم ... اما العلوم الدينية فاما ان تكون علم العقائد والاديان واما ان تكون علم الاعمال اما علم العقائد والاديان فهو عبارة عن معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ... والقرآن مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفاصيلها على وجه لا يساويه شيء من الكتب ... واما علم الاعمال ... علم التكاليف المتعلقة بالظواهر وهو علم الفقه ... القرآن ... انما يتعلق بتصفية الباطن ورياضة القلوب ... انا نأمركم بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ... مشتملا على تفاصيل جميع العلوم ... لا ريب فيه من رب العالمين ... وما قوله لا ريب فيه من رب العالمين ... على نوع من انواع ... حيث خوطب هذا الكتاب العزيز ... فدل هذا على ان هذا القرآن لا يليق ... بلفظ الاستفهام على سبيل الانكار

فقال لم يعقلوا انه افتراه ثم انه تعالى ذكر حجة اخرى على ابطال هذا القول فقال قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وهذه الحجة بالغنا في تقريرها في تفسير
قوله تعالى في سورة البقرة في قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ونعيد منها هنا مسائل المسئلة الاولى قال في سورة البقرة
فاتوا بسورة من مثله وقال هنا فاتوا بسورة مثله والجواب ان محمدا عليه السلام كان رجلا اميا لم يتلمذ لاحد ولم يطالع كتابا فقيل في سورة البقرة فاتوا بسورة من مثله يعني فليأت انسان يساوي
محمدا عليه السلام في عدم التلمذ وعدم مطالعة الكتب وعدم الاشتغال بالعلوم بسورة تساوي هذه السورة وحيث ظهر العجز ظهر المعجز فهذا لا يدل على ان السورة في نفسها معجزة ولكنه
يدل على ان ظهور مثل هذه السورة من انسان مثل محمد عليه السلام في عدم التلمذ والتعلم معجز ثم انه تعالى بين في هذه السورة ان تلك السورة في نفسها معجزة فان الخلق وان تلمذوا وتعلموا وطالعوا
وتفكروا فانه لا يمكنهم الاتيان بمعارضة سورة واحدة من هذه السورة فلا جرم قال تعالى في هذه الاية فاتوا بسورة مثله ولا شك ان هذا ترتيب عجيب في باب التحدي واظهار

[illegible]

[illegible]

انه تعالى خصص الرسول صلى الله عليه وسلم في اول هذه الآية بالخطاب امرين ثم اتبع ذكره بتعميم الخطاب مع كل المكلفين في شيء واحد والامران المختصان بالرسول اولهما
قوله وما تكون في شأن ... والشأن الخطب والجمع الشؤون تقول العرب ما شأن فلان ... قال الاخفش ... وفيه وجهان قال

[illegible]

فان المخلوقين بالآخرة شديد حزنهم على ما يفوتهم ايام القيامة بطاعة الله واذا بطل هذا القسم ثبت ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون على امر الآخرة فهذا كلام محقق وقال بعض العارفين ان الولاية عبارة عن القرب فولي الله هو الذي يكون في غاية القرب من الله وهذا القرب قد فسرناه باستغراقه في معرفة الله بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء مما سوى الله ففي هذه الساعة تحصل الولاية التامة ومتى كانت هذه الحالة حاصلة فان صاحبها لا يخاف شيئا ولا يحزن بسبب شيء وكيف يعقل ذلك والخوف من الشيء والحزن على الشيء لا يحصل الا بعد الشعور به والمستغرق في نور جلال الله غافل عن كل ما سوى الله فيمتنع ان يكون له خوف او حزن وهذه درجة عالية ومن لم يذقها لم يعرفها ثم ان صاحب هذه الحالة قد تزول عنه تلك الحالة فحينئذ يحصل له الخوف والحزن والرجاء والرغبة والرهبة بسبب الاحوال الجسمانية كما يحصل لغيره وسمعت ان ابراهيم الخواص كان بالبادية ومعه اصحابه فاتفق في بعض الليالي ظهور حالة قوية وكشف تام له فجلس في موضع وجاءت السباع ووقفت بالقرب منه والمريدون تسلقوا على رؤس الشجر خوفا منها والشيخ كان فارغا من السباع فلما اصبح وزالت تلك الحالة ففي الليلة الثانية وقعت بعوضة على يده فاظهر الجزع من تلك البعوضة فقال المريدون كيف هذه الحالة وقد كنت البارحة ما تخاف الاسد فقال انا انما تحملنا البارحة ما تحملناه بسبب قوة الوارد الغيبي فلما غاب ذلك الوارد فانا اضعف خلق الله • المسألة الثانية قال اكثر المحققين ان اهل الثواب لا يحصل لهم خوف في محفل القيامة واحتجوا على صحة قولهم بقوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبقوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة وايضا فالقيامة دار الجزاء فلا يليق به ايصال الخوف ومنهم من قال بل يحصل فيه انواع من الخوف وذكروا فيه اخبارا ولو صح ذلك الا ان ظاهر القرآن اولى • اما قوله الذين آمنوا وكانوا يتقون ففيه ثلاثة اوجه الاول النصب بكونه صفة للاولياء والثاني النصب على المدح والثالث الرفع على الابتداء وخبره لهم البشرى • اما قوله لهم البشرى ففيه اقوال الاول المراد منه الرؤيا الصالحة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البشرى هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له وعنه عليه السلام ذهبت النبوة وبقيت المبشرات وعنه عليه السلام الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم احدكم حلما يخافه فليتعوذ منه وليبصق عن شماله ثلاث مرات فانه لا يضره وعنه عليه السلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وعن ابن مسعود الرؤيا ثلاثة الهم يهم به الرجل من النهار فيراه في الليل وحضور الشيطان والرؤيا التي هي الرؤيا الصادقة ... والمبشرة من الله جزء من سبعين جزءا من النبوة والشيء الذي يهم به من النهار فلعله يراه بالليل والتخويف من الشيطان فاذا رأى احدكم ما يحزنه فليتفل عن يساره وليستعذ بالله ... واعلم انا اذا حملنا قوله لهم البشرى على الرؤيا الصادقة فظاهر هذا النص يقتضي ان لا تحصل هذه الحالة الا لهم والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان ولي الله هو الذي يكون مستغرق القلب والروح بذكر الله ومن كان كذلك فانه عند النوم لا يبقى في روحه الا معرفة الله ومن المعلوم ان معرفة الله ونور جلال الله لا يفيده الا الحق والصدق فاما من يكون متوزع الفكر على احوال هذا العالم الكدر المظلم فانه اذا نام يبقى كذلك فلا جرم لا اعتماد على رؤياه فلهذا السبب قال لهم البشرى في الحيوة الدنيا على سبيل الحصر والتخصيص • القول الثاني في تفسير البشرى انها عبارة عن محبة الناس له وعن ذكرهم اياه بالثناء الحسن عن ابي ذر قلت يا رسول الله ان الرجل يعمل العمل لله ويحبه الناس فقال تلك عاجل بشرى المؤمن واعلم ان المباحث العقلية تقوي هذا المعنى وذلك ان الكمال محبوب لذاته لا لغيره وكل من اتصف بصفة من صفات الكمال صار محبوبا لكل احد ولا كمال للعبد اعلى واشرف من كونه مستغرق القلب بمعرفة الله مستغرق اللسان بذكره مستغرق الجوارح والاعضاء بعبودية الله فاذا ظهر عليه امر من هذا الباب صارت الالسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه وكلما كانت هذه الصفات الشريفة اكثر كانت هذه المحبة اقوى وايضا فنور معرفة الله مخدوم بالذات ففي اي قلب حصل صار ذلك الانسان مخدوما بالطبع الا ترى ان البهائم والسباع قد تكون اقوى من الانسان ثم انها اذا شاهدت الانسان هابته وفرت منه وما ذاك الا لمهابة النفس الناطقة • والقول الثالث في تفسير البشرى انها عبارة عن حصول البشرى لهم عند الموت قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة واما البشرى في الآخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وسلام الله عليهم كما قال سلام قولا من رب رحيم ويندرج في هذا الباب ما ذكره الله في هذا الكتاب الكريم من بياض وجوههم واعطاء الصحايف بايمانهم وما يلقون فيها من الاحوال السارة فكل ذلك من المبشرات • القول الرابع انه عبارة عما بشر الله عباده المتقين في كتابه وعلى السنة انبيائه من جنته وكريم ثوابه بدليل قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان واعلم ان لفظ البشارة مشتق من خبر سار يظهر اثره في بشرة الوجه فكل ما كان كذلك دخل في هذه الآية ومجموع الامور المذكورة مشتركة في هذه الصفة فيكون الكل داخلا فيه فكل ما يتعلق من هذه الوجوه بالدنيا فهو داخل تحت قوله لهم البشرى في الحيوة الدنيا وكل ما يتعلق بالآخرة فهو داخل تحت قوله وفي الآخرة ثم انه تعالى لما ذكر صفة اولياء الله وشرح احوالهم قال لا تبديل لكلمات الله والمراد انه لا خلف فيها والكلمة والقول سواء ونظيره قوله ما يبدل القول لدي وهذا احد ما يقوي ان المراد بالبشرى وعد الله بالثواب والكرامة لمن اطاعه كقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ثم بين تعالى ان ذلك هو الفوز العظيم وهو كقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ثم قال القاضي قوله لا تبديل لكلمات الله يدل على انها قابلة للتبديل وكل ما قبل العدم امتنع ان يكون قديما ونظير هذا الاستدلال بحصول النسخ على ان حكم الله لا يكون قديما وقد سبق الكلام على امثال هذه الوجوه • قوله تعالى ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا هو السميع العليم الا ان لله من في السموات ومن في الارض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون • اعلم ان القوم لما اوردوا انواع الشبهات التي حكاها الله عنهم فيما تقدم من هذه السورة واجاب عنها بالاجوبة التي فسرناها وقررناها عدلوا الى طريق آخر وهو انهم هددوه وخوفوه وزعموا انهم اصحاب التبع والمال فيسعون في قهره وابطال امره فالله تعالى اجاب عن هذا الطريق بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا واعلم ان الانسان انما يحزن من وعيد الغير وتهديده ومكره وكيده لو جوز كونه مؤثرا في حاله فاذا علم من جهة علام الغيوب ان ذلك لا يؤثر خرج من ان يكون سببا لحزنه ثم انه تعالى كما ازال عن الرسول حزن الآخرة بسبب قوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكذلك ازال عنه حزن الدنيا بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا فاذا كان الله هو الذي ارسله الى الخلق وهو الذي امره بدعوتهم الى هذا الدين كان لا محالة ناصرا له ومعينا ولما ثبت ان العزة والقدرة والقهر ليست الا له فقد حصل الامن وزال الخوف فان قيل فكيف آمنه من ذلك ولم يزل خائفا حتى احتاج الى الهجرة ثم من بعدها كان يخاف حالا بعد حال قلنا ان الله وعده الظفر والنصرة مطلقا والوقت ما كان معينا فهو في كل وقت كان يخاف من ان لا يكون هذا الوقت معينا لذلك الوعد فحينئذ يحصل الانكسار والانهزام في هذا الوقت • اما قوله ان العزة لله جميعا ففيه ابحاث البحث الاول قال القاضي ان العزة بالالف مكسورة وفتحها فاسد ويقرب من الكفر لانه يؤدي الى ان القوم كانوا يقولون ان العزة لله جميعا وان الرسول عليه السلام كان يحزن من ذكرهم لهذا الكلام اما اذا كسرت الالف كان ذلك استئنافا وهذا يدل على فضيلة علم الاعراب قال صاحب الكشاف وقرا ابو حيوة ان العزة بالفتح بمعنى لان العزة على صريح التعليل • البحث الثاني فائدة ان العزة لله جميعا في هذا المقام من وجوه الاول ان المراد منه ان جميع العزة والقدرة هي لله تعالى يعطي ما يشاء لعباده والغرض منه انه تعالى لا يعطي الكفار قدرة عليه بل يعطيه القدرة عليهم حتى يكون هو بذلك اعز منهم فآمنه بذلك من اضرار الكفار به بالقتل والايذاء ومثله قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله انا لننصر رسلنا الثاني قال الاصم المراد ان المشركين يتعززون بكثرة خدمهم واموالهم ويخوفونك بها وتلك الاشياء كلها لله فهو تعالى قادر على ان يسلب منهم كل تلك الاشياء وان ينصرك وينقل اموالهم وديارهم اليك فان قيل قوله ان العزة لله جميعا كالمضاد لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا لا مضادة لان عزة الرسول والمؤمنين كلها بالله فهي لله • اما قوله هو السميع العليم فهو يسمع ما يقولون ويعلم ما يعزمون عليه وهو يكافيهم بذلك • اما قوله الا ان لله من في السموات ومن في الارض ففيه وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة الا ان لله ما في السموات والارض وهذا يدل على ان كل ما لا يعقل فهو ملك لله واما هاهنا فكلمة من مختصة بمن يعقل فتدل على ان كل العقلاء داخلون تحت ملك الله وملكه فيكون مجموع الآيتين دالا على ان الكل ملكه وملكه والثاني ان المراد بمن في السموات والارض العقلاء المميزون وهم الملائكة والثقلان وانما خصهم بالذكر ليدل على ان هؤلاء اذا كانوا له وفي ملكه فالجمادات اولى بهذه العبودية فيكون ذلك قدحا في جعل الاصنام شركاء لله • ثم قال وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وفي كلمة ما قولان الاول انه نفي وجحد والمعنى انهم ما اتبعوا شركاء الله انما اتبعوا شيئا ظنوه شركاء لله ومثاله ان احدنا لو ظن ان زيدا في الدار وما كان فيها فخاطب انسانا في الدار ظنه زيدا فانه لا يقال انه خاطب زيدا بل يقال خاطب من ظنه زيدا والثاني ان ما استفهام كانه قيل اي شيء يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء والمقصود تقبيح فعلهم يعني انهم ليسوا على شيء • ثم قال ان يتبعون الا الظن والمعنى انهم انما اتبعوا ظنونهم الباطلة وما اتبعوا الحق ثم بين ان هذا الظن لا حكم له وانهم الا يخرصون وقد ذكرنا معنى الخرص في سورة الانعام عند قوله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون • قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون • اعلم انه تعالى لما ذكر قوله ان العزة لله جميعا احتج عليه بهذه الآية والمعنى انه تعالى جعل الليل ليزول التعب والكلال بالسكون فيه وجعل النهار مبصرا اي مضيئا لتهتدوا به في حوائجكم بالابصار والمبصر الذي يبصر والنهار يبصر فيه وانما جعله مبصرا على طريق نقل الاسم من المسبب الى السبب فان قيل ان قوله هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه يدل على انه تعالى ما خلقه الا لهذا الوجه وقوله ان في ذلك لآيات

لقوم يسمعون ... [illegible] ... قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السموات وما في الارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون ... [illegible] ... اسم ويحتمل ان يكون المراد حكاية قول من يقول الاوثان بنات الله ويحتمل ان يكون المراد قول من قال من النصارى فالله تعالى استنكر هذا القول وقال سبحانه هو الغني له ما في السموات وما في الارض وكونه غنيا مالكا لكل ما في السموات والارض يدل على انه يستحيل ان يكون له ولد وبيانه من وجوه الاول انه غني مطلقا على ما دلت عليه الآية والعقل ايضا يدل عليه لانه لو كان محتاجا لافتقر الى صانع آخر وهو محال وكل من كان غنيا فانه لا بد وان يكون فردا منزها عن الاجزاء والابعاض وكل مركب فانه يستحيل ان ينفصل عنه جزء من اجزائه والولد عبارة عن ان ينفصل جزء من اجزاء الانسان ثم يتولد عن ذلك الجزء مثله فاذا كان هذا محالا ثبت ان كونه تعالى غنيا يمنع من ثبوت الولد له • الحجة الثانية انه تعالى غني وكل من كان غنيا كان ازليا باقيا سرمديا وكل من كان كذلك امتنع عليه الانقراض والانقضاء والولد انما يحصل للشيء الذي ينقضي وينقرض فيكون ولده قائما مقامه فثبت ان كونه غنيا يدل على انه يمتنع ان يكون موصوفا بالشهوة واللذة واذا امتنع ذلك امتنع ان يكون له صاحبة وولد • الحجة الثالثة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له ولد لان اتخاذ الولد انما يكون في حق من يكون محتاجا حتى يعينه ولده على المصالح الحاضرة والمستقبلة فمن كان غنيا مطلقا امتنع عليه اتخاذ الولد • الحجة الرابعة ان الولد انما يكون ولدا اذا كان مساويا لوالده في الطبيعة والحقيقة ويكون ابتداء وجوده وتكونه منه وهذا في حق الله محال لانه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا كان واجب الوجود لذاته فلو كان له ولد وجب ان يكون ولده مساويا له فيلزم ان يكون ولده واجب الوجود ايضا لكن كونه واجب الوجود يمنع تولده من غيره واذا لم يكن متولدا من غيره لم يكن ولدا فثبت ان كونه غنيا من اقوى الدلائل على انه تعالى لا ولد له وهذه النكتة مع النكتة الاولى في غاية القوة • الحجة الخامسة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له اب وام وكل من لم يحصل له الوالدان امتنع ان يكون مقدما على الاولاد فان قيل يشكل هذا بالوالد الاول ... [illegible] ... كان قادرا على ان يخلق ... [illegible] ... فانه يمتنع ... [illegible] ... له الا ان كان غنيا مطلقا • الحجة السادسة انه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا امتنع ان يفتقر في احداث بعض الاشياء الى غيره واذا ثبت هذا فنقول هذا الولد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكن الوجود لافتقر الى المؤثر واضافة القديم الى المؤثر يقتضي ايجاد الموجود وهو محال واذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن له الى الغير ... وكان موجودا مستقلا بنفسه اما ان كان هذا الولد حادثا والحق سبحانه غني مطلقا كان قادرا على احداثه ابتداء من غير واسطة شيء آخر وكان هذا عبدا مطلقا ولم يكن ولدا فهذه جملة الحجج المستنبطة من كونه تعالى غنيا الدالة على انه يمتنع ان يكون له ولد • اما قوله له ما في السموات وما في الارض فاعلم انه نظير قوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وحاصله يرجع الى ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن وكل ممكن محتاج وكل محتاج محدث فكل ما سوى الواحد الاحد الحق محدث والله تعالى محدثه وخالقه وموجده وذلك يدل على فساد القول باثبات الصاحبة والولد لما بين تعالى بالدليل الواضح امتناع ما اضافوا اليه عطف عليهم بالانكار والتوبيخ فقال ان عندكم من سلطان بهذا منبها بهذا على انه لا حجة عندهم في ذلك البتة ثم بالغ في ذلك الانكار فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد ذكرنا ان هذه الآية يحتج بها في ابطال التقليد في اصول الديانات ونفاة القياس واخبار الآحاد قد يحتجون بها في ابطال هذين الاصلين وقد سبق الكلام فيه • قوله تعالى قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون • اعلم انه تعالى لما بين بالدليل القاطع ان اثبات الولد لله قول باطل ثم بين انه ليس لهذا القائل دليل على صحة قوله ظهر ان ذلك المذهب افتراء على الله ونسبة لما لا يليق به فبين ان من هذا حاله فانه لا يفلح البتة الا انه قال في اول سورة المؤمنين قد افلح المؤمنون وقال في آخر هذه السورة انه لا يفلح الكافرون ثم قال ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون تدخل فيه هذه الصورة ولكنه لا يختص بهذه الصورة بل كل من قال في ذات الله وصفاته قولا بغير علم وبغير حجة وبينة كان داخلا في هذا الوعيد ومعنى قوله لا يفلحون قد ذكرناه في اول سورة البقرة في قوله واولئك هم المفلحون وبالجملة فالفلاح عبارة عن الوصول الى الحق والمطلوب فمعنى انه لا يفلح هو انه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه بل خاب وخسر ومن الناس من اذا فاز بشيء من المطالب العاجلة والمقاصد الخسيسة ظن انه قد فاز بالمقصد الاقصى والله تعالى ازال هذا الخيال بان قال ان ذلك الحظ خسيس متاع قليل في الدنيا ثم لا بد من الموت وعند الموت لا بد من الرجوع الى الله وعند هذا الرجوع لا بد وان يذيقهم العذاب الشديد بسبب ذلك الكفر المتقدم وهذا الكلام في غاية الانتظام ونهاية الحسن والجلال • قوله تعالى واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فاجمعوا امركم وشركاءكم ثم لا يكن امركم عليكم غمة ثم اقضوا الي ولا تنظرون فان توليتم فما سالتكم من اجر ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين • اعلم انه تعالى لما بالغ في تقرير الدلائل والبينات وفي الجواب عن الشبه والسؤالات شرع بعد ذلك في بيان قصص الانبياء عليهم السلام لوجوه احدها ان الكلام اذا طال في تقرير نوع من انواع العلوم فربما حصل نوع من انواع الملالة فاذا انتقل الانسان من ذلك الفن من العلم الى فن آخر من العلم انشرح صدره وطاب قلبه ووجد في نفسه رغبة جديدة وقوة حادثة وميلا قويا وثانيها ليكون للرسول صلى الله عليه وسلم ولاصحابه اسوة حسنة بمن سلف من الانبياء فان الرسول اذا سمع ان معاملة هؤلاء الكفار مع كل الرسل ما كانت الا على هذا الوجه خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت وثالثها ان الكفار اذا سمعوا هذه القصص وعلموا ان الجهال وان بالغوا في ايذاء الانبياء المتقدمين الا ان الله تعالى اعانهم بالآخرة ونصرهم وايدهم وقهر اعداءهم كان سماع هؤلاء الكفار لامثال هذه القصص سببا لانكسار قلوبهم ووقوع الخوف والوجل في صدورهم وحينئذ يقللون من انواع الايذاء والسفاهة ورابعها انا قد بينا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم ذكر هذه القصص من غير تفاوت ومن غير زيادة ونقصان دل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم انما عرفها بالوحي والتنزيل • واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة من قصص الانبياء عليهم السلام ثلاثة الاولى قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية وفيها وجهان من الفوائد الاول ان قوم نوح لما اصروا على الكفر والجحد اهلكهم الله بالغرق فذكر الله قصتهم لتصير تلك القصة عبرة لهؤلاء الكفار وداعية لهم الى قبول الحق بالتوحيد والنبوة الثاني ان كفار مكة كانوا يستعجلون العذاب الذي كان يذكره الرسول صلى الله عليه وسلم لهم وكانوا يقولون له كذبت فانه ما جاءنا هذا العذاب فالله تعالى ذكر قصة نوح عليه السلام وان الكفار كانوا يخوفونه بهذا العذاب وكانوا يكذبونه فيه ثم بالآخرة وقع كما اخبر فكذا ههنا • قوله تعالى ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فهذه جملة من الشرط والجزاء اما الشرط فهو قوله ان كان كبر عليكم مقامي قال الواحدي في البسيط يقال كبر يكبر كبرا في السن وكبر الامر والشيء اذا عظم يكبر كبرا وكبارة قال ابن عباس ثقل عليكم وشق وعظم امره عندكم والمقام بفتح الميم كالاقامة يقال اقام بين اظهرهم مقاما واقامة والمقام بضم الميم الموضع الذي يقوم فيه والمراد بالمقام هاهنا مكثه ولبثه فيهم وبالجملة فقوله كبر عليكم مقامي جار مجرى قولهم فلان ثقيل الظل ... واعلم ان سبب هذا الثقل امران احدهما انه عليه السلام مكث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني ان اولئك الكفار كانوا قد الفوا تلك المذاهب الفاسدة والطرائق الباطلة ... [illegible] ... كراهية فانه كان يقرر الدلائل الظاهرة على فساد ذلك المذهب كانت النفرة اشد فبهذا السبب حصل ذلك الثقل ... [illegible] ... الطبايع المشغوفة بالدنيا الحريصة على طلب اللذات العاجلة تكون شديدة النفرة من الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي والمنكرات ... [illegible] ... كان كذلك فانه يستثقل الانسان الذي يامره بالمعروف وينهاه عن المنكر وفي الآية وجه آخر وهو ان يكون قوله ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري معناه انهم كانوا اذا وعظ الجماعة قام على رجليه ويعظهم ليكون مكانه بينهم ظاهرا وكلامه فيهم مسموعا كما يحكى عن عيسى انه كان يعظ الحواريين قائما وهم قعود واعلم ان هذا هو الشرط المذكور في هذه الآية اما الجزاء فهو قوله فعلى الله توكلت يعني ان شدة بغضكم لي تحملكم على الاقدام على ايذائي وانا لا اقابل ذلك الشر الا بالتوكل على الله واعلم انه عليه السلام كان ابدا متوكلا على الله وهذا اللفظ يوهم انه انما توكل على الله في هذه الساعة لكن المعنى انه انما توكل على الله في دفع هذا الشر ... والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان جواب الشرط هو قوله فاجمعوا امركم وقوله فعلى الله توكلت كلام اعتراض بين الشرط وجزائه كما تقول في الكلام ان كنت انكرت علي شيئا فالله حسبي فاعمل ما تريد واعلم ان جواب هذا الشرط مشتمل على قيود خمسة على الترتيب القيد الاول قوله فاجمعوا امركم وفيه بحثان الاول قال الفراء الاجماع الاعداد والعزيمة على الامر وانشد يا ليت شعري والمنى لا تنفع هل اغدون يوما وامري مجمع فاذا اردت جمع المتفرق قلت جمعت القوم فهم مجموعون قال الله تعالى جمع فاوعى قال ابو الهيثم اجمع امره اي جعله جميعا بعدما كان متفرقا قال وتفرقه انه جعل يديره فيقول مرة افعل كذا ومرة افعل كذا فلما عزم على امر واحد فقد جمعه اي جعله جميعا فهذا هو الاصل في الاجماع ثم صار بمعنى العزم حتى وصل بعلى فقيل اجمعت على الامر اي عزمت عليه والاصل اجمعت

الامر البحث الثاني روى الاصمعي عن نافع فاجمعوا امركم بوصل الالف وفتح الميم وفيه وجهان الاول قال ابو علي الفارسي [illegible] وجمع المضاف اليه كان يجري
على المضاف [illegible] عن الاخفش عن القتيل الثاني في قوله وشركاءكم وفيه ابحاث الاول
الواو هنا بمعنى مع والمعنى فاجمعوا امركم مع شركائكم [illegible] البحث الثاني يحتمل ان يكون المراد من الشركاء الاوثان
التي سموها بالالهة ويحتمل ان يكون المراد منها من كان على مثل قولهم [illegible]
كان من الواجب [illegible] البحث الثالث قرا الحسن وجماعة من القراء وشركاؤكم بالرفع عطفا على الضمير المرفوع [illegible]
[illegible] بين الضمير وبين المنسوق [illegible]
[illegible] ثم لا يكن امركم عليكم غمة قال ابو الهيثم [illegible]
[illegible] قال الزجاج [illegible]
[illegible] ثم اقضوا الي [illegible]
[illegible]
[illegible] ثم اقضوا الي ولا تنظرون [illegible]
[illegible] قال القاضي [illegible]
[illegible] ثم لا يكن امركم عليكم غمة [illegible]
[illegible] وما سألتكم [illegible]
[illegible] ان اجري الا على الله [illegible]
[illegible] قوله تعالى فكذبوه فنجيناه ومن معه في الفلك وجعلناهم خلائف واغرقنا الذين كذبوا باياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين اعلم انه تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله تعالى ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم فجاءوهم بالبينات [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالجحود والعناد والانكار اخذ يدعو عليهم ويفرح من بعدهم على الغران بذكروا ما سبب قدمه على تلك الجرائم وكان جرمهم هل انهم لاجل حب الدنيا تركوا الدين ولهذا السبب قال موسى
ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا والزينة عبارة عن الصحة والجمال واللباس والدواب واثاث البيت والمال ما يزيد على هذه الاشياء من الصامت والناطق ثم قال ربنا
ليضلوا عن سبيلك وفيه مسئلتان المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي ليضلوا بضم الياء والباقون بفتح الياء المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يضل الناس
ويريد اضلالهم وتقريره من وجهين الاول ان اللام في قوله ليضلوا للتعليل والمعنى ان موسى عليه السلام قال يا رب العزة انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا
فدل هذا على انه تعالى قد يريد اضلال المكلفين الثاني انه قال واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا فقال تعالى قد اجيبت دعوتكما وذلك ايضا يدل على المقصود قال القاضي لا يجوز ان يكون المراد
من هذه الآية ما ذكروه ويدل عليه وجوه الاول انه ثبت انه تعالى منزه عن فعل القبيح وارادة الكفر قبيح والثاني انه لو اراد ذلك لكان الكفار مطيعين لله بسبب كفرهم لانه
لا معنى للطاعة الا الاتيان بما يوافق الارادة ولو كان كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الاموال وشد القلوب والثالث انا ان جوزنا ان يريد اضلال العباد لجوزنا ان

[illegible]

كانوا فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم نهى لما قال به قوم عظيم من المفسرين قال ابن عباس هم قريظة والنضير وبنو قينقاع انزلناهم منزل صدق ما بين المدينة والشام ورزقناهم من الطيبات والمراد ما فى تلك البلاد من الرطب والتمر الذى ليس مثله فى البلاد ثم انهم بقوا على دينهم ولم يظهر فيهم اختلاف حتى جاءهم العلم والمراد من العلم القرآن النازل على محمد صلى الله عليه وسلم وانما سماه علما لانه سبب العلم وتسمية السبب باسم المسبب مجاز وفى كون القرآن سببا لحدوث الاختلاف وجهان الاول ان اليهود كانوا يخبرون بمبعث محمد صلعم ويفتخرون به على سائر الناس فلما بعثه الله كذبوه حسدا وبغيا وايثارا لبقاء الرياسة وآمن به طائفة منهم فبهذا الطريق صار نزول القرآن سببا لحدوث الاختلاف الثانى ان يقال هذه الطائفة من بنى اسرائيل كانوا قبل نزول القرآن كفارا محضا بالكلية وبقوا على هذه الحالة حتى جاءهم العلم فعند ذلك اختلفوا فآمن قوم وبقى على كفرهم قوم آخرون ان ربك يقضى بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون فالمراد منه ان هذا النوع من الاختلاف لا حيلة فى ازالته فى دار الدنيا وانه تعالى فى الآخرة يقضى بينهم فيميز المحق من المبطل والصديق من الزنديق

قوله تعالى فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله فتكون

[illegible]

الولد الصالح فحمد فاضل الله عليه على وجه حسن فانواع المغفرة والرحمة ... ينتفع المسلمون ...
الحمد لله ... وصلواته على خير خلقه سيدنا ونبينا محمد النبي الامي وآله وصحبه وسلم تسليما برحمتك يا أرحم الراحمين

سورة هود مائة وثلاث وعشرون آية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير • في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن قوله الر اسم للسورة وهو مبتدأ وقوله كتاب خبره وقوله أحكمت آياته ثم فصلت صفة الكتاب قال الزجاج ويجوز أن يقال الر مبتدأ وكتاب أحكمت آياته ثم فصلت خبر ...

[illegible]

قد يبين لم يكن القول بان احدهما حصل من عمل الاخر اولى من العكس اجاب اصحابنا بان هذه النعوت عائدة الى الحروف والاصوات ونحن معترفون بانها محدثة مخلوقة انما الذي ندعي قدمه امر آخر سوى هذه الحروف والاصوات **المسألة السابعة** قال صاحب الكشاف قوله من لدن حكيم خبير يحتمل وجوها الاول انا ذكرنا ان قوله كتاب خبر واحكمت صفة لهذا الخبر وقوله من لدن حكيم خبير صفة ثانية والتقدير الر كتاب من لدن حكيم خبير والثاني ان يكون خبرا بعد خبر والتقدير الر من لدن حكيم خبير والثالث ان يكون ذلك صلة لقوله احكمت وفصلت اي احكمت وفصلت من لدن حكيم خبير وعلى هذا التقدير فقد حصل بين اول هذه الآية وبين آخرها نكتة لطيفة كانه يقول احكمت آياته من لدن حكيم وفصلت من لدن خبير عالم بكيفيات الامور **قوله تعالى** الا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير وبشير وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله وان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير الى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير **اعلم** ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** في قوله الا تعبدوا الا الله وجوه

ماذا يحبسه وقد انقرض من الناس الذين كانوا متوعدين بهذا الوعيد وتسمية الحين باسم ما يحصل فيه كقولهم كنت عند فلان صلاة العصر اي في ذلك الحين
الثاني ان اشتقاق الامة من الام وهو القصد كانه يعني الوقت المقصود بايقاع هذا الموعود فيه المسئلة الثالثة قال وحاق على لفظ الماضي مع ان ذلك لم يقع
والجواب قد مر في هذا الكتاب في آيات كثيرة من هذا الجنس والضابط فيها انه تعالى اخبر عن احوال القيامة بلفظ الماضي مبالغة في التأكيد والتقرير قوله تعالى
ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور ولئن اذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني انه لفرح فخور الا الذين
صبروا وعملوا الصالحات اولئك لهم مغفرة واجر كبير اعلم انه تعالى لما ذكر ان عذاب اولئك الكفار وان تأخر الا انه لا بد ان يحيق بهم ذكر بعده ما يدل على كفرهم و
على كونهم مستحقين لذلك العذاب فقال ولئن اذقنا الانسان وفيه مسائل المسئلة الاولى لفظ الانسان في هذه الآية فيه قولان الاول ان المراد منه مطلق الانسان ويدل
عليه وجوه الاول انه تعالى استثنى منه قوله الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان الانسان المذكور في هذه الآية داخل فيه
المؤمن والكافر وذلك يدل على ما قلناه الثاني ان هذه الآية موافقة على هذا التقدير لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وموافقة ايضا
لقوله ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الثالث ان مزاج الانسان مجبول على الضعف والعجز قال ابن جريج في تفسير هذه الآية يا ابن
آدم اذا نزلت بك نعمة من الله فانت كفور فاذا نزعت منك فيؤس قنوط القول الثاني ان المراد منه الكافر ويدل عليه وجوه الاول ان الاصل في المفرد المحلى بالالف واللام
ان يحمل على المعهود السابق لولا المانع ولا مانع فوجب حمله على المعهود السابق وهو الكافر المذكور في الآية المتقدمة الثاني ان الصفات المذكورة للانسان في هذه الآية لا تليق
الا بالكافر لانه تعالى وصفه بكونه يؤسا وذلك من صفات الكافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ووصفه ايضا بكونه كفورا وهو تصريح بالكفر
ووصفه ايضا بانه عند وجدان الراحة يقول ذهب السيئات عني وذلك جراءة على الله ووصفه ايضا بكونه فرحا والله لا يحب الفرحين ووصفه ايضا بكونه فخورا وليس ذلك
من صفات اهل الدين ثم قال الناصرون لهذا القول وجب ان يحمل الاستثناء المذكور في هذه الآية على الاستثناء المنقطع حتى لا يلزم منه هذه المحذورات المسئلة الثانية
لفظ الاذاقة والذوق يفيد اقل ما يوجد به الطعم وكان المراد ان الانسان بوجدانه اقل القليل من الخيرات العاجلة يقع في التمرد والطغيان وبادراك اقل القليل من المحنة
والبلية يقع في اليأس والقنوط والكفران فالدنيا في نفسها قليلة والحاصل منها للانسان الواحد قليل والاذاقة من ذلك المقدار جزء قليل ثم انه في سرعة الزوال
يشبه احلام النائمين وخيالات الموسوسين فهذه الاذاقة قليل من قليل ومع ذلك فان الانسان لا طاقة له بتحملها ولا صبر له على الاتيان بالطريق الحسن معها واما
النعماء فقال الواحدي انها انعام يظهر اثره على صاحبه والضراء مضرة يظهر اثرها على صاحبها لانها اخرجت مخرج الاحوال الظاهرة نحو حمراء وعوراء وهذا هو الفرق
بين النعمة والنعماء والمضرة والضراء المسئلة الثالثة اعلم ان احوال الدنيا غير باقية بل هي ابدا في التغير والزوال والتحول والانتقال الا ان الضابط فيها انه اما ان يتحول
من النعمة الى المحنة ومن اللذات الى الآفات واما ان يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل من المكروه الى المحبوب ومن المحرمات الى الطيبات اما القسم الاول فهو المراد من قوله تعالى ولئن
اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور وحاصل الكلام انه تعالى حكم على هذا الانسان بانه يؤس كفور وتقريره ان حال زوال تلك النعمة يصير يؤسا وذلك لان الكافر
يعتقد ان السبب في حصول تلك النعمة سبب اتفاقي ثم انه يستبعد حصول ذلك الاتفاق مرة اخرى فلا جرم يستبعد عود تلك النعمة فيقع في اليأس واما المسلم فيعتقد ان
تلك النعمة انما حصلت من الله تعالى وفضله واحسانه فانه لا يحصل له اليأس بل يقول لعله تعالى يردها الي بعد ذلك احسن واكمل وافضل مما كانت واما حال كون تلك
النعمة حاصلة فانه يكون كفورا لانه لما اعتقد ان حصولها انما كان على سبيل الاتفاق او بسبب ان الانسان حصلها بسبب جده وجهده فحينئذ لا يشتغل بشكر الله تعالى على
تلك النعمة فالحاصل ان الكافر يكون عند زوال تلك النعمة يؤسا وعند حصولها يكون كفورا واما القسم الثاني وهو ان ينتقل الانسان من المكروه الى المحبوب ومن المحنة
الى النعمة فهاهنا الكافر يكون فرحا فخورا اما قوة الفرح فلان منتهى طمع الكافر هو الفوز بهذه السعادات البدنية وهو منكر للسعادات الاخروية الروحانية فاذا
وجد الدنيا فكانه قد فاز بغاية السعادات فلا جرم يعظم فرحه بها واما كونه فخورا فلانه لما كان الفوز بكمال المطلوب نهاية في السعادة فالفائز بكمال درجات السعادة يكون في نهاية
السعادة فلا جرم يفتخر بها ثم قال الكلام انه تعالى بين ان الكافر عند البلاء لا يكون من الصابرين وعند الفوز بالنعماء لا يكون من الشاكرين ثم انه تعالى قرر ذلك فقال الا الذين صبروا وعملوا
الصالحات والمراد منه ما تقدم فقوله الا الذين صبروا المراد منه ان يكون عند البلاء من الصابرين وقوله وعملوا الصالحات المراد منه ان يكون عند الراحة والخير من الشاكرين ثم بين تعالى
حالهم فقال اولئك لهم مغفرة واجر كبير فجمع لهم بين هذين المطلوبين احدهما زوال العقاب والخلاص منه وهو المراد من قوله لهم مغفرة وثانيهما الفوز بالثواب وهو المراد من قوله واجر
كبير ومن تفكر في هذا التفصيل الذي ذكرناه علم ان هذا الكتاب الكريم كما انه معجز بحسب الفاظه فهو ايضا معجز بحسب معانيه قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق
به صدرك ان يقولوا لولا انزل عليه كنز او جاء معه ملك انما انت نذير والله على كل شيء وكيل اعلم ان هذا نوع آخر من كلمات الكفار والله تعالى بين ان قلب الرسول صلى الله عليه وسلم ضاق بسببها
ثم انه تعالى قواه وايده بالاكرام والتأييد وفيه مسائل المسئلة الاولى روي عن ابن عباس ان رؤساء مكة قالوا يا محمد اجعل لنا جبال مكة ذهبا ان كنت رسولا وقال آخرون ائتنا بالملائكة
ليشهدوا بنبوتك فقال لا اقدر على ذلك فنزلت هذه الآية واختلفوا في المراد بقوله تارك بعض ما يوحى اليك فقال ابن عباس قال المشركون للنبي صلى الله عليه وسلم ائتنا بكتاب ليس فيه شتم آلهتنا
حتى نتبعك ونؤمن بك وقال الحسن طلبوا منه ان لا يقول ان الساعة آتية وقال بعضهم المراد نسبتهم الى الجهل والتقليد والاصرار على الباطل المسئلة الثانية اجمع المسلمون على انه
لا يجوز على الرسول صلى الله عليه وسلم ان يخون في الوحي والتنزيل وان يترك بعض ما يوحى اليه لان تجويزه يؤدي الى الشك في كل الشرائع والتكاليف وذلك يقدح في النبوة وايضا فالمقصود من الرسالة
تبليغ تكاليف الله واحكامه فاذا لم تحصل هذه الفائدة فقد خرجت الرسالة عن ان تفيد فائدة مطلوبة منها واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من قوله فلعلك تارك بعض ما يوحى
اليك شيئا آخر سوى انه عليه السلام فعل ذلك وللناس فيه وجوه الاول لا يمتنع ان يكون في معلوم الله تعالى انه انما يترك التقصير في اداء الوحي والتنزيل بسبب ان يرد عليه من
الله تعالى امثال هذه التهديدات البليغة الثاني انهم كانوا لا يعتدون بالقرآن ويتهاونون به فكان يضيق صدر الرسول صلى الله عليه وسلم ان يلقي اليهم ما لا يقبلونه ويضحكون
منه فهيجه الله تعالى لاداء الرسالة وطرح المبالاة بكلماتهم الفاسدة وترك الالتفات الى استهزائهم والغرض منه التنبيه على انه ان ادى ذلك الوحي وقع في سخريتهم وسفاهتهم وان
لم يؤد ذلك الوحي اليهم وقع في ترك وحي الله وفي ايقاع الخيانة فيه فاذا لا بد من تحمل احد الضررين فتحمل ضرر سفاهتهم اسهل من تحمل ايقاع الخيانة في وحي الله والغرض من ذكر هذا
الكلام التنبيه على هذه الدقيقة لان الانسان اذا علم ان كل واحد من طرفي الفعل والترك يشتمل على ضرر عظيم ثم علم ان الضرر في جانب الترك اعظم وقوة سهل عليه الاقدام على الفعل
وخفف الحق من ذكر هذا الكلام ما ذكرناه فان قيل قوله فلعلك كلمة شك فما الفائدة فيها قلنا المراد منها الزجر والعرب تقول للرجل اذا ارادوا ابعاده عن امر لعلك تقدر ان تفعل
كذا مع انه لا شك فيه ويقول لولده لعلك تقصر فيما امرتك به ويريد توكيد الامر فمعناه لا تترك قوله تعالى وضائق به صدرك فالضائق بمعنى الضيق قال الواحدي الفرق
بينهما ان الضائق يكون بضيق عارض غير لازم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان افسح الناس صدرا ومثله قولك زيد سيد جواد تريد السيادة والجود الثابتين المستقرين فاذا اردت الحدوث
قلت سائد وجائد والمعنى ضائق صدرك لاجل ان يقولوا لولا انزل عليه كنز فان قيل الكنز كيف ينزل قلنا المراد ما يكنز وجرت العادة بان يسمى المال الكثير بهذا الاسم
فكان القوم قالوا ان كنت صادقا في انك رسول الاله الذي تصفه بالقدرة على كل شيء وانك عزيز عنده فهلا انزل عليك ما تستغني به وتغني احبابك من الكد والعناء وتستعين
بها على مهماتك وتعين انصارك وان كنت صادقا فهلا انزل الله معك ملكا يشهد لك على صدق قولك ويعينك على تحصيل مقصودك فتزول الشبهة في امرك فلما لم يفعل الهك
ذلك فانت غير صادق فبين تعالى انه رسول ينذر بالعقاب ويبشر بالثواب ولا قدرة له على ايجاد هذه الاشياء والذي ارسله هو القادر على ذلك فان شاء فعل وان شاء لم يفعل
ولا اعتراض لاحد عليه في فعله وحكمه ومعنى وكيل حفيظ اي يحفظ عليهم اعمالهم ويجازيهم بها ونظير هذه الآية قوله تعالى تبارك الذي ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين ويجعل لك قصورا وقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا قوله تعالى ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله
مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين اعلم ان القوم لما طلبوا منه المعجزات قال معجزتي هذا القرآن ولما حصل المعجز الواحد كان طلب الزيادة تعنتا وجهلا ثم قرر
كونه معجزا بان تحداهم بالمعارضة وتقرير هذا الكلام بالاستقصاء قد تقدم في سورة البقرة وفي سورة يونس وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله افتراه عائد الى ما

يوحى اليك اي قالوا ان هذا الذي يوحى اليك مفترى فقال لهم تحدى يأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله مثله بمعنى امثاله حملا على كل واحدة من تلك السور ولا يبعد ايضا
ان يكون المراد هو المجموع لان مجموع السور شيء واحد المسئلة الثانية قال ابن عباس هذه السور التي وقع بها هذا التحدي معينة وهي سورة البقرة وآل عمران والنساء
والمائدة والانعام والاعراف والانفال والتوبة ويونس وهود فقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات اشارة الى السور المتقدمة على هذه السورة وهذا فيه اشكال لان
هذه السورة مكية وبعض السور المتقدمة على هذه السورة مدنية فكيف يمكن ان يكون المراد من هذه العشر السور التي ما نزلت عند هذا الكلام فالاولى ان يقال التحدي وقع بمطلق
السور التي تظهر فيها قوة تركيب الكلام وتأليفه واعلم ان التحدي بعشر سور لا بد وان يكون سابقا على التحدي بسورة واحدة وهو مثل ان يقول الرجل لغيره اكتب عشرة اسطر مثل
ما اكتب فاذا ظهر عجزه عنه قال قد اقتصرت منك على سطر واحد مثله اذا عرفت هذا فنقول التحدي بالسورة الواحدة ورد في سورة البقرة وفي سورة يونس اما تقدم هذه السورة على
سورة البقرة فظاهر لان هذه السورة مكية وسورة البقرة مدنية واما في سورة يونس فالاشكال زائل ايضا لان كل واحدة من هاتين السورتين مكية والدليل الذي ذكرناه يقتضي ان تكون
سورة هود متقدمة في النزول على سورة يونس حتى يستقيم الكلام الذي ذكرناه المسئلة الثالثة اختلف الناس في الوجه الذي لاجله كان القرآن معجزا فقال بعضهم هو الفصاحة وقال بعضهم هو
الاسلوب وقال ثالث هو عدم التناقض وقال رابع هو كونه مشتملا على العلوم الكثيرة وقال خامس هو الصرف وقال سادس هو اشتماله على الاخبار عن الغيوب والمختار عندي وعند الاكثرين انه معجز بسبب
الفصاحة واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية لانه لو كان وجه الاعجاز هو كثرة العلوم او الاخبار عن الغيوب او عدم التناقض لم يكن لقوله مفتريات معنى اما اذا كان وجه الاعجاز
هو الفصاحة صح ذلك لان فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء كان الكلام صدقا او كذبا وايضا لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على
هذا المطلوب كدلالة الكلام العالي في الفصاحة ثم انه تعالى قال في آخر هذه الآية وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين والمراد ان كنتم صادقين في ادعاء كونه مفترى كما قال
ام يقولون افتراه واعلم ان هذا الكلام يدل على انه لا يجوز اثبات الدين بالتقليد ولا بد فيه من الدلائل والبراهين وذلك لانه تعالى اورد في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هذا الدليل وهذه الحجة ولولا
ان الدين لا يتم الا بالدليل لم يكن في ذكره فائدة قوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون اعلم ان هذه الآية مشتملة على خطابين
الاول خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم وهو قوله قل فأتوا بعشر سور والثاني خطاب الكفار وهو قوله وادعوا من استطعتم من دون الله فلما اتبعه بقوله فان لم يستجيبوا لكم احتمل ان يكون
المراد ان الكفار لم يستجيبوا في المعارضة لتعذرها عليهم واحتمل ان من يدعونه من دون الله لم يستجيبوا فلهذا السبب اختلف المفسرون على قولين فبعضهم قال هذا خطاب للرسول
صلى الله عليه وسلم والمؤمنين والمراد ان الكفار ان لم يستجيبوا لكم في الاتيان بالمعارضة فاعلموا انما انزل بعلم الله والمعنى فاثبتوا على العلم الذي انتم عليه وازدادوا يقينا وثبات قدم على انه
منزل من عند الله وقوله فهل انتم مسلمون اي فهل انتم مخلصون ومنهم من قال فيه اضمار والتقدير فقولوا ايها المسلمون للكفار اعلموا انما انزل بعلم الله ومنهم من قال هذا خطاب
مع الكفار والمعنى ان الذين تدعونهم من دون الله لم يستجيبوا لكم في الاعانة على المعارضة فاعلموا ايها الكفار ان هذا القرآن انما انزل بعلم الله فهل انتم مسلمون بعد لزوم الحجة عليكم والقائلون
بهذا القول قالوا هذا اولى من القول الاول لانا في القول الاول احتجنا الى ان نحمل قوله فاعلموا على الامر بالثبات وعلى اضمار القول وعلى هذا الاحتمال لا حاجة فيه الى الاضمار فكان هذا اولى وايضا
عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب واقرب المذكورين في هذه الآية هو الاحتمال الثاني والثالث ان الخطاب الاول كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم وحده بقوله قل فأتوا بعشر سور والخطاب الثاني
كان مع جماعة الكفار بقوله وادعوا من استطعتم وقوله فان لم يستجيبوا لكم خطاب مع الجماعة فكان حمله على هذا الذي قلناه اولى وبقي في الآية سؤالات السؤال الاول ما الشيء الذي لم يستجيبوا
فيه الجواب المعنى فان لم يستجيبوا لكم في المعارضة للقرآن وقال بعضهم فان لم يستجيبوا لكم في قبول الايمان وهو بعيد السؤال الثاني من المشار اليه بقوله لكم الجواب ان حملنا قوله فان لم يستجيبوا
لكم على المؤمنين فالمراد الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين لانهم كانوا يتحدونهم وقال في موضع آخر فان لم يستجيبوا لك فاعلم والثاني يجوز ان يكون الجمع لتعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم السؤال الثالث اي تعلق بين
الشرط المذكور في هذه الآية وبين ما ذكر فيها من الجزاء الجواب ان القوم ادعوا كون القرآن مفترى على الله تعالى فقال لو كان مفترى على الله لوجب ان يقدر الخلق على مثله ولما لم يقدروا عليه
ثبت انه من عند الله فقوله انما انزل بعلم الله كناية عن كونه من عند الله كما يقول الحاكم هذا الحكم جرى بعلمي السؤال الرابع اي تعلق لقوله وان لا اله الا هو بعجزهم عن المعارضة الجواب
فيه وجوه الاول انه تعالى لما امر محمدا بان يطالب الكفار بان يستعينوا بالاصنام في تحقيق المعارضة ثم ظهر عجزهم عنها فحينئذ ظهر انه لا قدرة لها ولا تأثير في شيء من المطالب البتة ومتى
كان كذلك فقد بطل القول باثبات كونها آلهة فصار عجز القوم عن المعارضة بعد الاستعانة بالاصنام مبطلا لالهية الاصنام ودليلا على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فكان قوله وان لا اله الا هو اشارة الى ما ظهر من فساد القول بالهية الاصنام الثاني انه ثبت في علم الاصول ان القول بنفي الشريك عن الله من المسائل التي يمكن اثباتها بقول
الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فكانه قيل لما ثبت عجز الخصم عن المعارضة ثبت كون القرآن حقا وثبت كون محمد صلى الله عليه وسلم محقا في دعوى الرسالة ثم انه كان يخبر عن انه لا اله الا الله فلما
ثبت كونه محقا في دعوى النبوة ثبت قوله انه لا اله الا الله الثالث ان ذكر قوله وان لا اله الا هو جار مجرى التهديد كانه قيل لما ثبت بهذا الدليل كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا في دعوى
الرسالة وعلمتم انه لا اله الا هو فكونوا خائفين من قهره وعذابه واتركوا الاصرار على الكفر واقبلوا الاسلام ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة عند ذكر آية التحدي فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين قوله تعالى فهل انتم مسلمون ان قلنا انه خطاب مع المؤمنين كان معناه الترغيب في زيادة الاخلاص وان قلنا انه
خطاب مع الكفار كان معناه الترغيب في اصل الاسلام قوله تعالى من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون اولئك الذين ليس لهم في الآخرة
الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون اعلم ان الكفار كانوا ينازعون النبي صلى الله عليه وسلم في اكثر الاحوال وكانوا يظهرون من انفسهم ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبطل ونحن
محقون وانما نبالغ في منازعته لتحقيق الحق وابطال الباطل وكانوا كاذبين فيه بل كان غرضهم محض الحسد والاستنكاف من المتابعة فانزل الله تعالى هذه الآية لتقرير هذا المعنى ونظير
هذا المعنى في الآية قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد وقوله من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة
من نصيب وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في الآية قولين الاول انها مختصة بالكفار لان قوله من كان يريد الحيوة الدنيا يندرج فيه المؤمن والكافر والصديق والزنديق
لان كل احد يريد التمتع بلذات الدنيا وطيباتها والانتفاع بخيراتها وشهواتها الا ان آخر الآية يدل على ان المراد من هذا العام الخاص وهو الكافر لان قوله تعالى اولئك الذين ليس
لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون لا يليق الا بالكفار فصار تقدير الآية من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها فقط اي تكون ارادته مقصورة
على حب الدنيا وزينتها ولم يكن طالبا لسعادة الآخرة كان حكمه كذا وكذا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد منه منكرو البعث فانهم ينكرون الآخرة و
لا يرغبون الا في سعادات الدنيا وهذا قول الاصم وكلامه ظاهر القول الثاني ان الآية نزلت في المنافقين الذين كانوا يطلبون بغزوهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم الغنائم من دون ان يؤمنوا
بالآخرة وثوابها القول الثالث ان المراد اليهود والنصارى وهو منقول عن انس القول الرابع وهو الذي اختاره القاضي ان المراد من كان يريد بعمل الخير الحيوة الدنيا وزينتها وعمل الخير
قسمان العبادات وايصال المنفعة الى الحيوان ويدخل في هذا القسم البر وصلة الرحم والصدقة وبناء القناطر وتسوية الطرق والسعي في دفع الشرور واجراء الانهار
فهذه الاشياء اذا اتى بها الكافر لاجل الثناء في الدنيا فان بسببها تصل الخيرات والمنافع الى المحتاجين فكلها تكون من اعمال الخير فلا جرم هذه الاعمال تكون طاعات سواء صدرت
من الكافر او من المسلم واما العبادات فهي انما تكون طاعات بنيات مخصوصة فاذا لم يؤت بتلك النية وانما اتى فاعلها بها على طلب زينة الدنيا وتحصيل الرياء والسمعة
فيها فصار وجودها كعدمها فلا تكون من باب الطاعات واذا عرفت هذا فقوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها المراد منها الطاعات التي يصح صدورها من الكافر
القول الثاني ان تجري الآية على ظاهرها في العموم فنقول انه يندرج فيه المؤمن الذي يأتي بالطاعات على سبيل الرياء والسمعة ويندرج فيه الكافر الذي هذا صفته وهذا
القول مشكل لان قوله اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار لا يليق بالمؤمن الا اذا قلنا المراد اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار بسبب هذه الاعمال الفاسدة
والافعال الباطلة المقرونة بالرياء ثم القائلون بهذا القول ذكروا اخبارا كثيرة في هذا الباب روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تعوذوا بالله من جب الحزن قيل وما جب الحزن قال
واد في جهنم يلقى فيه القراء المراؤن وقال عليه السلام اشد الناس عذابا يوم القيامة من يرى الناس ان فيه خيرا ولا خير فيه وعن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا كان يوم القيمة يدعى برجل جمع القرآن فيقال له ما عملت فيه فيقول يا رب قمت به آناء الليل والنهار فيقول الله كذبت بل اردت ان يقال فلان قارئ وقد قيل
ذلك ويؤتى بصاحب المال فيقول الله الم اوسع عليك فماذا عملت فيما آتيتك فيقول وصلت الرحم وتصدقت فيقول الله كذبت بل اردت ان يقال فلان جواد وقد قيل ذلك ويؤتى

بمن قتل في سبيل الله فيقول قاتلت في سبيل الله الجهاد حتى قتلت فيقول الله كذبت بل اردت ان يقال فلان جريء وقد قيل ذلك قال ابو هريرة ثم ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبتي وقال يا ابا هريرة اولئك الثلاثة اول خلق يسعر بهم النار يوم القيمة وروي ان ابا هريرة ذكر هذا الحديث عند معاوية قال الراوي فبكى حتى ظننا انه هالك ثم افاق وقال صدق الله ورسوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها المسئلة الثانية المراد من توفية اجور تلك الاعمال هو ان كل ما يستحقون بها من الثواب فانه يصل اليهم حال كونهم في دار الدنيا فاذا خرجوا من الدنيا لم يبق معهم من تلك الاعمال اثر من آثار الخيرات بل ليس لهم منها الا النار واعلم ان العقل يدل عليه قطعا وذلك لان من اتى بالاعمال لاجل طلب الثناء في الدنيا ولاجل الرياء فذلك لاجل انه غلب على قلبه حب الدنيا ولم يحصل في قلبه حب الآخرة اذ لو عرف حقيقة الآخرة وما فيها من السعادات لامتنع ان ياتي بالخيرات لاجل الدنيا وينسى امر الآخرة فثبت ان الآتي باعمال البر لاجل الدنيا لا بد وان يكون عظيم الرغبة في الدنيا عديم الطلب للآخرة ومن كان كذلك فاذا مات فانه يفوته جميع منافع الدنيا ويبقى عاجزا عن وجدانها غير قادر على تحصيلها ومن احب شيئا ثم حيل بينه وبين المطلوب فانه لا بد وان يشتعل في قلبه نيران الحسرات فثبت بهذا البرهان العقلي ان كل من اتى بعمل من الاعمال لطلب الاحوال الدنيوية فانه يجد تلك المنفعة الدنيوية اللائقة بذلك العمل ثم اذا مات فانه لا يحصل له منه الا النار ويصير ذلك العمل في الدار الآخرة محبطا باطلا عديم الاثر قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة اولئك يؤمنون به ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك ولكن اكثر الناس لا يؤمنون اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها ظاهر والتقدير افمن كان على بينة من ربه كمن يريد الحيوة الدنيا وزينتها ليس لهم في الآخرة الا النار الا انه حذف الجواب لظهوره ومثله في القرآن كثير كقوله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله يضل من يشاء وقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واعلم ان اول هذه الآية مشتمل على الفاظ اربعة كل واحد منها محتمل فالاول ان هذا الذي وصفه الله بانه على بينة من ربه من هو والثاني ان المراد بهذه البينة ما هو والثالث ان المراد بقوله يتلوه القرآن او كونه حاصلا عقيب غيره والرابع ان هذا الشاهد ما هو فهذه الالفاظ الاربعة مجملة فلهذا كثر اختلاف المفسرين في هذه الآية اما الاول وهو ان هذا الذي وصفه الله تعالى بانه على بينة من ربه من هو فقيل المراد به النبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد به من آمن من اليهود كعبد الله بن سلام وغيره وهو الاظهر لقوله تعالى في آخر الآية اولئك يؤمنون به وهذا صيغة جمع فلا يجوز رجوعه الى محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالبينة البرهان الذي عرف به صحة الدين الحق والضمير في يتلوه يرجع الى معنى البينة وهو البيان والبرهان والمراد بالشاهد هو القرآن ومنه اي من الله ومن قبله كتاب موسى اي ويتلو ذلك البرهان من قبل مجيء القرآن كتاب موسى واعلم ان كون كتاب موسى تابعا للقرآن ليس في الوجود بل في دلالته على هذا المطلوب واماما نصب على الحال فالحاصل انه يقول اجتمع في تقرير صحة هذا الدين امور ثلاثة اولها دلالة البينات العقلية على صحته وثانيها شهادة القرآن بصحته وثالثها شهادة التورية بصحته فعند اجتماع هذه الثلاثة لا يبقى في صحته شبهة ولا ارتياب فهذا القول احسن الاقاويل في هذه الآية واقربها الى مطابقة اللفظ وفيها اقوال اخر فالقول الاول ان الذي وصفه بانه على بينة من ربه هو محمد عليه السلام والبينة هو القرآن والمراد بقوله يتلوه هو التلاوة بمعنى القراءة وعلى هذا التقدير فذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبريل عليه السلام والمعنى ان جبريل عليه السلام يقرأ القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم وثانيها ان ذلك الشاهد هو لسان محمد عليه السلام وهو قول الحسن ورواية عن محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنه قال قلت لابي انت التالي قال وما معنى التالي قلت قوله ويتلوه شاهد منه فقال وددت اني هو ولكنه لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما كان الانسان انما يقرأ القرآن ويتلوه بلسانه لا جرم جعل اللسان تاليا على سبيل المجاز كما يقال عين باصرة واذن سامعة ولسان ناطق وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد عليه السلام وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد عليه السلام ورابعها ان لا يكون المراد بقوله ويتلوه القراءة بل حصول هذا الشاهد عقيب تلك البينة وعلى هذا الوجه قالوا ان المراد ان صورة النبي صلى الله عليه وسلم ووجهه ومخايله كل ذلك يشهد بصدقه لان من نظر اليه بعقله علم انه ليس بمجنون ولا كاهن ولا ساحر ولا كذاب والمراد بكون هذا الشاهد منه كون هذه الاحوال متعلقة بذات النبي عليه السلام القول الثاني ان الذي وصفه بانه على بينة هو المؤمنون وهم اصحاب النبي عليه السلام والمراد بالبينة القرآن ويتلوه اي ويتلو الكتاب الذي هو الحجة يعني ويعقبه شاهد من الله وعلى هذا القول اختلفوا في ذلك الشاهد فقال بعضهم انه محمد صلى الله عليه وسلم وقال آخرون بل ذلك هو كون القرآن واقعا على وجه يعرف كل من نظر فيه انه معجزة وذلك الوجه هو اشتماله على الفصاحة التامة والبلاغة الكاملة وكونه بحيث لا يقدر البشر على الاتيان بمثله وقوله شاهد منه اي من تلك البينة لان احوال القرآن وصفات من القرآن ومتعلقة به وثالثها قال الفراء ويتلوه شاهد منه يعني الانجيل يتلو القرآن وان كان قد انزل قبله والمعنى انه يتلوه في التصديق وتقريره ان الله تعالى ذكر محمدا عليه السلام في الانجيل وامر بالايمان به واعلم ان هذين القولين وان كانا محتملين الا ان القول الاول اولى واقوى واعلم انه تعالى وصف كتاب موسى عليه السلام بكونه اماما ورحمة ومعنى كونه اماما انه كان مقتدى للعالمين واماما لهم يرجعون اليه في معرفة الدين والشرائع واما كونه رحمة فلانه يهدي الى الحق في الدنيا والدين وذلك سبب لحصول الرحمة والثواب فلما كان سببا للرحمة اطلق اسم الرحمة عليه اطلاقا لاسم المسبب على السبب ثم قال تعالى اولئك يؤمنون به والمعنى ان الذين وصفهم الله بانهم على بينة من ربهم في صحة هذا الدين يؤمنون واعلم ان المطالب على قسمين منها ما يعلم صحتها بالبديهة ومنها ما يحتاج في تحصيل العلم بها الى طلب واجتهاد وهذا القسم الثاني على قسمين لان طريق تحصيل المعارف اما الحجة والبرهان المستنبط بالعقل واما الاستفادة من الوحي والالهام فهذان الطريقان الذان يمكن الرجوع اليهما في تعريف المجهولات فاذا اجتمعا واعتضد كل واحد منهما بالآخر بلغ الغاية في القوة والوثوق ثم ان في انبياء الله تعالى كثرة فاذا اتفقت كلمات الانبياء على صحته وكان البرهان اليقيني قائما على صحته فهذه المرتبة قد بلغت في القوة الى حيث لا يمكن الزيادة عليها فقوله افمن كان على بينة من ربه المراد بالبينة الدلائل العقلية اليقينية وقوله ويتلوه شاهد منه اشارة الى الوحي الذي حصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ومن قبله كتاب موسى اشارة الى الوحي الذي حصل لموسى عليه السلام وعند اجتماع هذه الثلاثة قد بلغ هذا اليقين في القوة والظهور والجلاء الى حيث لا يمكن الزيادة عليه ثم قال ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده والمراد من الاحزاب اصناف الكفار فيدخل فيهم اليهود والنصارى والمجوس وروى سعيد بن جبير عن ابي موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يسمع بي يهودي ولا نصراني فلا يؤمن بي الا كان من اهل النار قال ابو موسى فقلت في نفسي ان النبي لا يقول مثل هذا الا عن القرآن فوجدت الله تعالى يقول ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده وقال بعضهم لما دلت الآية على ان من يكفر به فالنار موعده دلت على ان من لا يكفر به لم تكن النار موعده ثم قال فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك وفيه قولان الاول فلا تك في مرية من صحة هذا الدين ومن كون القرآن نازلا من عند الله وكان متعلقا بما تقدم من قوله ام يقولون افتراه والثاني فلا تك في مرية من ان موعد الكافر النار وقرئ مرية بضم الميم ثم قال ولكن اكثر الناس لا يؤمنون والمقصود ما ذكرناه من الظهور في الغاية فكن انت متابعا له ولا تبال بالجهال سواء آمنوا او لم يؤمنوا والاقرب ان يكون المراد لا يؤمنون بما تقدم ذكره من وصف القرآن قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا اولئك يعرضون على ربهم ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون اعلم ان الكفار كانت لهم عادات كثيرة وطرق مختلفة فمنها شدة حرصهم على الدنيا ورغبتهم في تحصيلها وقد ابطل الله هذه الطريقة بقوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها الى آخر الآية ومنها انهم كانوا ينكرون نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ويقدحون في معجزاته وقد ابطل الله ذلك بقوله افمن كان على بينة من ربه ومنها انهم كانوا يزعمون في الاصنام انها شفعاؤهم عند الله وقد ابطل الله ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الكلام افتراء على الله فلما بين وعيد المفترين على الله فقد دخل فيه هذا الكلام واعلم ان قوله ومن اظلم ممن افترى انما يورد في معرض المبالغة وفيه دلالة على ان الافتراء على الله اعظم انواع الظلم ثم انه تعالى بين وعيد هؤلاء بقوله اولئك يعرضون على ربهم وما وصفهم بذلك لانهم مختصون بذلك العرض لان العرض عام في كل العباد كما قال وعرضوا على ربك صفا وانما اراد به انهم يعرضون فيفتضحون بان يقول الاشهاد عند عرضهم هؤلاء الذين كذبوا على ربهم فيحصل لهم من الخزي والنكال ما لا مزيد عليه وفيه سؤالات الاول اذا لم يجز ان يكون الله في مكان فكيف قال يعرضون على ربهم والجواب المراد انهم يعرضون على الاماكن المعدة للحساب والسؤال ويجوز ان يكون ذلك عرضا على من شاء من الملائكة بامر الله من الانبياء والمؤمنين السؤال الثاني من هؤلاء الاشهاد الذين اضيف اليهم هذا القول الجواب [illegible] الذين كانوا يحفظون اعمالهم عليهم في الدنيا وقال قتادة ومقاتل الاشهاد الناس كما يقال على رؤس الاشهاد يعني على رؤس الخلائق [illegible] والفائدة في اعتبار قول الاشهاد المبالغة في اظهار الفضيحة السؤال الثالث الاشهاد جمع شاهد [illegible] اصحاب وناصر وانصار ويجوز ان يكون جمع شهيد مثل شريف واشراف قال ابو علي الفارسي هذا كانه ارجح لان ما جاء من ذلك في التنزيل جاء على فعيل [illegible] شهيدا وجئنا بك شهيدا على هؤلاء [illegible]

ثم قال الا لعنة الله على الظالمين فبين انهم في الحال ملعونون من عند الله ثم ذكر من صفتهم انهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا يعني انهم كما ظلموا انفسهم بالتزام الكفر والضلال فقد اضافوا اليه المنع من الدين الحق والقاء الشبهات وتعويج الدلائل المستقيمة لانه لا يقال في العاصي انه يبغي عوجا وانما يقال ذلك فيمن يعرف كيفية الاستقامة وكيفية العوج بسبب القاء الشبهات وتقرير الضلالات ثم قال وهم بالآخرة هم كافرون قال الزجاج ذكرت كلمة هم مرتين على جهة التوكيد لشانهم في الكفر قوله تعالى اولئك لم يكونوا معجزين في الارض وما كان لهم من دون الله من اولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون اولئك الذين خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون لا جرم انهم في الآخرة هم الاخسرون اعلم انه تعالى وصف هؤلاء المنكرين الجاحدين بصفات كثيرة في معرض الذم فالصفة الاولى كونهم مفترين على الله وهي قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الصفة الثانية انهم يعرضون على الله في موقف الذل والهوان والخزي والخسار وهي قوله اولئك يعرضون على ربهم والصفة الثالثة حصول الخزي والنكال والفضيحة العظيمة وهي قوله ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الصفة الرابعة كونهم ملعونين من عند الله وهي قوله الا لعنة الله على الظالمين الصفة الخامسة كونهم صادين عن سبيل الله مانعين عن متابعة الحق وهي قوله الذين يصدون عن سبيل الله الصفة السادسة سعيهم في القاء الشبهات وتعويج الدلائل وهي قوله ويبغونها عوجا الصفة السابعة كونهم كافرين وهي قوله وهم بالآخرة هم كافرون الصفة الثامنة كونهم عاجزين عن الفرار من عذاب الله وهي قوله اولئك لم يكونوا معجزين في الارض قال الواحدي معنى الاعجاز المنع من تحصيل المراد يقال اعجزني فلان اي منعني عن مرادي ومعنى معجزين في الارض اي لا يمكنهم ان يهربوا من عذابنا فان هرب العبد من عذاب الله محال لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ولا تتفاوت قدرته بالبعد والقرب والقوة والضعف الصفة التاسعة انه ليس لهم اولياء يدفعون عقاب الله عنهم والمراد منه الرد عليهم في وصفهم الاصنام انها شفعاؤهم عند الله والمقصود من قوله اولئك لم يكونوا معجزين في الارض انهم لا قدرة لهم على الفرار وقوله وما كان لهم من دون الله من اولياء هو ان احدا لا يقدر على تخليصهم من ذلك العذاب فجمع بين ما يرجع اليهم وبين ما يرجع الى غيرهم وبين بذلك انقطاع حيلهم في الخلاص من عذاب الدنيا ومن عذاب الآخرة ثم اختلفوا فقال قوم المراد انه لا مانع من نزول العذاب ليس لاجل انهم قدروا على منع الله من انزال العذاب ولا لاجل ان لهم ناصرا يمنع ذلك العذاب عنهم بل انما حصل ذلك الامهال لانه تعالى امهلهم كي يتوبوا فيزول عنهم كفرهم فاذا ابوا الا الثبات عليه فلا بد من مضاعفة العذاب في الآخرة وقال بعضهم بل المراد لم يكونوا معجزين في الدنيا من ان يحل الله عليهم العذاب في الآخرة او في الدنيا وما يجدون اولياء تنصرهم وتمنع ذلك عنهم الصفة العاشرة قوله تعالى يضاعف لهم العذاب قيل سبب تضعيف العذاب في حقهم انهم كفروا بالله وكفروا بالبعث والنشور وكفروا بالمبدأ والمعاد فصار ذلك سببا لتضعيف العذاب والاصوب ان يقال انهم مع ضلالهم الشديد سعوا في الاضلال ومنع الناس عن الدين الحق فلهذا المعنى حصل هذا التضعيف الصفة الحادية عشرة قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد ما هم عليه في الدنيا من صمم القلب وعمى النفس واحتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يخلق في المكلف ما يمنعه من الايمان وروي عن ابن عباس انه قال انه تعالى منع الكافر من الايمان في الدنيا والآخرة اما في الدنيا ففي قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون واما في الآخرة ففي قوله يدعون الى السجود فلا يستطيعون وحاصل الكلام في هذا الاستدلال انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يستطيعون السمع فاما ان يكون المراد انهم ما كانوا يستطيعون سمع الاصوات والحروف واما ان يكون المراد كونهم عاجزين عن الوقوف على دلائل الله والاول باطل لان البديهة دلت على انهم كانوا يسمعون الاصوات والحروف فوجب حمل اللفظ على الثاني واجاب الجبائي عنه بان السمع ان كان عبارة عن الحاسة المخصوصة او عن معنى يخلقه الله في صماخ الاذن وكلاهما لا يقدر العبد عليه [illegible] وان ثبت هذا كان اثبات الاستطاعة فيه محالا واذا كان اثباتها محالا كان نفي الاستطاعة عنه حقا فثبت ان ظاهر الآية لا يقدح في قولنا ثم قال المراد بقوله ما كانوا يستطيعون السمع استثقالهم ونفورهم عنه كما يقول القائل هذا الكلام لا استطيع ان اسمعه وهذا مما يمجه سمعي وذكر الجبائي وجها آخر فقال انه تعالى نفى ان يكون لهم اولياء والمراد الاصنام ثم بين نفي كونهم اولياء بقوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون فكيف يصلحون للولاية والجواب ان حمل الآية على انه لا قدرة لهم على خلق الحاسة وعلى خلق المعنى فيها باطل لان هذه الآية وردت في معرض الوعيد فلا بد وان يكون ذلك معنى مختصا بهم والمعنى الذي ذكروه حاصل في الملائكة والانبياء فكيف يمكن حمل اللفظ عليه اما قوله ان ذلك محمول على انهم كانوا يستثقلون سماع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وابصار صورته فالجواب انه تعالى نفى الاستطاعة فحمله على معنى آخر خلاف الظاهر وايضا فحصول ذلك الاستثقال هل يمنع من الفهم والوصول الى الغرض ام لا يمنع فان منع فهو الحق وان لم يمنع فهو ليس كان ذلك سببا اجنبيا عن المعاني المعتبرة في الفهم والادراك ولا يختلف حال القلب العالم المدرك بسببه فكيف يمكن جعله ذما لهم في هذا الغرض ايضا قد بينا مرارا كثيرة في هذا الكتاب ان حصول الفعل مع قيام الصارف محال فاذا بين الله تعالى ان هذا المعنى صار مانعا عن قبول الدين الحق وبين فيه انه حصل حصولا على سبيل اللزوم بحيث لا يزول البتة في ذلك الوقت كان المكلف في ذلك الوقت ممنوعا عن الايمان ومع حصول المنع لا يجوز التكليف واما قول الجبائي فانا نحمل هذه الصفة من صفات الاوثان فبعيد لانه تعالى قال يضاعف لهم العذاب ثم قال ما كانوا يستطيعون السمع فوجب ان يكون الضمير في هذه الآية المتأخرة عائدا الى عين ما عاد اليه الضمير المذكور في الآية الاولى واما قوله وما كانوا يبصرون فقيل المراد منه البصيرة وقيل المراد منه انهم عدلوا عن ابصار ما يكون حجة لهم الصفة الثانية عشرة قوله اولئك الذين خسروا انفسهم ومعناه انهم اشتروا عبادة الآلهة بعبادة الله تعالى فكان هذا الخسران اعظم وجوه الخسرانات الصفة الثالثة عشرة قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون والمعنى انهم لما باعوا الدين بالدنيا فقد خسروا لانهم اعطوا الشريف ورضوا باخذ الخسيس وهذا عين الخسران في الدنيا ثم في العاقبة وهذا الخسيس يضيع ويهلك ولا يبقى منه اثر وهو المراد بقوله وضل عنهم ما كانوا يفترون الصفة الرابعة عشرة قوله لا جرم انهم في الآخرة هم الاخسرون وتقريره انه لما اعطى الشريف ورضي بالادون الخسيس فقد خسر في التجارة ثم لما كان هذا الخسيس بحيث لا يبقى بل لا بد وان يهلك ويفنى انقلبت تلك التجارة الى النهاية في صفة الخسارة فلهذا قال لا جرم انهم في الآخرة هم الاخسرون وقوله لا جرم قال الفراء انها بمنزلة قولنا لا بد ولا محالة ثم كثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول العرب لا جرم انك محسن على معنى حقا انك محسن وللنحويين فيه وجوه الاول لا حرف نفي وجرم اي قطع فاذا قلت لا جرم معناه انه لا قطع قاطع عنهم انهم في الآخرة هم الاخسرون الثاني قال الزجاج ان كلمة لا نفي لما ظنوا انه ينفعهم وجرم معناه كسب ذلك الفعل والمعنى لا ينفعهم ذلك وكسب ذلك الفعل لهم الخسران في الدنيا والآخرة وذكروا جرم بمعنى كسب في تفسير قوله ولا يجرمنكم شنآن قوم قال الازهري وهذا من احسن ما قيل فيه الثالث قال سيبويه والاخفش لا رد على اهل الكفر كما ذكرنا وجرم معناه حق وصح والتأويل انه حق كفرهم وقوع العذاب والخسران بهم واحتج سيبويه بقول الشاعر ولقد طعنت ابا عيينة طعنة جرمت فزارة بعدها ان يغضبوا اراد حقت الطعنة فزارة ان يغضبوا قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واخبتوا الى ربهم اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما ذكر عقوبة الكافرين وخسرانهم اتبعه بذكر احوال المؤمنين والاخبات هو الخشوع والخضوع وهو ماخوذ من الخبت وهي الارض المطمئنة وخبت ذكره اي خفي فقوله اخبتوا اي دخلوا في الخبت كما يقال انجد اي صار الى نجد واتهم اي صار الى تهامة ومنه المخبت من الناس قال اخبت الى ربه اي اطمأن اليه ولفظ الاخبات يتعدى بالى وباللام فاذا قلنا اخبت فلان الى كذا فمعناه اطمأن اليه واذا قلنا اخبت له فمعناه خشع له اذا عرفت هذا فنقول قوله ان الذين آمنوا اشارة الى الايمان وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى جميع الاعمال الصالحة وقوله واخبتوا اشارة الى ان هذه الاعمال لا تنفع في الآخرة الا مع الاحوال القلبية ثم ان فسرنا الاخبات بالطمأنينة كان المراد انهم يعبدون الله وكانت قلوبهم عند اداء العبادات مطمئنة بذكر الله فارغة عن الالتفات الى ما سوى الله تعالى وان فسرناه ان قلوبهم صارت مطمئنة الى صدق الله في كل ما وعدهم من الثواب والعقاب واما ان فسرنا الاخبات بالخشوع كان معناه انهم يأتون بالاعمال الصالحة خائفين وجلين من ان يكونوا آتين بها مع وجود الخلل والتقصير ثم بين ان من حصلت له هذه الصفات الثلاث فهم اصحاب الجنة ويحصل لهم الخلود في الجنة قوله تعالى مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون اعلم انه تعالى لما ذكر الفريقين ذكر فيهما مثالا مطابقا ثم اختلفوا فقيل انه راجع الى من ذكرهم آخرا من المؤمنين والكافرين من قبل وقال آخرون بل راجع الى قوله افمن كان على بينة من ربه ثم ذكر من بعد الكافرين ووصفهم بانهم لا يستطيعون [illegible] الاعمى والاصم هم الذين وصفهم الله بانهم لا يستطيعون [illegible] والبصير والسميع هم الذين وصفهم الله بانهم على بينة من ربهم [illegible] لينتفع به [illegible]

كان العلاج ممكنا والضرر قابل ان يحصل وعظم الضرر شديدا وجب على العاقل ان يسعى في ذكر العلاج بغاية الامكان فعلم انه قد جرت العادة بانه تعالى اذا اورد على الكفار انواع الدلائل اتبعها بالقصص ليصير ذكرها مؤكدا لتلك الدلائل على ما قررنا هذا المعنى في مواضع كثيرة وفي هذه السورة ذكر انواعا من القصص القصة الاولى قصة نوح عليه السلام قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه انى لكم نذير مبين ان لا تعبدوا الا الله انى اخاف عليكم عذاب يوم اليم اعلم انه تعالى بدأ بذكر هذه القصة في سورة الاعراف وقد اعادها في هذه السورة ايضا لما فيها من زيادة الفوائد وبدائع الحكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي انى بفتح الالف والمعنى ارسلناه بانى لكم نذير ومعناه ارسلناه ملتبسا بهذا الكلام وهو قوله انى لكم نذير مبين بالكسر فلما اتصل به حرف الجر فتح كما فتح في كان واما سائر القراء فقرؤا انى بالكسر على معنى قال انى لكم نذير مبين المسئلة الثانية قال بعضهم المراد من النذير كونه مهددا للعصاة بالعقاب ومن المبين كونه مبينا ما اعده الله للمطيعين من الثواب والاولى ان يكون المعنى انه نذير للعصاة من العقاب وانه مبين بمعنى انه يبين ذلك الانذار على الطريق الاكمل والبيان الاقوى الاظهر ثم بين تعالى ان ذلك الانذار انما حصل في النهي عن عبادة غير الله وفي الامر بعبادة الله لان قوله ان لا تعبدوا الا الله استثناء من النفي وهو يوجب نفي غير المستثنى واثبات المستثنى وعلى ان تقدير الاية كانه تعالى قال ولقد ارسلنا نوحا الى قومه بهذا الكلام وهو قوله انى لكم نذير مبين ثم قال ان لا تعبدوا الا الله فقوله ان لا تعبدوا الا الله بدل من قوله انى لكم نذير مبين ثم انه اكد ذلك بقوله انى اخاف عليكم عذاب يوم اليم والمعنى انه لما حصل الالم العظيم في ذلك اليوم اسند ذلك الالم الى اليوم كقولهم نهارك صائم وليلك قائم قوله تعالى فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك الا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادى الرأى وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين اعلم انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه دعا قومه الى عبادة الله حكى عنهم انهم طعنوا في نبوته بثلاثة انواع من الشبهات فالشبهة الاولى انه بشر مثلهم والتفاوت الحاصل بين احاد البشر يمتنع انتهاؤه الى حيث يصير الواحد منهم واجب الطاعة لجميع العالمين والشبهة الثانية انه ما اتبعه الا اراذل القوم كالحاكة واهل الصنائع الخسيسة قالوا ولو كنت صادقا لاتبعك الاكياس من الناس والاشراف منهم ونظيره قوله تعالى في سورة الشعراء انؤمن لك واتبعك الارذلون والشبهة الثالثة قوله وما نرى لكم علينا من فضل والمعنى لا نرى لكم علينا من فضل لا في العقل ولا في رعاية المصالح العاجلة ولا في قوة الجدل فاذا لم نشاهد فضلك علينا في شيء من هذه الاحوال الظاهرة فكيف نعترف بفضلك علينا في اشرف الدرجات واعلى المقامات فهذا خلاصة الكلام في تقرير هذه الشبهات واعلم ان الشبهة الاولى لا تليق الا بالبراهمة الذين ينكرون نبوة البشر على الاطلاق واما الشبهتان الباقيتان فيمكن ان يتمسك بهما من اقر بنبوة سائر الانبياء وفي لفظ الاية مسائل المسئلة الاولى الملأ الاشراف وفي اشتقاقه وجوه الاول انه ماخوذ من قولهم ملئ بكذا اذا كان مطيقا له وقد ملؤا بالامر والسبب في اطلاق هذا اللفظ عليهم انهم مليئون بتدبيرها وحسنون في تدبير مصالح الناس الثاني انهم يصفون بذلك لانهم يتمالؤن اي يتظاهرون عليه الثالث وصفوا بذلك لانهم يملؤن القلوب هيبة والمجالس ابهة الرابع وصفوا به لانهم ملئوا بالعقل الراجح والاراء الصائبة ثم حكى الله عنهم الشبهة الاولى وهو قولهم ما نراك الا بشرا مثلنا وهو مثل ما حكى الله عن بعض العرب انهم قالوا لولا انزل عليه ملك وهذا جهل لان من حق الرسول ان يباين غيره بالدليل والمعجزة لا بالصورة والخلقة بل نقول انه لو بعث الى البشر ملكا لكانت الشبهة اقوى في الطعن في رسالته لانه يخطر بالبال ان هذه المعجزة التي ظهرت لعل هذا الملك هو الذي اتى بها من عند نفسه بسبب ان قوته اكمل وقدرته اقوى فلهذه الحكمة ما بعث الله الى البشر رسولا الا من البشر ثم حكى الشبهة الثانية وهي قوله وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا والمراد قلة مالهم وقلة جاههم ودناءة حرفهم وصناعاتهم وهذا ايضا جهل لان الرفعة في الدين لا تكون بالحسب والمال والمناصب العالية بل الفقراء اهل الدين من الغنى لان الانبياء ما بعثوا الا لترك الدنيا والاقبال على الاخرة فكيف تجعل قلة المال في الدنيا طعنا في النبوة والرسالة ثم حكى الشبهة الثالثة وهي قوله وما نرى لكم علينا من فضل وهذا ايضا جهل لان الفضيلة المعتبرة عند الله ليست الا بالعلم والعمل فكيف اطلعوا على بواطن الخلق حتى عرفوا نفي هذه الفضيلة المعتبرة عند الله ثم قال بعد ذكر هذه الشبهات لنوح عليه السلام ولمن اتبعه بل نظنكم كاذبين وفيه وجهان الاول ان يكون هذا خطابا مع نوح ومع قومه والمراد منه تكذيب نوح في دعوى الرسالة والثاني ان يكون هذا خطابا مع الاراذل فنسبوهم الى انهم كذبوا في انهم امنوا به واتبعوه المسئلة الثانية قال الواحدي الرذل الدون من كل شيء في منظره وحالاته ورجل رذل الثياب والفعل والاراذل جمع الارذل كقوله اكابر مجرميها وقوله عليه السلام احاسنكم اخلاقا وقال الاراذل جمع الرذل فعلى هذا الاراذل جمع الجمع وقال بعضهم الاصل فيه ان يقال هو ارذل من كذا ثم كثر حتى قالوا هو الارذل فصارت الالف واللام عوضا من الاضافة وقوله بادى الرأى الباء من الظاهر من قولك بدا الشيء اذا ظهر ومنه يقال للبرية بادية لظهورها وبروزها للناظر واختلفوا في بادى الرأي وذكروا فيه وجوها الاول اتبعوك في الظاهر وباطنهم بخلاف ذلك والثاني يجوز ان يكون المراد اتبعوك في ابتداء حدوث الرأي وما احتاطوا في ذلك الرأي وما اعطوه حقه من الفكر الصائب والتدبر الوافي الثالث انهم لما وصفوا القوم بالرذالة قالوا كونهم كذلك بادي الرأي امر ظاهر لكل من يراهم والرأي على هذا المعنى من رأي العين لا من رأي القلب ويتأكد هذا التأويل بما نقل عن مجاهد انه كان يقرأ الا الذين هم اراذلنا رأي العين المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو ونصير عن الكسائي بادئ بالهمزة والباقون بالياء غير مهموز فمن قرأ بادئ بالهمزة فالمعنى اول الرأي وابتداؤه ومن قرأ بالياء غير مهموز كان من بدا يبدو اي ظهر وبادي نصب على المصدر كقولك ضربت اول الضرب قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي واتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها وانتم لها كارهون وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى شبهات منكري النبوة نوح عليه السلام حكى بعده ما يكون جوابا عن تلك الشبهات فالشبهة الاولى هي قولهم ما انت الا بشر مثلنا فقال نوح عليه السلام حصول المساواة في البشرية لا يمنع من حصول المفارقة في صفة النبوة والرسالة ثم ذكر الطريق الدال على امكانه فقال ارأيتم ان كنت على بينة من معرفة ذات الله وصفاته وما يجب وما يمتنع ويجوز عليه ثم انه تعالى اتاني رحمة من عنده والمراد بتلك الرحمة اما النبوة واما المعجزة الدالة على النبوة فعميت عليكم اي صارت مظنة مشتبهة ملتبسة في عقولكم فهل اقدر على ان اجعلكم بحيث تصلون الى معرفتها شئتم ام ابيتم والمراد انى لا اقدر على ذلك البتة وعن قتادة والله لو استطاع نبي الله لالزمها ولكنه لم يقدر عليه وحاصل الكلام انهم لما قالوا وما نرى لكم علينا من فضل ذكر نوح عليه السلام ان ذلك بسبب ان الحجة عميت عليكم واشتبهت فاما لو تركتم العناد واللجاج وتأملتم في الدليل حق التأمل لظهر الحق ولعرفتم ان الله اتانا عليكم فضلا عظيما المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم فعميت بضم العين وتشديد الميم على ما لم يسم فاعله بمعنى لبست وشبهت والباقون بفتح العين مخففة الميم اي التبست واشتبهت واعلم ان الشيء اذا بقي مجهولا محضا اشبه المعمى لان العلم نور البصيرة الباطنة والابصار نور البصر الظاهر فحسن جعل كل واحد منهما مجازا عن الاخر وتحقيقه ان البينة توصف بالابصار قال تعالى فلما جاءتهم اياتنا مبصرة وكذلك توصف بالعمى قال تعالى فعميت عليهم الانباء وقال في هذه الاية فعميت عليكم المسئلة الثالثة انلزمكموها فيه ثلاث مضمرات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب واجاز الفراء اسكان الميم الاولى وروى ذلك عن ابي عمرو قال وذلك ان الحركات توالت فسكنت الميم وهي ايضا مرفوعة وقبلها كسرة والكسرة والضمة ثقيلتان قال الزجاج جميع النحويين البصريين لا يجيزون اسكان حرف الاعراب الا في ضرورة الشعر فاما ما يروى عن ابي عمرو فلم يضبطه عنه القراء وروى عنه سيبويه انه كان يخفف الحركة ويختلسها وهذا هو الحق وانما يجوز الاسكان في الشعر كقول امرئ القيس فاليوم اشرب غير مستحقب قوله تعالى ويا قوم لا اسألكم عليه مالا ان اجري الا على الله وما انا بطارد الذين امنوا انهم ملاقوا ربهم ولكني اريكم قوما تجهلون ويا قوم من ينصرني من الله ان طردتهم افلا تذكرون ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول انى ملك ولا اقول للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم انى اذا لمن الظالمين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الجواب عن الشبهة الثانية وهي قولهم وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه عليه السلام قال انا لا اطلب على تبليغ دعوة الرسالة مالا حتى يتفاوت الحال بسبب كون المستجيب فقيرا او غنيا وانما اجري على هذه الطاعة الشاقة على رب العالمين واذا كان الامر كذلك فسواء كانوا فقراء او اغنياء لم يتفاوت الحال في ذلك الثاني كانه عليه السلام قال لهم انكم لما نظرتم الى ظواهر الامور وجدتموني فقيرا فظننتم انى انما اشتغلت بهذه الحرفة لاتوسل بها الى اخذ اموالكم وهذا الظن منكم خطأ فانى لا اسألكم على تبليغ الرسالة اجرا ان اجري الا على رب العالمين فلا تحرموا انفسكم عن سعادة الدين بسبب هذا الظن الفاسد الوجه الثالث في تقرير هذا الجواب انهم قالوا ما نراك الا بشرا مثلنا الى قوله وما نرى لكم علينا من فضل فهو عليه السلام بين انه تعالى اعطاه انواعا كثيرة توجب فضله عليهم ولذلك انه لا يسعى في طلب الدنيا وانما يسعى في طلب الدين والاعراض عن الدنيا من امهات

الفضائل باتفاق الكل فلعل المراد بيان تقرير حصول الفضيلة من هذا الوجه اما قوله تعالى وما انا بطارد الذين امنوا فهذا كالدليل على ان القوم سألوه طردهم رفعا لانفسهم عن مشاركة اولئك الفقراء وروى عن ابن جريج انهم قالوا ان احببت يا نوح ان نتبعك فاطردهم فانا لا نرضى بمشاركتهم فقال عليه السلام وما انا بطارد الذين امنوا وايضا نقل تعالى حكاية عنهم انهم قالوا وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا فكالدليل على انهم طلبوا منه طردهم لانه كالدليل على انهم كانوا يقولون لو اتبعك اشراف القوم لوافقناهم ثم انه تعالى حكى عنه انه ما طردهم وذكر في بيان ما يوجب الامتناع من هذا الطرد امورا الاول قوله انهم ملاقوا ربهم وهذا الكلام يحتمل وجوها منها انهم قالوا هم منافقون فيما اظهروا فلا تغتر بهم فاجاب بان هذا الامر ينكشف عند لقاء ربهم في الاخرة ومنها انه جعله علة في الامتناع من الطرد واراد انهم ملاقوا ما وعدهم ربهم فان طردتهم استخصموني في الاخرة ومنها انه نبه بذلك على انا نجتمع في الاخرة فاعاقب على طردهم فلا اجد من ينصرني ثم بين انهم يبنون امرهم على الجهل بالعواقب والاغترار بالظاهر فقال ولكني اريكم قوما تجهلون ثم قال بعده ويا قوم من ينصرني من الله ان طردتهم افلا تذكرون والمعنى ان العقل والشرع تطابقا على انه لابد من تعظيم المؤمن البر التقي ومن اهانة الكافر الفاجر فلو قلبت القصة وعكست القضية وقربت الكافر الفاجر على سبيل التعظيم وطردت المؤمن التقي على سبيل الاهانة كنت على ضد امر الله وعلى عكس حكم الله وكنت في هذا الحكم على ضد ما امر الله من ايصال الثواب الى المحقين والعقاب الى المبطلين وحينئذ اصير مستوجبا للعقاب العظيم فمن الذي ينصرني من الله ومن الذي يخلصني من عذاب الله افلا تذكرون فتعلمون ان ذلك لا يصح ثم اكد هذا البيان بوجه ثالث فقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله والمعنى انا لا اسألكم مالا ولكني لا ادعي انى املك مالا ولا لي غرض في المال لا اخذا ولا دفعا ولا اعلم الغيب حتى اصل به الى ما اريد لنفسي ولاتباعي ولا اقول انى ملك حتى اتعظم بذلك عليكم بل طريقي الخضوع والتواضع ومن كان هذا شانه وطريقه فانه لا يستنكف عن مخالطة الفقراء والمساكين ولا يطلب مجالسة الامراء والسلاطين وانما شانه طلب الدين وسيرته مخالطة الخاضعين والخاشعين فلما كانت طريقتي توجب مخالطة الفقراء فكيف جعلتم ذلك عيبا علي ثم انه اكد هذا البيان بطريق رابع فقال ولا اقول للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم وهذا كالدلالة على انهم كانوا ينسبون اتباعه مع الفقر والرذالة الى النفاق فقال انى لا اقول ذلك لانه من باب الغيب والغيب لا يعلمه الا الله فربما كان باطنهم كظاهرهم فيؤتيهم الله ملك الاخرة فاكون كاذبا فيما اخبرت فاني ان فعلت ذلك كنت من الظالمين لنفسي ومن الظالمين لهم في وصفهم بانهم لا خير لهم مع ان الله اتاهم الخير في الاخرة المسئلة الثانية احتج قوم بهذه الاية على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقالوا ان الانسان اذا قال انا لا ادعي كذا وكذا فهذا انما يحسن اذا كان ذلك الشيء ارفع احوال ذلك القائل فلما كان هذا الغرض من نوح عليه السلام وجب ان يكون درجة الملائكة اعلى من درجة الانبياء ثم قالوا وكيف لا يكون الامر كذلك والملائكة داوموا على عبادة الله طول الدنيا منذ خلقوا الى ان تقوم الساعة وتمام التقرير ان الفضائل الحقيقية الروحانية ليست الا ثلاثة اشياء اولها الاستغناء المطلق وجرت العادة في الدنيا ان من ملك المال الكثير فانه يوصف بكونه غنيا فقوله ولا اقول لكم عندي خزائن الله اشارة الى انى لا ادعي الاستغناء المطلق وثانيها العلم التام واليه الاشارة بقوله ولا اعلم الغيب وثالثها القدرة التامة الكاملة وقد تقرر في الخواطر ان اكمل المخلوقات في القوة والقدرة هم الملائكة واليه الاشارة بقوله ولا اقول لكم انى ملك والغرض من ذكر هذه الامور الثلاثة بيان انه ما حصل عنده من هذه المراتب الثلاث الا ما يليق بالقوة البشرية والطاقة الانسانية فاما الكمال المطلق فانا لا ادعيه واذا كان الامر كذلك فقوله ولا اقول لكم انى ملك يدل على انهم اكمل من البشر وايضا يمكن جعل هذا الكلام جوابا عما ذكروه من الشبهة فانهم طعنوا في اتباعه بالفقر فقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله حتى اجعلهم اغنياء وطعنوا فيهم ايضا بانهم منافقون فقال ولا اعلم الغيب حتى اعرف كيفية باطنهم وانما اجري الاحوال على الظاهر وطعنوا فيهم بانهم قد ياتون بافعال لا كما ينبغي فقال ولا اقول لكم انى ملك حتى اكون مبرأ عن جميع الدواعي الشهوانية والبواعث النفسانية المسئلة الثالثة احتج قوم بهذه الاية على صدور الذنب من الانبياء عليهم السلام فقالوا ان هذه الاية دلت على ان طرد المؤمنين لطلب مرضاة الكفار من اصول المعاصي ثم ان محمدا صلى الله عليه وسلم طرد فقراء المؤمنين لطلب مرضاة الكفار حتى عاتبه الله في قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وذلك يدل على اقدام محمد صلى الله عليه وسلم على الذنب والجواب يحمل الطرد المذكور في هذه الاية على الطرد المطلق على سبيل التأبيد والطرد المذكور في واقعة محمد صلى الله عليه وسلم على التعيين في اوقات معينة رعاية للمصلحة المسئلة الرابعة احتج الجبائي على انه لا تجوز الشفاعة عند الله في دفع العقاب بقول نوح عليه السلام من ينصرني من الله ان طردتهم يعني ان كان ذلك الطرد محرما فمن الذي ينصرني من الله اي الذي يخلصني من عقابه ولو كانت الشفاعة جائزة لكانت في حق نوح عليه السلام ايضا جائزة وحينئذ يبطل قوله فمن الذي ينصرني من الله والجواب ان هذا المثال الشبيه لسائر الايات في هذه المسئلة بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى قوله ولا هم ينصرون والجواب المذكور هناك هو الجواب عن هذا الكلام قوله تعالى قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال انما ياتيكم به الله ان شاء وما انتم بمعجزين ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم واليه ترجعون في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الكفار لما اوردوا تلك الشبه واجاب نوح عليه السلام عنها بالجوابات الموافقة الصحيحة اورد الكفار على نوح كلامين الاول انهم وصفوه بكثرة المجادلة فقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وهذا يدل على انه عليه السلام كان قد اكثر في الجدال معهم وذلك الجدال ما كان الا في اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وهذا يدل على ان الجدال في تقرير الدلائل وفي ازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلام وعلى ان التقليد والجهل والاصرار على الباطل حرفة الكفار الثاني انهم استعجلوا العذاب الذي كان يتوعدهم به فقالوا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين ثم انه عليه السلام اجاب عنه بجواب صحيح فقال انما ياتيكم به الله ان شاء وما انتم بمعجزين والمعنى ان انزال العذاب ليس الي وانما هو خلق الله فيفعله ان شاء كما شاء واذا اراد انزال العذاب فان احدا لا يعجزه اي لا يمنعه منه والجوهر الذي يفعل ما عنده ويتعذر مراد الغير فيوصف بانه معجز فقوله وما انتم بمعجزين اي لا سبيل لكم الى فعل ما عنده يمتنع على الله ما يشاء من العذاب ان اراد انزاله بكم وقد قيل معناه وما انتم بمانعين وقيل وما انتم بمعجزين وقيل وما انتم بسابقين الى الخلاص وهذه الاقوال متقاربة واعلم ان نوحا عليه السلام لما اجاب عن شبهاتهم ختم الكلام بخاتمة قاطعة فقال ان كان الله يريد ان يغويكم فانه لا ينفعكم نصحي البتة واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يريد الكفر من العبد وانه اذا اراد منه ذلك فانه يمتنع منه صدور الايمان قالوا ان نوحا عليه السلام قال لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم والتقدير لا ينفعكم نصحي ان كان الله يريد ان يغويكم وهذا صريح في مذهبنا اما المعتزلة فانهم قالوا ظاهر الاية يدل على انه تعالى اذا اراد اغواء القوم لم ينتفعوا بنصح الرسول وهذا مسلم فانا نعترف بانه تعالى لو اراد اغواء عبد فانه لا ينفعه نصح الناصحين لكن لم قلتم انه تعالى اراد هذا الاغواء فان النزاع ما وقع الا فيه بل نقول ان نوحا عليه السلام انما ذكر هذا الكلام ليدل على انه تعالى ما اغواهم بل فوض الاختيار اليهم وبيانه من وجهين الاول انه عليه السلام بين انه لو اراد اغواءهم لما بقي في النصح فائدة فلو لم يكن فيه فائدة لما امره بان ينصح الكفار واجمع المسلمون على انه عليه السلام مامور بدعوة الكفار ونصحهم فعلمنا ان هذا النصح غير خال عن الفائدة واذا لم يكن خاليا عن الفائدة وجب القطع بانه تعالى ما اغواهم فهذا الوجه حجة لنا من هذا الوجه الثاني انه عليه السلام لو حكم عليهم بان الله اغواهم لصار هذا عذرا لهم في عدم اتيانهم بالايمان ولصار نوح منقطعا في مناظرتهم لانهم يقولون له انك سلمت ان الله اذا اغوانا فانه لا يبقى في نصحك ولا في جدنا واجتهادنا فائدة فاذا ادعيت بان الله قد اغوانا فقد جعلتنا معذورين فلم يلزمنا قبول هذه الدعوة فثبت ان الامر لو كان كما قاله الخصم لصار هذا حجة للكفار على نوح عليه السلام ومعلوم ان نوحا لا يجوز ان يذكر كلاما يصير بسببه مفحما عاجزا عن تقرير حجة الله فثبت بما ذكرنا ان هذه الاية لا تدل على قول المجبرة ثم انهم ذكروا وجوها من التأويل الاول ان اولئك الكفار كانوا مجبرة (من ما هم) وكانوا يقولون ان كفرهم بارادة الله فعند هذا قال نوح عليه السلام ان نصحي لا ينفعكم ان كان الامر كما تقولون ومثاله ان يعاقب الرجل ولده على ذنبه فيقول الولد لا اقدر على غير ما انا عليه فيقول الوالد فلن ينفعك اذا نصحي ولا زجري وليس المراد انه يصدقه على ما ذكره بل على وجه الانكار لذلك الثاني قال الحسن معنى يغويكم اي يعذبكم والمعنى لا ينفعكم نصحي اليوم اذا نزل بكم العذاب فآمنتم في ذلك الوقت لان الايمان عند نزول العذاب لا يقبل وانما ينفعكم نصحي اذا امنتم قبل مشاهدة العذاب الثالث قال الجبائي الغواية هي الخيبة من الطلبة بدليل قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي خيبة من خير الاخرة وقال الشاعر ومن يغو لا يعدم على الغي لائما الرابع انه اذا اصر على الكفر وتمادى فيه منعه الله الالطاف وفوضه الى نفسه فهذا يشبه ما اذا اراد اغواءه فلهذا السبب حسن ان يقال ان الله اغواه هذه جملة كلمات المعتزلة في هذا الباب والجواب عن هذه الكلمات قد ذكرناه مرارا والطعن اطوار فلا فائدة في الاعادة المسئلة الثانية قوله ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم جزاء

مستعلق على شرط بعده شرط آخر وهذا يقتضي ان يكون الشرط المؤخر في اللفظ متقدما في الوجود وذلك لان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار كان المفهوم كون ذلك الطلاق من لوازم ذلك الدخول واذا ذكر بعده شرطا آخر كان المعنى ان تعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الاول مشروط بحصول هذا الشرط الثاني والشرط مقدم على المشروط في الوجود فعلى هذا ان حصل الشرط الثاني تعلق الجزاء بذلك الشرط الاول وهذا هو التحقيق في هذا التركيب فلهذا قال الفقهاء ان الشرط المؤخر في اللفظ مقدم في المعنى والمقدم في اللفظ مؤخر في المعنى

لا تستجهلونا الا لاجل الجهل بحقيقة الامر والاغترار بظاهر الحال كما هو عادة الاطفال والجهال فان قيل السخرية من اعمال الجهال فكيف يليق ذلك بالانبياء عليهم السلام قلنا انه تعالى سمى المقابلة سخرية كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها اما قوله تعالى فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه اي فسوف تعلمون من احق بالسخرية ومن هو احمد عاقبة وفي قوله من يأتيه وجهان احدهما ان يكون استفهاما بمعنى اي كانه قيل فسوف تعلمون اينا يأتيه عذاب وعلى هذا الوجه فمحله رفع بالابتداء والثاني ان يكون بمعنى الذي ويكون في محل النصب وقوله ويحل عليه عذاب مقيم اي يجب عليه وينزل به قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل في الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف حتى هي التي يبتدأ بعدها الكلام دخلت على الجملة من الشرط والجزاء ووقعت غاية لقوله ويصنع الفلك اي وكان يصنعها الى ان جاء وقت الموعد المسألة الثانية الامر في قوله حتى اذا جاء امرنا يحتمل وجهين الاول انه تعالى بين انه لا يحدث شيء الا بامر الله كما قال انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فكان المراد هذا والثاني ان يكون المراد من الامر ههنا هو العذاب الموعود به المسألة الثالثة في التنور قولان احدهما انه التنور الذي يخبز فيه والثاني انه غيره اما الاول وهو ان التنور الذي يخبز فيه وهو قول جماعة عظيمة من المفسرين كابن عباس والحسن ومجاهد وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال انه تنور لنوح وقيل تنور لآدم قال الحسن كان تنورا من حجارة وكان لحواء حتى صار لنوح واختلفوا في موضعه فقال مجاهد والشعبي انه بناحية الكوفة وعن علي رضي الله عنه انه في مسجد الكوفة قال وقد صلى فيه سبعون نبيا وقيل بالشام بموضع يقال له عين وردة وهو قول مقاتل وقيل فار التنور بالهند وقيل ان امرأته كانت تخبز في ذلك التنور فاخبرته بخروج الماء من ذلك التنور فاشتغل في الحال بوضع تلك الاشياء في السفينة القول الثاني ان المراد من التنور ليس تنور الخبز وعلى هذا التقدير ففيه اقوال الاول انه انفجر الماء من وجه الارض كما قال ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر والعرب تسمي وجه الارض تنورا الثاني ان التنور اشرف موضع في الارض اي اعلى مكان فيها فاخرج اليه الماء من ذلك الموضع ليكون ذلك معجزة له وايضا المعنى انه لما نبع الماء من اعالي الارض ومن الامكنة المرتفعة فشبهت بالتنانير لعلوها الثالث فار التنور اي طلع الصبح وقال التنور هو منقول عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الرابع فار التنور يحتمل ان يكون معناه اشتد الامر كما يقال حمي الوطيس ومعنى الآية اذا رأيت الامر يشتد والماء يكثر فانج بنفسك ومن معك الى السفينة فان قيل فما الاصح من هذه الاقوال قلنا الاصل حمل الكلام على حقيقته ولفظ التنور حقيقة في الموضع الذي يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ولا امتناع في العقل في ان يقال ان الماء نبع اولا من موضع معين وكان ذلك الموضع تنورا فان قيل ذكر التنور بالالف واللام وهذا انما يكون معهودا سابقا معينا معلوما عند السامع وليس في الارض تنور هذا شانه فوجب ان يحمل ذلك على ان المراد اذا رأيت الماء يشتد نبوعه والامر يقوى فانج بنفسك وبمن معك قلنا لا يبعد ان يقال ان ذلك التنور كان لنوح عليه السلام بان كان تنور آدم او حواء او كان تنورا عينه الله تعالى لنوح عليه السلام وعرفه انك اذا رأيت الماء يفور منه فاعلم ان الامر قد وقع وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى صرف الكلام عن ظاهره المسألة الرابعة فار نبع على قوة وشدة تشبيها بغليان القدر عند قوة النار ولا شبهة في ان نفس التنور لا يفور فالمراد فار الماء من التنور والذي روي ان فور التنور كان علامة لهلاك القوم لا يمتنع لان هذه واقعة عظيمة وقد وعد الله تعالى المؤمنين بالنجاة فلا بد وان يجعل لهم علامة بها يعرفون ان الوقت المعين قد حضر فعند ذلك الاعلام يتأهبون المسألة الخامسة قال الليث التنور عمت بكل لسان وصاحبها تنار قال الازهري وهذا يدل على ان الاسم في الاصل اعجمي فعربته العرب فصار عربيا على بناء فعول والدليل على ذلك ان اصل بنائه تنر وليس في كلام العرب نون قبل راء ونظيره مما دخل في كلام العرب من كلام العجم الديباج والدينار والسندس والاستبرق فان العرب لما تكلموا بهذه الالفاظ صارت عربية واعلم انه لما فار التنور فعند ذلك امره الله تعالى بان يحمل في السفينة ثلاثة انواع من الاشياء فالاول قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين قال الاخفش تقول للاثنين هما زوجان قال الله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فالسماء زوج والارض زوج والشتاء زوج والصيف زوج والنهار زوج والليل زوج وتقول للمرأة هي زوج وهو زوجها قال الله تعالى وخلق منها زوجها يعني المرأة وقال فجعل منه الزوجين الذكر والانثى فثبت ان الواحد قد يقال له زوج ومما يدل على ذلك قوله تعالى ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين اذا عرفت هذا فنقول الزوجان عبارة عن كل شيئين يكون احدهما ذكرا والآخر انثى والتقدير كل شيئين هما كذلك فاحمل منهما في السفينة اثنين واحد ذكر وواحد انثى ولذلك قرأ حفص من كل بالتنوين والمراد واحمل من كل شيء زوجين اثنين الذكر زوج والانثى زوج لا يقال عليه ان الزوجين لا يكونان الا اثنين فما الفائدة في قوله زوجين اثنين لانا نقول هذا على مثال قوله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين وقوله نفخة واحدة هذا على القراءة المشهورة فقد قال المفسرون واختلفوا في انه هل دخل في قوله زوجين اثنين غير الحيوان ام لا فنقول اما الحيوان فداخل لان قوله من كل زوجين اثنين يدخل فيه كل الحيوانات واما النبات فاللفظ لا يدل عليه الا انه بحسب قرينة الحال لا يبعد بسبب ان الناس محتاجون الى النبات بجميع اقسامه وجاء في الروايات عن ابن مسعود انه قال لم يستطع نوح عليه السلام ان يحمل الاسد حتى القيت عليه الحمى وذكر ان نوحا عليه السلام قال يا رب فمن اين اطعم الاسد اذا حملته قال الله تعالى سوف اشغله عن الطعام فسلط الله تعالى عليه الحمى وامثال هذه الحكايات الاولى تركها لان حاجة الفيل الى الطعام اكثر وليس به حمى والنوع الثاني من الاشياء التي امر الله نوحا بحملها في السفينة قوله تعالى واهلك الا من سبق عليه القول قالوا كانوا سبعة نوح عليه السلام وثلاثة ابناء له وهم سام وحام ويافث ولكل واحد منهم زوجة وقيل ايضا كانوا ثمانية هؤلاء وزوجة نوح عليه السلام واما قوله الا من سبق عليه القول فالمراد ابنه وامرأته وكانا كافرين حكم الله تعالى عليهما بالهلاك فان قيل الانسان اشرف من سائر الحيوانات فما السبب انه وقع الابتداء في الآية بذكر الحيوانات قلنا الانسان عاقل وهو لعقله كالمضطر الى دفع اسباب الهلاك عن نفسه فلا حاجة فيه الى المبالغة في الترغيب بخلاف السعي في تخليص سائر الحيوانات فلهذا السبب وقع الابتداء به وقوله الا من سبق عليه القول احتج اصحابنا به على ان كل من سبق عليه القضاء والقدر بالكفر فانه لا يتغير عن حاله وهو كقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه النوع الثالث من الاشياء قوله ومن آمن قالوا كانوا ثمانين قال مقاتل في ناحية الموصل قرية يقال لها قرية الثمانين سميت بذلك لان هؤلاء لما خرجوا من السفينة بنوها فسميت بهذا الاسم وذكروا ما هو ازيد منه وما هو انقص منه وذلك مما لا سبيل الى معرفته الا ان الله تعالى وصفهم بالقلة بقوله وما آمن معه الا قليل فان قيل الذين آمنوا به ودخلوا السفينة كانوا جماعة فلم لم يقل قليلين كما في قوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون قلنا كلا اللفظين جائز والتقدير ههنا وما آمن معه الا نفر قليل فاما ما يروى ان ابليس دخل السفينة فبعيد لانه من الجن وهو جسم ناري او هوائي فكيف يتأثر من الغرق وايضا كتاب الله لم يدل عليه وخبر صحيح ما ورد فيه فالاولى ترك الخوض فيه قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم اعلم ان قوله وقال يعني قال نوح لقومه اركبوا والركوب العلو على ظهر الشيء فمنه ركوب الدابة وركوب السفينة وركوب البحر وكل شيء علا شيئا فقد ركبه يقال ركبه الدين وقال الليث تسمي العرب من يركب السفينة ركاب السفينة واما الركبان والركب فراكبو الدواب والابل وقال الواحدي ولفظة في في قوله اركبوا فيها لا يجوز ان تكون من صلة الركوب لانه يقال ركبت السفينة ولا يقال ركبت في السفينة بل الوجه ان يقال مفعول اركبوا محذوف والتقدير اركبوا الماء في السفينة ويجوز ايضا ان تكون فائدة هذه الزيادة انه امرهم ان يكونوا في جوف السفينة لا على ظهرها فلو قال اركبوها لتوهموا انه امرهم ان يكونوا على ظهر السفينة اما قوله بسم الله مجريها ومرسيها ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم مجريها بفتح الميم والباقون بضم الميم واتفقوا في مرسيها بضم الميم وقال صاحب الكشاف قرأ مجاهد مجريها ومرسيها بلفظ اسم الفاعل مجرورين صفتين لله قال الواحدي المجرى مصدر كالاجراء ومثله قوله انزلني منزلا مباركا وادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق اما من قرأ مجريها بفتح الميم فهو ايضا مصدر مثل الجري واحتج صاحب هذه القراءة بقوله وهي تجري بهم ولو كان مجراها لكان وهي تجري بهم وحجة من ضم الميم ان جرت بهم وأجريتهم يتقاربان في المعنى فاذا قال تجري بهم فكانه قال تجريهم واما المرسى فهو ايضا مصدر كالارساء يقال ارسيت الشيء اذا اثبته وارساه غيره قال الله تعالى والجبال ارساها قال ابن عباس يريد تجري باسم الله وقدرته وترسو باسم الله وقدرته وقيل كان اذا اراد ان تجري قال بسم الله فجرت واذا اراد ان ترسو قال بسم الله فرست المسألة الثانية ذكروا في عامل الاعراب في بسم الله وجوها الاول اركبوا بسم الله والثاني ابتدؤا بسم الله والثالث بسم الله اجراؤها وارساؤها وقيل انها سارت اول يوم من رجب وقيل العاشر من رجب فصارت ستة اشهر واستوت يوم العاشر من المحرم على الجودي المسألة الثالثة في الآية احتمالان الاول ان يكون مجموع قوله وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها كلاما واحدا والتقدير وقال اركبوا فيها قائلين بسم الله مجريها ومرسيها يعني ينبغي ان يكون الركوب مقرونا بهذا الذكر والاحتمال الثاني ان يكونا كلامين والتقدير ان نوحا عليه السلام امرهم بالركوب ثم اخبرهم بان مجريها ومرسيها ليس الا بسم الله وامره وقدرته فالمعنى الاول يشير الى ان الانسان لا ينبغي ان يشرع في امر من الامور الا ويكون في وقت الشروع فيه ذاكرا لاسم الله تعالى بالاذكار المقدسة حتى يكون ببركة ذلك الذكر سببا لتمام ذلك المقصود والثاني يدل على انه لما ركب السفينة اخبر القوم بان السفينة ليست سببا لحصول النجاة بل الواجب ربط الهمة وتعليق القلب بفضل الله تعالى واخبر انه تعالى هو المجري والمرسي

[illegible]

يبلع بفتحها ... ويا سماء اقلعي يقال اقلع الرجل عن عمله اذا كف عنه وقلعت السماء بعد ما مطرت اذا امسكت وغيض الماء يقال غاض الماء يغيض غيضا ومغاضا اذا نقص وغضته
انا وهذا من باب فعل الشيء وفعلته انا ومثله جبر العظم وجبرته وفغر الفم وفغرته ونقص الشيء ونقصته فقوله وغيض الماء اي نقص وما بقي منه شيء واعلم ان هذه الآية
مشتملة على الفاظ كثيرة كل واحد منها دال على عظمة الله وعلو كبريائه فاولها قوله وقيل وذلك لان هذا يدل على انه سبحانه في الجلال والعلو والعظمة بحيث انه متى قيل قيل
لم ينصرف العقل الا اليه ولم يتوجه الفكر الا الى ان ذلك القائل هو هو وهذا تنبيه من هذا الوجه على انه تقرر في العقول انه لا حاكم في العالمين ولا متصرف في العالم العلوي والعالم
السفلي الا هو وثانيها قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فان الحس يدل على عظمة هذه الاجسام وشدتها وقوتها فاذا شعر العقل بوجود موجود قاهر لهذه الاجسام
مستول عليها متصرف فيها كيف شاء واراد صار ذلك سببا لوقوف القوة العقلية على كمال جلال الله تعالى وعلو قهره وكمال قدرته ومشيئته وثالثها ان السماء والارض من الجمادات
فقوله يا ارض ويا سماء مشعر بحسب الظاهر على ان امره وتكليفه نافذ في الجمادات فعند هذا يحكم الوهم بانه لما كان امره نافذا على الجمادات فلان يكون نافذا على العقلاء كان اولى وليس مرادي منه
انه تعالى يأمر الجمادات فان ذلك باطل بل المراد ان توجيه صيغة الامر بحسب الظاهر على هذه الجمادات القوية الشديدة يقرر في الوهم نوع عظمة وجلال تقريرا كاملا وقضي الامر فالمراد
ان الذي قضى به وقدره في الازل قضاء جزما حتما فقد وقع تنبيها على ان كل ما قضى الله تعالى فهو واقع في وقته وانه لا دافع لقضائه ولا مانع من نفاذ حكمه في ارضه وسمائه فان قيل
كيف يليق بحكمته تعالى ان يغرق الاطفال بسبب جرم الكفار قلنا الجواب عنه من وجهين الاول قال كثير من المفسرين ان الله تعالى اعقم ارحام نسائهم قبل الغرق باربعين سنة فلم يغرق الا من بلغ سنه

الى اربعين ولقائل ان يقول لو كان الامر على ما ذكرتم لكان ذلك آية عجيبة قاهرة ويبعد مع ظهورها اصرارهم على الكفر وايضا فهب انكم ذكرتم ما ذكرتم فما قولكم في اهلاك الطير
والوحش مع انه لا تكليف عليها البتة والجواب الحق انه لما ثبت في حقية الله انه لا اعتراض عليه في فعله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واما المعتزلة فهم يقولون ان الله تعالى اغرق الاطفال
والحيوانات وذلك يجري مجرى اذنه تعالى في ذبح هذه البهائم وفي استعمالها في الاعمال الشاقة الشديدة وأما قوله واستوت على الجودي فالمعنى استوت السفينة على جبل بالجزيرة
يقال له الجودي وكان ذلك الجبل جبلا منخفضا فكان استواء السفينة عليه دليلا على انقطاع مادة الماء وكان ذلك الاستواء يوم عاشوراء اما قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين
ففيه وجهان الاول انه من كلام الله تعالى قال لهم ذلك على سبيل اللعن والطرد والثاني ان يكون ذلك من كلام نوح عليه السلام واصحابه لان الغالب ممن يسلم من الامر الهائل بسبب اجتماع
قوم من الظلمة فاذا هلكوا ونجا منهم قال مثل هذا الكلام ولانه جار مجرى الدعاء عليهم فجعله من كلام البشر اليق قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك
الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين قال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم والا
تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله ان ابني من اهلي قد ذكرنا الخلاف في انه هل كان ابنا له ام لا فلا نعيده ثم انه تعالى ذكر انه قال يا نوح انه ليس
من اهلك واعلم انه لما ثبت بالدليل انه كان ابنا له وجب حمل قوله انه ليس من اهلك على احد وجهين احدهما ان يكون المراد انه ليس من اهل دينك والثاني المراد انه ليس من اهلك
الذين وعدتك ان انجيهم معك والقولان متقاربان المسئلة الثانية هذه الآية تدل على ان العبرة بقرابة الدين لا بقرابة النسب فان في هذه الصورة كانت قرابة النسب حاصلة
من اقوى الوجوه ولكن لما انتفت قرابة الدين لا جرم نفاه الله تعالى بابلغ الالفاظ وهو قوله انه ليس من اهلك المسئلة الثالثة قرأ الكسائي عمل على صيغة الفعل الماضي وغير بالنصب
والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح يعني اشرك وكذب وكلمة غير نصب لانها نعت لمصدر محذوف والباقون عمل بالرفع والتنوين وغير بالرفع وفيه وجهان الاول ان الضمير في انه عائد الى
السؤال يعني ان هذا السؤال عمل غير صالح وهو قوله ان ابني من اهلي وان وعدك الحق لان طلب نجاة الكافر بعد ان سبق الحكم الجزم بانه لا ينجي احدا منهم سؤال باطل والثاني ان يكون هذا
الضمير عائدا الى الابن وعلى هذا التقدير ففي وصفه بكونه عملا غير صالح وجوه الاول ان الرجل اذا كثر عمله واحسانه يقال له انه علم وكرم وجود فكذا هاهنا لما كثر اقدام ابن نوح
على الاعمال الباطلة حكم عليه بانه في نفسه عمل باطل الثاني ان يكون المراد انه ذو عمل باطل فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه الثالث قال بعضهم معنى قوله انه عمل غير صالح اي انه ولد
زنا وهذا القول باطل قطعا ثم قال تعالى لنوح عليه السلام فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج بهذه الآية من قدح في عصمة الانبياء
عليهم السلام من وجوه الاول ان قراءة عمل بالرفع والتنوين قراءة متواترة فهي محكمة وهذا يقتضي عود الضمير في قوله انه عمل غير صالح اما الى ابن نوح واما الى ذلك السؤال فالقول بانه عائد
الى ابن نوح لا يتم الا بالاضمار وهو خلاف الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا لانا اذا حكمنا بعود الضمير الى السؤال المتقدم فقد استغنينا عن هذا
الاضمار فثبت ان هذا الضمير عائد الى هذا السؤال فكان التقدير ان هذا السؤال عمل غير صالح اي قولك ان ابني من اهلي لطلب نجاته عمل غير صالح وذلك يدل على ان هذا السؤال
كان ذنبا الثاني ان قوله فلا تسألن ما ليس لك به علم نهي له عن السؤال والمذكور السابق هو قوله ان ابني من اهلي فدل هذا على انه تعالى نهاه عن ذلك السؤال فكان ذلك السؤال ذنبا ومعصية الثالث
ان قوله فلا تسألن ما ليس لك به علم يدل على ان ذلك السؤال كان قد صدر لا عن العلم والقول بغير العلم ذنب لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الرابع ان قوله تعالى اني اعظك
ان تكون من الجاهلين يدل على ان ذلك السؤال كان محض الجهل وهذا يدل على غاية التقريع ونهاية الزجر وايضا جعل الجهل كناية عن الذنب مشهور في القرآن قال تعالى يعملون السوء بجهالة
وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين الخامس ان نوحا عليه السلام اعترف باقدامه على الذنب والمعصية في هذا المقام فانه قال اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم
والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين واعترافه بذلك يدل على انه كان مذنبا السادس في التمسك بهذه الآية ان هذه الآية تدل على ان نوحا نادى ربه لطلب تخليص ولده من الغرق
والآية المتقدمة وهي قوله ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا تدل على انه عليه السلام طلب من ابنه الموافقة فنقول اما ان يقال ان طلب هذا المعنى من الله كان سابقا على طلبه من الابن او كان
بالعكس والاول باطل لان بتقدير ان يكون طلب هذا المعنى من الله سابقا على طلبه من الابن لكان قد سمع من الله انه ليس من اهله وانه لا يخلصه من الغرق وانه نهاه عن ذلك الطلب فمع ذلك
كيف قال يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين واما ان قلنا ان هذا الطلب من الابن كان متقدما فكان قد سمع من الابن قوله ساوي الى جبل يعصمني من الماء وظهر بذلك كفره فكيف طلب
من الله تخليصه وايضا انه تعالى اخبر ان نوحا لما طلب ذلك منه وامتنع هو صار من المغرقين فكيف يطلب تخليصه من الغرق بعد ان صار من المغرقين فهذه الآية من هذه الوجوه الستة
تدل على صدور المعصية من نوح عليه السلام واعلم انه لما دلت الدلائل الكثيرة على وجوب تنزيه الانبياء عن المعاصي وجب حمل هذه الوجوه المذكورة على ترك الافضل والاكمل وحسنات
الابرار سيئات المقربين فلهذا السبب حصل هذا العتاب والامر بالاستغفار ولا يدل على سابقة الذنب كما قال اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسبح
بحمد ربك واستغفره ومعلوم ان مجيء نصر الله والفتح ودخول الناس في دين الله افواجا ليس بذنب يوجب الاستغفار وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وليس جميعهم
مذنبين فدل ذلك على ان الاستغفار قد يكون بسبب ترك الافضل المسئلة الثانية قرأ نافع برواية ورش واسماعيل بتشديد النون واثبات الياء تسألني وقرأ ابن عامر
ونافع برواية قالون بتشديد النون وكسرها من غير اثبات الياء تسألن وقرأ ابو عمرو بتخفيف النون وكسرها واثبات الياء تسألني وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بتخفيف النون
وكسرها وحذف الياء اما التشديد فللتأكيد واما اثبات الياء فعلى الاصل واما ترك التشديد وحذف الياء فللتخفيف من غير اخلال ولما نهاه عن ذلك السؤال حكى عنه انه قال رب
اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين والمعنى انه تعالى لما قال له فلا تسألن ما ليس لك به علم قال عند ذلك قبلت يا رب هذا التكليف ولا اعود
اليه الا اني لا اقدر على الاحتراز منه الا باعانتك وهدايتك فلهذا بدأ اولا بقوله اني اعوذ بك والمعنى اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم اخبار عما في المستقبل اي
لا اعود الى هذا العمل ثم اشتغل بالاعتذار عما مضى فقال والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وحقيقة التوبة تقتضي امرين احدهما في المستقبل وهو العزم على الترك واليه الاشارة بقوله
اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم والثاني في الماضي وهو الندم على ما مضى واليه الاشارة بقوله والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين ونختم هذا الكلام بالبحث عن الزلة التي صدرت من نوح عليه السلام
في هذا المقام فنقول ان امة نوح كانوا على ثلاثة اقسام كافر يظهر كفره ومؤمن يعلم ايمانه وجمع من المنافقين وقد كان حكم المؤمنين هو النجاة وحكم الكافرين هو الغرق وكان ذلك معلوما واما اهل النفاق
فبقي حكمهم مخفيا وكان ابن نوح منهم وكان يجوز فيه كونه مؤمنا وكانت الشفقة المفرطة التي تكون للاب في حق الابن تحمله على حمل اعماله وافعاله لا على كونه كافرا بل على الوجه الصحيح
فلما رآه بمعزل عن القوم طلب منه ان يدخل السفينة فقال ساوي الى جبل يعصمني من الماء وذلك لا يدل على كونه كافرا لجواز ان يكون قد ظن ان الصعود على الجبل يجري مجرى الركوب في السفينة في
انه يصونه من الغرق وقول نوح لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم لا يدل الا على ان نوحا عليه السلام كان يقرر [illegible] فلما شاهد نوح [illegible] طلب منه تخليصه [illegible]
من الغرق [illegible] في السفينة [illegible] ليس من اهلك [illegible]
[illegible]
فعرف [illegible] الاجتهاد [illegible]
عند هذه الزلة الا انه اخطأ في الاجتهاد [illegible] قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات
عليك وعلى امم ممن معك وامم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم فيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى اخبر عن السفينة انها استوت على الجودي فهناك قد خرج نوح وقومه من السفينة
لا محالة ثم انهم نزلوا من ذلك الجبل الى الارض فقوله اهبط يحتمل ان يكون امرا بالخروج من السفينة الى ارض الجبل وان يكون امرا بالهبوط من الجبل الى الارض المستوية المسئلة الثانية انه تعالى
وعده عند الخروج بالسلامة اولا ثم بالبركة ثانيا اما الوعد بالسلامة فيحتمل وجهين الاول انه تعالى اخبر في الآية المتقدمة ان نوحا تاب عن زلته وتضرع الى الله بقوله والا تغفر لي
وترحمني اكن من الخاسرين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بالسلامة [illegible]

اعوذ بك ان

٢ الا [illegible] عليه السلام كان يعرف [illegible] والعمل الصالح [illegible]

٢ والبراءة من

اضافة

في تفسير هذه الثبات والبقاء فالقول الاول انه تعالى صير نوحا ابا البشر لان جميع من بقي كانوا من نسله وعند هذا قال القائل انه لما خرج نوح من السفينة مات كل من كان معه ممن لم يكن من ذريته ولم يحصل النسل الا من ذريته فالخلق كلهم من ذريته ونسله وقال آخرون لم يكن في سفينة نوح الا من كان من نسله وذريته وعلى التقديرين فالخلق كلهم انما تولدوا منه ومن اولاده والدليل عليه قوله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين فثبت ان نوحا عليه السلام كان آدم الاصغر فهذا هو المراد من البركات التي وعده الله بها والقول الثاني انه تعالى وعده بالسلامة عن الآفات ووعده بان موجبات السلامة والراحة والفراغ تكون في التزايد والثبات والاستمرار ثم انه تعالى لما خصه بالسلامة والبركة شرح بعده حال اولئك الذين كانوا معه فقال وعلى امم ممن معك واختلفوا في المراد منه على ثلاثة اقوال منهم من حمله على اولئك الاقوام الذين نجوا معه وجعلهم امما وجماعات لانه ما كان في ذلك الوقت في جميع الارض احد من البشر الا هم فلهذا السبب جعلهم امما ومنهم من قال بل المراد ممن معك نسلا وتولدا قالوا والدليل على ذلك انه ما كان معه الا الذين آمنوا وقد حكم الله عليهم بالقلة بقوله وما آمن معه الا قليل ومنهم من قال المراد مجموع الحاضرين مع الذين سيولدون بعد ذلك والمختار هو القول الثاني ومن في قوله ممن معك لابتداء الغاية والمعنى وعلى امم ناشئة من الذين معك واعلم انه تعالى جعل تلك الامم الناشئة من الذين معه على قسمين احدهما الذين عطفهم على نوح في وصول سلام الله وبركاته اليهم وهم اهل الايمان وثانيهما امم وصفهم بانه تعالى سيمتعهم مدة في الدنيا ثم في الآخرة يمسهم عذاب اليم فحكم تعالى بان الامم الناشئة من الذين كانوا مع نوح عليه السلام لا بد وان ينقسموا الى مؤمن والى كافر قال المفسرون دخل في تلك السلامة كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة ودخل في ذلك المتاع وفي ذلك العذاب كل كافر وكافرة الى يوم القيامة ثم قال اهل التحقيق انه تعالى انما عظم شان نوح بايصال السلامة والبركات منه اليه لان الانبياء عليهم السلام ومن يجري مجراهم من الصديقين لا يفرحون بالنعمة من حيث انها نعمة ولكنهم انما يفرحون بالنعمة من حيث ان الخلع في التحقيق يكون خوفهم بلقاء الحق وطلبهم للحق وتوجههم الى الحق وهذا مقام شريف لا يعرفه الا الخواص فان الفرح بالسلامة والبركة من حيث هي سلامة وبركة غير والفرح بالسلامة والبركة من حيث انها من الحق غير والاول نصيب عامة الخلق والثاني نصيب المقربين ولهذا السبب قال بعضهم من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن آثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول واما اهل العقاب فقد قال في شرح احوالهم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم فحكم بانه تعالى يعطيهم نصيبا من متاع الدنيا فدل ذلك على خساسة الدنيا فانه تعالى لما ذكر احوال المؤمنين لم يذكر البتة انه يعطيهم الدنيا ام لا ولما ذكر احوال الكافرين ذكر انه يعطيهم الدنيا وهذا ينبهك على خساسة السعادات الجسمانية والترغيب في المقامات الروحانية قوله تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا فاصبر ان العاقبة للمتقين اعلم انه تعالى لما شرح قصة نوح عليه السلام على التفصيل قال تلك اي تلك الآيات التي ذكرناها وتلك التفاصيل التي شرحناها من انباء الغيب اي من الاخبار التي كانت غائبة عن الخلق فقوله تلك في محل الرفع على الابتداء ومن انباء الغيب الخبر ونوحيها اليك خبر ثان وما بعده ايضا خبر ثالث ثم قال تعالى ما كنت تعلمها انت ولا قومك والمعنى انك كنت ما تعرف هذه القصة بل قومك ما كانوا يعرفونها ايضا ونظيره ان يقول الانسان لا يعرف هذه المسئلة لا انت ولا اهل بلدك فان قيل اليس قد كانت قصة طوفان نوح مشهورة عند اهل العلم قلنا تلك القصة بحسب الاجمال كانت مشهورة واما التفاصيل المذكورة فما كانت معلومة ثم قال تعالى فاصبر ان العاقبة للمتقين والمعنى يا محمد اصبر انت وقومك على اذى هؤلاء الكفار كما صبر نوح وقومه على اذى اولئك الكفار وفيه تنبيه على ان الصبر عاقبته النصر والظفر والفرح والسرور كما كان لنوح ولقومه فان قيل انه تعالى ذكر هذه القصة في سورة يونس ثم اعادها هاهنا مرة اخرى فما الفائدة في هذا التكرير قلنا ان القصة الواحدة قد ينتفع بها من وجوه ففي السورة الاولى كان الكفار يستعجلون نزول العذاب فذكر تعالى قصة نوح في بيان ان قومه كانوا يكذبونه بسبب ان العذاب ما كان يظهر ثم في العاقبة ظهر فكذا في واقعة محمد صلى الله عليه وسلم وفي هذه السورة ذكر هذه القصة لاجل ان الكفار كانوا يبالغون في الايحاش فذكر هذه القصة لبيان ان اقدام الكفار على الايذاء والايحاش كان حاصلا في زمان نوح الا انه عليه السلام لما صبر فاز بالفتح والظفر فكن يا محمد كذلك لتنال المقصود ولما كان وجه الانتفاع بهذه القصة في كل سورة من وجه آخر لم يكن تكريرها خاليا عن الفائدة قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون يا قوم لا اسألكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني افلا تعقلون اعلم ان هذا هو القصة الثانية من القصص المذكورة في هذه السورة واعلم ان هذا معطوف على قوله ولقد ارسلنا نوحا الى قومه والتقدير ولقد ارسلنا الى عاد اخاهم هودا وقوله هودا عطف بيان واعلم انه تعالى وصف هودا بانه اخوهم ومعلوم ان تلك الاخوة ما كانت في الدين وانما كانت في النسب لان هودا كان رجلا من قبيلة عاد وهذه القبيلة كانت قبيلة من العرب وكانوا بناحية اليمن ونظيره ما يقال للرجل يا اخا تميم ويا اخا سليم والمراد رجل منهم فان قيل انه تعالى قال في ابن نوح انه ليس من اهلك فبين ان قرابة النسب لا تفيد اذا لم تحصل قرابة الدين وهاهنا اثبت هذه الاخوة مع الاختلاف في الدين فما الفرق قلنا المراد من هذا الكلام استمالة قوم محمد صلى الله عليه وسلم لان قومه كانوا يستبعدون في محمد مع انه واحد من قبيلتهم ان يكون رسولا اليهم من عند الله فذكر تعالى ان هودا كان واحدا من عاد وان صالحا كان واحدا من ثمود لازالة هذا الاستبعاد واعلم انه تعالى حكى عن هود انه دعا قومه الى انواع من التكاليف فالنوع الاول انه دعاهم الى التوحيد فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون وفيه سؤالات السؤال الاول كيف دعاهم الى عبادة الله تعالى قبل ان اقام الدلالة على ثبوت الاله تعالى قلنا دلائل وجود الله تعالى ظاهرة وهي دلائل الآفاق والانفس وقلما توجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الاله ولذلك قال تعالى في صفة الكفار ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قال مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي ختم الله له بالحسنى دخلت بلاد الهند فرأيت اولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الاله واكثر بلاد الترك ايضا كذلك وانما الشأن في عبادة الاوثان فانها آفة عمت اكثر اطراف الارض وهكذا الامر في الزمان القديم اعني زمان نوح وهود وصالح فهؤلاء الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم كانوا يمنعونهم من عبادة الاصنام فكان قوله اعبدوا الله معناه لا تعبدوا غير الله والدليل عليه انه قال عقيبه ما لكم من اله غيره وذلك يدل على ان المقصود من هذا الكلام منعهم عن الاشتغال بعبادة الاصنام اما قوله ما لكم من اله غيره فالرفع صفة على محل الجار والمجرور وقرئ بالجر صفة على اللفظ ثم قال ان انتم الا مفترون يعني انكم كاذبون في قولكم ان هذه الاصنام تحسن عبادتها وفي قولكم انها تستحق العبادة وكيف لا يكون هذا كذبا وافتراء وهي جمادات لا حس لها ولا ادراك والانسان هو الذي ركبها وصورها فكيف يليق بالانسان الذي صنعها ان يعبدها وان يضع الجبهة على التراب تعظيما لها ثم انه عليه السلام لما ارشدهم الى التوحيد ومنعهم من عبادة الاوثان قال يا قوم لا اسألكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني وهو عين ما ذكره نوح عليه السلام وذلك لان الدعوة الى الله اذا كانت مطهرة عن لوث الطمع قوي تاثيرها في القلب ثم قال افلا تعقلون يعني افلا تعقلون اني مصيب في المنع من عبادة الاصنام وذلك لان العلم بصحة هذا المنع كانه مركوز في بداية العقل قوله تعالى ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم ولا تتولوا مجرمين اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التكاليف التي ذكرها هود عليه السلام لقومه وذلك لانه في المقام الاول دعاهم الى التوحيد وفي هذا المقام دعاهم الى الاستغفار ثم الى التوبة والفرق بينهما قد تقدم في اول هذه السورة قال ابو بكر الاصم استغفروا اي سلوه ان يغفر لكم ما تقدم من شرككم ثم توبوا من بعده بالندم على ما مضى وبالعزم على ان لا تعودوا الى مثله ثم انه عليه السلام قال انكم متى فعلتم ذلك فالله تعالى يكثر النعم عندكم ويقويكم على الانتفاع بتلك النعم وهذا غاية ما يراد من السعادات فان النعم ان لم تكن حاصلة تعذر الانتفاع وان كانت حاصلة الا ان الحيوان قام به ما يمنع من الانتفاع بها لم يحصل المقصود اما اذا كثرت النعم وحصلت القوة الكاملة على الانتفاع بها فههنا تحصل غاية السعادة والبهجة فقوله يرسل السماء عليكم مدرارا اشارة الى تكثير النعم لان مادة حصول النعم هي الامطار الموافقة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم اشارة الى كمال حال القوى التي بها يمكن الانتفاع بتلك النعم ولا شك ان هذه الكلمة جامعة في البشارة بتحصيل السعادات وان الزيادة عليها ممتنعة في صريح العقل ويجب على العاقل ان يتامل في هذه اللطائف ليعرف ما في هذا الكتاب الكريم من الاسرار الخفية واما المفسرون فانهم قالوا ان القوم كانوا مخصوصين في الدنيا بنوعين من الكمال احدهما ان بساتينهم ومزارعهم كانت في غاية الطيب والبهجة والدليل عليه قوله ارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد والثاني انهم كانوا في غاية القوة والبطش ولذلك قالوا من اشد منا قوة ولما كان القوم مفتخرين على سائر الخلق بهذين الامرين وعدهم هود عليه السلام انهم لو تركوا عبادة الاصنام واشتغلوا بالاستغفار والتوبة فان الله تعالى يقوي حالهم في هذين المطلوبين ويزيدهم فيها درجات كثيرة ونقل ايضا انه تعالى لما بعث هودا اليهم وكذبوه حبس الله عنهم المطر ثلاث سنين واعقم ارحام نسائهم فقال لهم هود ان آمنتم بالله احيا الله بلادكم ورزقكم المال والولد فذلك قوله يرسل السماء عليكم مدرارا والمدرار الكثير الدر وهو من ابنية المبالغة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم فسروا هذه القوة بالمال والولد والشدة في الاعضاء لان كل ذلك مما يتقوى به الانسان فان قيل حاصل الكلام ان هودا عليه السلام قال لو اشتغلتم بعبادة الله لانفتحت عليكم ابواب الخيرات الدنيوية وليس الامر كذلك لانه عليه الصلاة والسلام قال خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل فكيف الجمع بينهما وايضا فقد جرت عادة القرآن

بالترغيب في الطاعات بسبب ترتيب الخيرات الاخروية عليها اما الترغيب في الطاعات لاجل ترتيب الخيرات الدنيوية عليها فذلك لا يليق بالقرآن بل هو طريق مذكور في التوراة والجواب انه لما كثر الترغيب في سعادات الآخرة لم يبعد الترغيب ايضا في خيرات الدنيا بقدر الكفاية واما قوله ولا تتولوا مجرمين فمعناه لا تعرضوا عني وعما ادعوكم اليه وارغبكم فيه مجرمين اي مصرين على اجرامكم وآثامكم قوله تعالى قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون من دونه فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون اني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم اعلم انه تعالى لما حكى عن هود عليه السلام ما ذكره للقوم حكى ايضا ما ذكره القوم له وهو اشياء اولها قولهم ما جئتنا ببينة اي بحجة والبينة سميت بينة لانها تبين الحق من الباطل ومن المعلوم انه عليه السلام كان قد اظهر المعجزات الا ان القوم بجهلهم انكروها وزعموا انه ما جاء بشيء من المعجزات وثانيها قولهم وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وهذا ايضا ركيك لانهم كانوا يعترفون بان النافع والضار هو الله تعالى وان الاصنام لا تنفع ولا تضر ومتى كان الامر كذلك فقد ظهر في بديهة العقل انه لا يجوز عبادتها وتركهم آلهتهم لا يكون عن مجرد قوله بل عن حكم فطرة العقل وبديهة النفس وثالثها قولهم وما نحن لك بمؤمنين وهذا يدل على الاصرار والتقليد والجحود ورابعها قولهم ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء يقال اعتراه كذا اذا غشيه واصابه والمعنى انك شتمت آلهتنا فجعلتك مجنونا وافسدت عقلك ثم انه تعالى ذكر انهم لما قالوا ذلك قال هود صلوات الله على نبينا وعليه اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون من دونه وهذا ظاهر ثم قال فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون وهذا نظير ما قاله نوح عليه السلام لقومه فاجمعوا امركم وشركاءكم الى قوله ولا تنظرون واعلم ان هذا معجزة قاهرة وذلك لان الرجل الواحد اذا اقبل على الجمع العظيم وقال لهم بالغوا في عداوتي وفي موجبات ايذائي ولا تؤجلون فانه لا يقول هذا الا اذا كان واثقا من عند الله تعالى بانه يحفظه ويصونه عن كيد الاعداء ثم قال ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها قال الازهري الناصية عند العرب منبت الشعر في مقدم الراس ويسمى الشعر النابت هناك ناصية باسم منبته واعلم ان العرب اذا وصفوا انسانا بالذلة والخضوع قالوا ما ناصية فلان الا بيد فلان اي انه مطيع له لان كل من اخذت بناصيته فقد قهرته وكانوا اذا اسروا الاسير وارادوا اطلاقه والمن عليه جزوا ناصيته ليكون ذلك علامة لقهره فخوطبوا في القرآن بما يعرفون فقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها اي ما من حيوان الا وهو تحت قهره وقدرته ومنقاد لقضائه وقدره ثم قال تعالى ان ربي على صراط مستقيم وفيه وجوه الاول انه تعالى لما قال ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها اشعر ذلك بقدرة عالية وقهر عظيم فاتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم اي انه وان كان قادرا عليهم لكنه لا يظلمهم ولا يفعل بهم الا ما هو الحق والعدل والصواب قالت المعتزلة قوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها يدل على التوحيد وقوله ان ربي على صراط مستقيم يدل على العدل فثبت ان الدين انما يتم بالتوحيد والعدل الثاني انه تعالى لما ذكر ان سلطانه قهر جميع الخلق اتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم يعني انه لا يخفى عليه مستتر ولا يعزب عنه مفر فذكر الصراط المستقيم وهو يعني به الطريق الذي لا يكون لاحد مسلك الا عليه كما قال ان ربك لبالمرصاد الثالث ان يكون المراد ان ربي يدل على الصراط المستقيم اي يحثكم بالدعاء اليه قوله تعالى فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به اليكم ويستخلف ربي قوما غيركم ولا تضرونه شيئا ان ربي على كل شيء حفيظ اعلم ان قوله فان تولوا يعني فان تتولوا ثم فيه وجهان الاول التقدير فان تتولوا لم اعاتب على تقصير في الاداء وكنتم محجوجين كانه يقول انتم الذين اصررتم على التكذيب الثاني فان تولوا فقل قد ابلغتكم ما ارسلت به ثم قال ويستخلف ربي قوما غيركم يعني يخلق بعدكم من هو اطوع لله منكم وهو اشارة الى نزول عذاب الاستئصال ولا تضرونه شيئا يعني ان اهلاككم لا ينقص من ملكه شيئا ثم قال ان ربي على كل شيء حفيظ وفيه ثلاثة اوجه الاول حفيظ لاعمال العباد حتى يجازيهم عليها الثاني يحفظني من شركم ومكركم الثالث حفيظ على كل شيء يحفظه من الهلاك اذا شاء ويهلكه اذا شاء قوله تعالى ولما جاء امرنا نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله واتبعوا امر كل جبار عنيد واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة الا ان عادا كفروا ربهم الا بعدا لعاد قوم هود اعلم ان قوله ولما جاء امرنا اي عذابنا وذلك هو ما نزل بهم من الريح العقيم عذبهم الله بها سبع ليال وثمانية ايام حسوما تدخل في مناخرهم وتخرج من ادبارهم وتصرعهم على الارض على وجوههم حتى صاروا كاعجاز نخل خاوية فان قيل فهذه الريح كيف تؤثر في اهلاكهم قلنا يحتمل ان يكون ذلك لشدة حرها او لشدة بردها او لشدة قوتها فتخطف الحيوان من الارض ثم تضربه على الارض وكل ذلك محتمل اما قوله نجينا هودا فاعلم انه يجوز اتيان البلية على المؤمن وعلى الكافر معا ويكون تلك البلية رحمة على المؤمنين وعذابا على الكافرين واما العذاب النازل بمن يكذب الانبياء عليهم السلام فانه يجب في حكمة الله ان ينجي المؤمنين منه ولولا ذلك لما عرف بكونه عذابا على كفرهم فلهذا السبب قال تعالى ههنا نجينا هودا والذين آمنوا معه واما قوله برحمة منا ففيه وجوه الاول اراد انه لا ينجو احد وان اجتهد في الايمان والعمل الصالح الا برحمة الله الثاني المراد من الرحمة ما هداهم اليه من الايمان والعمل الصالح الثالث انه تعالى رحمهم في ذلك الوقت وميزهم من الكفار في العقاب واما قوله ونجيناهم من عذاب غليظ فالمراد منه ان النجاة الاولى هي النجاة من عذاب الدنيا والنجاة الثانية هي النجاة من عذاب يوم القيامة وانما وصفه بكونه غليظا تنبيها على ان العذاب الذي حصل لهم بعد موتهم بالنسبة الى العذاب الذي وقعوا فيه كان عذابا غليظا والمراد من قوله ونجيناهم اي حكمنا بانهم لا يستحقون ذلك العذاب الغليظ ولا يقعون فيه اعلم انه تعالى لما ذكر قصة عاد خاطب قوم محمد صلى الله عليه وسلم فقال وتلك عاد وهو اشارة الى قبورهم وآثارهم كانه تعالى قال سيحوا في الارض فانظروا اليها واعتبروا ثم انه تعالى جمع اوصافهم ثم ذكر عاقبة احوالهم في الدنيا والآخرة اما اوصافهم فثلاثة الصفة الاولى قوله جحدوا بآيات ربهم والمراد انهم جحدوا دلالة المعجزات على الصدق او جحدوا دلالة المحدثات على وجود الصانع الحكيم ان ثبت انهم كانوا زنادقة الصفة الثانية قوله وعصوا رسله والسبب فيه انهم اذا عصوا رسولا واحدا فقد عصوا جميع الرسل لانه تعالى قال لا نفرق بين احد من رسله وقيل لم يرسل اليهم الا هود عليه السلام الصفة الثالثة قوله واتبعوا امر كل جبار عنيد والمعنى ان السفلة كانوا يقلدون الرؤساء في قولهم ما هذا الا بشر مثلكم والمراد من الجبار المرتفع المتمرد العنيد والعنود والمعاند هو المنازع والمعارض واعلم انه تعالى لما ذكر اوصافهم ذكر بعد ذلك احوالهم فقال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة اي جعل اللعن رديفا لهم ومتابعا ومصاحبا في الدنيا والآخرة ومعنى اللعنة الابعاد من رحمة الله ومن كل خير ثم انه تعالى بين السبب الاصلي في نزول هذه الاحوال المكروهة بهم فقال الا ان عادا كفروا ربهم قيل اراد كفروا بربهم فحذف الباء وقيل الكفر هو الجحد والتقدير الا ان عادا جحدوا ربهم وقيل هو من باب حذف المضاف اي كفروا نعمة ربهم ثم قال الا بعدا لعاد قوم هود وفيه سؤالان الاول اللعن هو البعد فلما قال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة فما الفائدة في قوله الا بعدا لعاد والجواب التكرير بعبارتين مختلفتين يدل على غاية التاكيد السؤال الثاني ما الفائدة في قوله لعاد قوم هود والجواب قيل كان عاد عادين الاولى القديمة وهم قوم هود والثانية ارم ذات العماد فذكر ذلك لازالة الاشتباه وقيل ان المبالغة في التنصيص تدل على مزيد التاكيد قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره هو انشاكم من الارض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا اليه ان ربي قريب مجيب قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا اتنهانا ان نعبد ما يعبد آباؤنا واننا لفي شك مما تدعونا اليه مريب واعلم ان هذا هو القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة وهي قصة صالح مع ثمود ونظمها مثل النظم المذكور في قصة هود الا انه ههنا لما امرهم بالتوحيد ذكر في تقريره دليلين الدليل الاول قوله هو انشاكم من الارض وفيه وجهان الاول ان كل الخلق من صلب آدم عليه السلام وهو كان مخلوقا من الارض واقول هذا صحيح لكن فيه وجه آخر وهو اقرب منه وذلك لان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث والمني انما تولد من الدم فالانسان مخلوق من الدم والدم انما تولد من الاغذية وهذه الاغذية اما حيوانية واما نباتية والحيوانات حالها كحال الانسان فوجب انتهاء الكل الى النبات وظاهر ان تولد النبات من الارض فثبت انه تعالى انشاكم من الارض الوجه الثاني ان تكون كلمة من معناها في والتقدير انشاكم في الارض وهذا ضعيف لانه متى امكن حمل الكلام على ظاهره فلا حاجة الى صرفه عنه واما التقدير لان تولد الانسان من الارض كيف يدل على وجود الصانع فتقريره مذكور في الدليل الثاني قوله واستعمركم فيها وفيه ثلاثة اوجه الاول جعلكم عمارها قالوا كان ملوك فارس قد اكثروا من حفر الانهار وغرس الاشجار لا جرم حصلت لهم الاعمار الطويلة فسال نبي من انبياء زمانهم سبب تلك الاعمار فاوحى الله اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي واخذ معاوية في احياء الارض في آخر عمره فقيل له في ذلك فقال ما حملني عليه الا قول القائل

ليس الفتى بفتى لا يستضاء به ... ولا يكون له في الارض آثار

الثاني معناه اطال اعماركم فيها واشتقاق استعمركم من العمر مثل استبقاكم من البقاء والثالث انه ماخوذ من العمرى اي جعلها لكم طول اعماركم فاذا متم

انشأكم من الارض قابلة للمتنافيات لتأتيه للانسان لكونه لا يقدر عليها دالة على وجود الصانع ويرجع حاصله الى ما ذكره تعالى في آيات اخر من
قوله الذي قدر فهدى وذلك لان حدوث الانسان انما حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرفات الموافقة يدل على وجود الصانع الحكيم وكون الارض موصوفة
بصفات مطابقة للمصالح موافقة للمنافع يدل ايضا على وجود الصانع الحكيم اما قوله فاستغفروه ثم توبوا اليه فقد تقدم تفسيره واما قوله ان ربي قريب مجيب يعني انه
قريب بالعلم والسمع مجيب دعاء المحتاجين بفضله ورحمته ثم بين تعالى ان صالحا عليه السلام لما قرر هذه الدلائل قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا وفيه وجوه الاول
انه لما كان رجلا قوي العقل قوي الخاطر وكان من قبيلتهم قوي رجاؤهم في ان ينصر دينهم ويقوي مذهبهم ويقرر طريقتهم لانه متى حدث رجل فاضل في قوم طمعوا فيه من هذا الوجه
الثاني قال بعضهم المراد انك كنت تعطف على فقرائنا وتعين ضعيفنا وتعود مرضانا فقوي رجاؤنا فيك انك من الانصار والاحباب فكيف ظهرت العداوة والبغضاء
ثم انهم اضافوا الى هذا الكلام التعجب الشديد فقالوا اتنهانا ان نعبد ما يعبد آباؤنا ومقصودهم من هذا الكلام التمسك بطريق التقليد ووجوب متابعة الآباء والاسلاف
ونظير هذا التعجب ما حكاه تعالى عن كفار مكة حيث قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ثم قالوا واننا لفي شك مما تدعونا اليه مريب واعلم ان الشك هو ان يبقى الانسان متوقفا
بين النفي والاثبات ولم يترجح في اعتقاده احدهما على الآخر فقوله وانا لفي شك يعني به انه لم يترجح في اعتقادهم صحة قوله وقوله مريب يعني انه ترجح في اعتقادهم فساد قوله وهذا مبالغة
في تزييف كلامه قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني منه رحمة فمن ينصرني من الله ان عصيته فما تزيدونني غير تخسير اعلم ان قوله ان كنت على بينة من ربي
ورد بحرف الشك وكان على يقين تام من امره الا ان خطاب المخالف على هذا الوجه اقرب الى القبول فكانه قال قدروا اني على بينة من ربي واني نبي على الحقيقة وانظروا ان تابعتكم
وعصيت ربي في اوامره فمن يمنعني من عذاب الله فما تزيدونني على هذا التقدير غير تخسير وفي تفسير هذه الكلمة وجهان الاول ان على هذا التقدير تخسرون اعمالي وتبطلونها
والثاني ان يكون التقدير فما تزيدونني بما تقولون لي وتحملونني عليه غير ان اخسركم اي انسبكم الى الخسران واقول لكم انكم خاسرون والقول الاول اقرب لان قوله فمن ينصرني من الله
ان عصيته كالدلالة على انه اراد ان اتبعتكم فيما انتم عليه من الكفر الذي دعوتموني اليه لم ازدد الا خسرانا في الدين فاصير من الهالكين الخاسرين قوله تعالى ويا قوم هذه ناقة الله
لكم آية فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب اعلم ان العادة فيمن يدعي النبوة
عند قوم يعبدون الاصنام ان يبتدئ بالدعوة الى عبادة الله ثم يتبعه بدعوى النبوة ولا بد وان يطلبوا منه المعجزة وامر صالح عليه السلام هكذا كان يروى ان قومه خرجوا في عيد
لهم فسألوه ان يأتيهم بآية وان يخرج لهم من صخرة معينة اشاروا اليها ناقة فدعا صالح ربه فخرجت الناقة كما سألوا واعلم ان تلك الناقة كانت معجزة من وجوه الاول انه تعالى خلقها
من الصخرة وثانيها انه تعالى خلقها في جوف الجبل ثم شق عنها الجبل وثالثها انه تعالى خلقها حاملا من غير ذكر ورابعها انه تعالى خلقها على تلك الصورة دفعة واحدة من غير ولادة
وخامسها ما روي انه كان لها شرب يوم ولكل القوم شرب يوم آخر وسادسها انه كان يحصل منها لبن كثير يكفي الخلق الكثير وكل واحد من هذه الوجوه معجز قوي وليس
في القرآن الا ان تلك الناقة كانت آية ومعجزة فاما بيان انها كانت معجزة من اي الوجوه فليس فيه بيان ثم قال فذروها تأكل في ارض الله والمراد انه عليه السلام رفع عن القوم مؤنتها
فصارت مع كونها آية لهم تنفعهم ولا تضرهم لانهم كانوا ينتفعون بلبنها على ما روي ثم انه عليه السلام خاف عليها منهم لما شاهد من اصرارهم على الكفر فان الخصم لا يحب ظهور
حجة خصمه بل يسعى في اخفائها وابطالها بقصارى الامكان فلهذا السبب كان يخاف من اقدامهم على قتلها فلهذا احتاط وقال ولا تمسوها بسوء وتوعدهم ان مسوها بسوء بعذاب قريب
وذلك تحذير شديد لهم من الاقدام على قتلها ثم بين تعالى انهم مع ذلك عقروها وذبحوها ويحتمل انهم عقروها لابطال تلك الحجة وان يكون لانها ضيقت الشرب على القوم وان
انهم رغبوا في شحمها ولحمها وقوله فيأخذكم عذاب قريب يريد اليوم الثالث وهو قوله تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ومعنى التمتع التلذذ بالمنافع والملاذ التي تدرك بالحواس ولما كان
التمتع لا يحصل الا للحي عبر به عن الحياة وقوله في داركم فيه وجهان الاول ان المراد من الدار البلد وتسمى البلاد بالديار لانه يدار فيها اي يتصرف يقال ديار بكر اي بلادهم الثاني
ان المراد بالدار الدنيا قوله ذلك وعد غير مكذوب اي غير كذب والمصدر قد يرد بلفظ المفعول كالمجلود والمعقول وبايكم المفتون وقيل غير مكذوب فيه قال ابن عباس انه تعالى
لما امهلهم تلك الايام الثلاثة فقد رغبهم في الايمان وذلك لانهم لما عقروا الناقة انذرهم صالح بنزول العذاب فقالوا وما علامة ذلك فقال تصير وجوهكم في اليوم
الاول مصفرة وفي الثاني محمرة وفي الثالث مسودة ثم يأتيكم العذاب في اليوم الرابع فلما رأوا وجوههم قد اسودت ايقنوا بالعذاب فتحنطوا واستعدوا للعذاب فصبحهم في اليوم
الرابع وهي الصيحة والصاعقة والعذاب فان قيل كيف يعقل ان يظهر فيهم هذه العلامات مطابقة لقول صالح عليه السلام ثم يبقون مصرين على الكفر قلنا ما دامت الامارات غير بالغة
الى حد الجزم واليقين لم يمتنع بقاؤهم على الكفر واذا صارت يقينية قطعية فقد انتهى الامر الى حد الالجاء والايمان في ذلك الوقت غير مقبول قوله تعالى فلما جاء امرنا نجينا
صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا ومن خزي يومئذ ان ربك هو القوي العزيز واخذ الذين ظلموا الصيحة فاصبحوا في ديارهم جاثمين كان لم يغنوا فيها الا ان ثمود كفروا ربهم
الا بعدا لثمود اعلم ان مثل هذه الآية قد مضى في قصة عاد وقوله ومن خزي يومئذ فيه مسائل المسئلة الاولى الواو في قوله ومن خزي واو العطف وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير
نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا من العذاب النازل بقومه ومن الخزي الذي لزمهم وبقي العار فيه مأثورا عنهم ومنسوبا اليهم لان معنى الخزي العيب الذي تظهر فضيحته
ويستحيا من مثله فحذف ما حذف اعتمادا على دلالة ما بقي عليه الثاني ان يكون التقدير نجينا صالحا برحمة منا ونجيناهم من خزي يومئذ المسئلة الثانية قرأ الكسائي ونافع في رواية
ورش وقالون والحلواني عن ابي عمرو يومئذ بفتح الميم وفي المعارج من عذاب يومئذ بكسر الميم فمن قرأ بالفتح فعلى ان يوم مضاف الى اذ وان اذ مبني والمضاف الى المبني
يجوز جعله مبنيا الا ترى ان المضاف يكتسب من المضاف اليه التعريف والتنكير فكذا ههنا واما الكسر في اذ فالسبب انه يضاف الى الجملة من المبتدأ والخبر تقول جئتك اذ الشمس
طالعة فلما قطع عنه المضاف اليه نون ليدل التنوين على ذلك ثم كسرت الذال لسكونها وسكون التنوين واما القراءة بالكسر فعلى اضافة الخزي الى اليوم ولم يلزم من اضافته الى
المبني ان يكون مبنيا لان هذه الاضافة غير لازمة المسئلة الثالثة الخزي الذل العظيم حتى يبلغ حد الفضيحة ولهذا قال الله في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا وانما سمى الله ذلك العذاب
خزيا لانه فضيحة باقية يعتبر بها امثالهم من الكفار ثم قال ان ربك هو القوي العزيز وانما حسن ذلك لانه تعالى بين انه اوصل ذلك العذاب الى الكفار وصان اهل الايمان عنه وهذا
التمييز لا يصح الا من القادر الذي يقدر على قهر طبايع الاشياء فيجعل الشيء الواحد بالنسبة الى انسان بلاء وعذابا وبالنسبة الى انسان آخر راحة وريحانا ثم انه تعالى بين ما ذكر من ذلك فقال
واخذ الذين ظلموا الصيحة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال واخذ ولم يقل واخذت لان الصيحة محمولة على الصياح وايضا فصل بين الفعل والاسم المؤنث بفاصل فكان
الفاصل كالعوض من تاء التأنيث وقد سبق لهذا نظائر المسئلة الثانية ذكروا في الصيحة وجهين الاول قال ابن عباس المراد الصاعقة الثاني الصيحة صيحة عظيمة هائلة سمعوها
فماتوا اجمعين منها فاصبحوا وهم موتى جاثمين في دورهم ومساكنهم وذكر ديارهم وجثومهم مع سقوطهم على وجوههم يقال انه تعالى امر جبريل عليه السلام ان يصيح بهم تلك
الصيحة التي ماتوا بها ويجوز ان يكون الله خلقها والصياح لا يكون الا الصوت الحادث في حلق وفم وكذلك الصراخ فان كان من فعل الله تعالى فقد خلقه في حلق حيوان وان كان فعل جبريل
فقد حصل في حلقه والدليل عليه ان صيحة جبريل لو حدثت من كل صيحة وكل حيوان ينكر ذلك انه صراخ فان قيل فما السبب في كون الصيحة موجبة للموت قلنا فيه وجوه احدها ان الصيحة
العظيمة انما تحدث عند سبب قوي يوجب تموج الهواء وذلك التموج الشديد ربما يتعدى الى صماخ الانسان فيمزق غشاء الدماغ فيورث الموت والثاني انه شيء مهيب فتحدث الهيبة العظيمة
عند حدوثها والاعراض النفسانية اذا قويت اوجبت الموت الثالث ان الصيحة العظيمة اذا حدثت من السحاب فلا بد ان يصحبها برق شديد محرق وذلك هو الصاعقة التي
ذكرها ابن عباس ثم قال تعالى فاصبحوا في ديارهم جاثمين والجثوم السكون يقال للطير اذا باتت في اوكارها انها جثمت ثم ان العرب اطلقوا هذا اللفظ على ما لا يتحرك من الموت فوصف
الله تعالى هؤلاء المهلكين بانهم سكنوا عند الهلاك حتى كانهم ما كانوا احياء وقوله كان لم يغنوا فيها اي كانهم لم يوجدوا والمغنى المقام الذي يقيم فيه الحي يقال غني الرجل بمكان اذا اقام به ثم قال
الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود قرأ حمزة وحفص عن عاصم الا ان ثمود غير منون في كل القرآن والباقون ثمودا بالتنوين وكلاهما جائز فالصرف للذهاب الى الحي او الى
الاب الاكبر ومنعه للتعريف والتأنيث بمعنى القبيلة قوله تعالى ولقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ فلما رأى ايديهم لا تصل
اليه نكرهم واوجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب اعلم ان هذا هو القصة الرابعة من القصص
المذكورة في هذه السورة وههنا مسائل المسئلة الاولى قال النحويون دخلت كلمة قد ههنا لان السامع لقصص الانبياء عليهم السلام يتوقع قصة بعد قصة وقد للتوقع ودخلت اللام في

هو الزفير والحطام من مرة اخرى هو الشهيق الرجل الرابع قال ابو مسلم الزفير ما يجتمع في النفس من البكاء الشديد فيخرج النفس والشهيق هو الصوت الذي يظهر عند اشتداد
الكربة والحزن وربما تتبعها الغشية وربما حصل عقيبه الموت الخامس قال ابو العالية الزفير في الحلق والشهيق في الصدر السادس قال قوم الزفير الصوت الشديد
والشهيق الصوت الضعيف السابع قال ابن عباس لهم فيها زفير وشهيق يريد ندامة ونفسا عاليا وبكاء لا ينقطع وحزنا لا ينقطع الوجه الثامن ان الزفير مشعر بالقوة
والشهيق بالضعف على ما قررناه بحسب اللغة اذا عرفت هذا فنقول ان المراد من الزفير قوة ميلهم الى عالم الدنيا والى اللذات الجسمانية والمراد من الشهيق ضعفهم عن
الاستعداد بعالم الروحانيات والاستكمال بالانوار الالهية للمدارج الفكرية ثم قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك قال قوم ان عذاب الكفار منقطع
وله نهاية واحتجوا بالقرآن والمعقول اما القرآن فآيات منها هذه الآية والاستدلال بها من وجهين الاول انه تعالى قال ما دامت السموات والارض دل هذا النص على ان
مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات والارض ثم توافقنا على ان مدة بقاء السموات والارض متناهية فيلزم ان تكون مدة عقاب الكفار منقطعة الثاني ان قوله الا ما شاء
ربك استثناء من مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك العقاب في وقت هذا الاستثناء ومما تمسكوا به ايضا قوله تعالى في سورة عم لابثين فيها احقابا بين تعالى ان لبثهم
في ذلك العذاب لا يكون الا احقابا معدودة واما المعقول فوجهان الاول ان معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلم وانه لا يجوز الثاني ان
ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع ان ذلك النفع لا يرجع الى الله لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا الى ذلك المعاقب لانه في حقه ضرر محض ولا الى
غيره لان اهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعقاب الدائم في حق غيرهم فثبت ان ذلك العقاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب ان لا يجوز واما
الجمهور الاعظم من الامة فقد اتفقوا على ان عذاب الكافر دائم ثم ان هؤلاء احتاجوا الى الجواب عن التمسك بهذه الآية اما قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فذكروا
عنه جوابين الاول قالوا المراد سموات الآخرة وارضها قالوا والدليل على ان في الآخرة سموات وارضا قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله واورثنا
الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء وايضا لا بد لاهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم وذلك هو الارض والسموات ولقائل ان يقول التشبيه انما يحسن ويجوز اذا كان حال المشبه به معلوما
مقررا فيحسن به تشبيه غيره تأكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والارض في الآخرة غير معلوم وبتقدير ان يكون وجودهما معلوما الا ان بقاءهما على وجه لا يفنى البتة غير معلوم
واذا كان اصل وجودهما مجهولا لاكثر الخلق ودوامهما ايضا مجهولا للاكثر كان تشبيه عقاب الاشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة اقصى ما في الباب ان يقال لما ثبت
بالقرآن وجود سموات وارض في الآخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف به ويحصل التشبيه الا انا نقول لما كان الطريق في اثبات دوام سموات اهل الآخرة ودوام ارضهم
هو السمع ثم السمع دل على دوام عقاب الكافر فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الاصل حاصل بعينه في الفرع وفي هذه الصورة اجمع على ان القياس ضائع والتشبيه
باطل فكذا ههنا الوجه الثاني في الجواب قالوا ان العرب يعبرون عن الدوام والابد بقولهم ما دامت السموات والارض ونظيره ايضا قولهم ما اختلف الليل والنهار وما طما
البحر وما اقام الجبل وانه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الاشياء بناء على اعتقادهم انها باقية ابد الآباد علمنا ان هذه الالفاظ بحسب عرفهم تفيد
الابد والدوام الخالي عن الانقطاع ولقائل ان يقول هل تسلمون ان قول القائل خالدين فيها ما دامت السموات والارض يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات او لا
فان قلتم انه يدل على هذا المعنى فان كان الامر كذلك فالمعنى ان هذا النص دال على انه يجب ان تكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد
فناء السموات ثم نعلم انه لا بد من فناء السموات فحينئذ يلزم من القول بانقطاع ذكر العقاب واما ان سلمتم ان هذا الكلام لا يمنع من بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات
فلا حاجة بكم الى هذا الجواب فثبت ان هذا الجواب على كلا التقديرين ضائع واعلم ان الجواب الحق عندي في هذا الباب شيء آخر وهو ان المعهود من الآية انه متى كانت
السموات والارض دائمتين كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي انه كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي انه اذا عدم الشرط عدم المشروط الا ترى انا نقول
ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان قلنا لكنه انسان فانه ينتج انه حيوان اما اذا قلنا لكنه ليس بانسان فانه لا ينتج انه ليس بحيوان لانه ثبت في علم المنطق ان استثناء
نقيض المقدم لا ينتج شيئا فكذا ههنا اذا قلنا متى دامت السموات والارض دام عقابهم فاذا قلنا لكن السموات دائمة لزم ان يكون عقابهم حاصلا اما اذا قلنا لكنه ما بقيت السموات
لم يلزم عدم دوام عقابهم فان قالوا فاذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات او لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد وهو انه يدل على نفاذ
ذلك العقاب دهرا داهرا وزمانا طويلا لا يحيط العقل بطوله ولا يتردد فاما انه هل يحصل له آخر ام لا فذلك يستفاد من دليل آخر وهذا الجواب الذي قررته جواب حق
ولكن لا يفهمه الا الخصيصون بالمعقولات واما الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله الا ما شاء ربك فنقول ذكروا فيه انواعا من الاجوبة الوجه الاول في الجواب هو الذي ذكره
ابن قتيبة وابن الانباري والفراء قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله البتة كقولك والله لاضربنك الا ان ارى غير ذلك مع ان عزيمتك تكون على ضربه فكذا ههنا وطولوا في
تقرير هذا الجواب وفي ضرب الامثلة فيه وحاصله ما ذكرناه ولقائل ان يقول هذا ضعيف لانه اذا قال لاضربنك الا ان ارى غير ذلك معناه لاضربنك الا اذا رأيت ان الاولى ترك الضرب
وهذا لا يدل البتة على ان هذه الرؤية قد حصلت ام لا بخلاف قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فان معناه الحكم بخلودهم فيها الا المدة التي شاء ربك
فههنا اللفظ يدل على ان هذه المشيئة قد حصلت جزما فكيف يحصل قياس هذا الكلام على ذلك الكلام الوجه الثاني في الجواب ان يقال ان كلمة الا ههنا وردت بمعنى سوى والمعنى
انه تعالى لما قال خالدين فيها ما دامت السموات والارض فهم منه انهم يكونون في النار في جميع مدة بقاء السموات والارض في الدنيا ثم قال الا ما شاء ربك يعني سوى ما يتجاوز
ذلك من الخلود الدائم فذكر اولا في خلودهم ما ليس عند العرب اطول منه ثم زاد عليه الدوام الذي لا آخر له بقوله الا ما شاء ربك يعني الا ما شاء ربك من الزيادة التي لا آخر لها
الوجه الثالث في الجواب ان المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف فكانه تعالى قال فاما الذين شقوا ففي النار الا وقت وقوفهم للمحاسبة فانهم في ذلك الوقت لا يكونون
في النار وقال ابو بكر الاصم المراد الا ما شاء ربك وهو حال كونهم في القبر او المراد الا ما شاء ربك حال عمرهم في الدنيا وهذه الاقوال الثلاثة متقاربة والمعنى خالدين فيها ابدا
الا مقدار مكثهم في الدنيا او في البرزخ او مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون الى النار الوجه الرابع في الجواب ان الاستثناء راجع الى قوله لهم فيها زفير وشهيق وتقريره ان
نقول قوله لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها يفيد حصول الزفير والشهيق مع الخلود فاذا دخل الاستثناء عليه وجب ان يحصل وقت لا يحصل فيه هذا المجموع لكنه ثبت
في المعقولات انه كما ينتفي المجموع بانتفاء جميع اجزائه فكذلك ينتفي بانتفاء فرد واحد من اجزائه فاذا انتهوا آخر الامر الى ان يصيروا ساكتين هامدين خامدين وحينئذ لم يبق لهم زفير
ولا شهيق فانتفى احد اجزاء ذلك المجموع فيصح ذلك الاستثناء من غير حاجة الى الحكم بانقطاع كونهم في النار الوجه الخامس في الجواب ان يحمل هذا الاستثناء على ان اهل العذاب لا يكونون
ابدا في النار بل قد ينقلون الى البرد والزمهرير وسائر انواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء الوجه السادس في الجواب قال قوم هذا الاستثناء يفيد اخراج اهل
التوحيد من النار لان قوله فاما الذين شقوا ففي النار يفيد ان جملة الاشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم ثم قوله الا ما شاء ربك يوجب ان لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع ويكفي في
زوال حكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم فوجب ان لا يبقى حكم الخلود لبعض الاشقياء ولما ثبت ان الخلود واجب للكفار وجب ان يكون الذين زال الحكم عنهم هم الفساق من اهل الصلاة
وهذا كلام قوي في هذا الباب فان قيل فهذا الوجه انما يتعين اذا فسدت سائر الوجوه التي ذكرتموها فاين الدليل على فسادها وايضا فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء فانه
قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ قلنا انا بهذا الوجه بينا ان هذه الآية لا تدل على انقطاع وعيد الكفار ثم اذا
اردنا الاستدلال بهذه الآية على صحة قولنا فانا نقول دلت الآية على اخراج الفساق من اهل الصلاة من النار واما حمل كلمة الا على سوى فهو عدول عن الظاهر واما حمل الاستثناء على حال الدنيا والبرزخ
والموقف فبعيد ايضا لان الاستثناء وقع عن الخلود في النار ومن المعلوم ان الخلود في النار كيفية من كيفيات الحصول في النار فقبل الحصول في النار امتنع حصول الخلود فيها واذا لم يحصل
الخلود لم يحصل المستثنى منه واذا لم يحصل المستثنى منه امتنع حصول الاستثناء واما قوله الاستثناء عائد الى الزفير والشهيق فهو ايضا ترك للظاهر فلم يبق للآية محمل صحيح الا الذي
ذكرناه واما قوله المراد من الاستثناء نقلهم من النار الى الزمهرير فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يحصل العذاب بالزمهرير الا بعد انقضاء مدة السموات والارض والاخبار الصحيحة
دلت على ان النقل من النار الى الزمهرير وبالعكس يحصل في كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه واما قوله ان هذا الاستثناء حاصل في جانب السعداء فنقول اجمعت الامة على انه يمتنع
ان يقال ان احدا يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار فلاجل هذا الاجماع افتقرنا فيه الى حمل ذلك الاستثناء على احد تلك التأويلات اما في هذه الآية لم يحصل هذا الاجماع فوجب

لقد تأكيد الخبر لفظه ومعنا وقال ثلثة فهذا يفيد القطع بحصول ثلثة فاما الزائد على هذا العدد فلا سبيل الى اثباته الا بدليل آخر واجمعوا على ان الاصل فيهم كان جبريل عليه السلام ثم اختلفت الرواية فقيل اتاه جبريل ومعه اثنا عشر ملكا على صورة الغلمان الذين يكونون في غاية الحسن وقال الضحاك كانوا تسعة وقال ابن عباس كانوا ثلثة جبريل وميكائيل واسرافيل وهم الذين ذكرهم الله في سورة والذاريات في قوله هل اتاك حديث ضيف ابراهيم وفي الحجر ونبئهم عن ضيف ابراهيم المسألة الثانية اختلفوا في المراد بالبشرى على وجهين الاول ان المراد ما بشروه بعد ذلك بقوله فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثاني ان المراد منه انهم بشروا ابراهيم عليه السلام بسلامة لوط وباهلاك قومه وقوله قالوا سلاما قال سلام فيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي قال سلم بكسر السين وسكون اللام وبغير الف وفي الذاريات مثله قال الفراء لا فرق بين القراءتين كما قالوا حل وحلال وحرم وحرام لان في التفسير انهم لما جاؤا سلموا عليه قال ابو علي الفارسي ويحتمل ان يكون سلم خلاف العدو والحرب كانهم لما امتنعوا من تناول ما قدمه اليهم فنكرهم واوجس منهم خيفة قال انا سلم ولست بحرب ولا عدو فلا تمتنعوا من تناول طعامي كما يمتنع من تناول طعام العدو وهذا الوجه عندي بعيد لان على هذا التقدير ينبغي ان يكون تكلم ابراهيم عليه السلام بهذا اللفظ بعد احضار الطعام الا ان القرآن يدل على ان هذا الكلام انما وجد قبل احضار الطعام لانه تعالى قال قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ والفاء للتعقيب فدل على ان مجيئه بذلك العجل الحنيذ كان بعد ذكر السلام المسألة الثانية قالوا سلاما تقديره سلمنا عليك سلاما قال سلام تقديره امري سلام او عليكم سلام او هو غير السلام قال الواحدي ويحتمل ان يكون المراد سلام عليكم فجاء به مرفوعا حكاية لقوله كما قال وحذف عنه الخبر كما حذف من قوله فصبر جميل وانما يحسن الحذف اذا كان المخاطب عالما بالمحذوف وههنا المحذوف معلوم فلم يحسن الحذف ونظيره قوله فاصفح عنهم وقل سلام على حذف الخبر واعلم انه انما سلم بعضهم على بعض رعاية للادب المذكور في قوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها المسألة الثالثة اكثر ما يستعمل سلام عليكم بغير الف ولام وذلك لانه في معنى الدعاء فهو مثل قولهم خير بين يديك فان قيل كيف جاز جعل النكرة مبتدأ قلنا النكرة اذا كانت موصوفة جاز جعلها مبتدأ فاذا قلت سلام عليكم فالتنكير في هذا الموضع يدل على الكمال والتمام فكانه قيل سلام كامل تام عليكم ونظيره قولنا سلام عليك قوله تعالى سلام عليك سأستغفر لك ربي وقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم سلام على نوح في العالمين والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم واما قوله تعالى والسلام على من اتبع الهدى فهذا ايضا جائز والمراد منه الماهية والحقيقة واقول قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليكم لان التنكير في قوله سلام عليكم يفيد الكمال والمبالغة والتمام واما لفظ السلام فانه لا يفيد الا الماهية قال الاخفش من العرب من يقول سلام عليكم فيحذف الالف واللام والتنوين والسبب في كثرة الاستعمال اباح هذا التخفيف ثم قال تعالى فما لبث ان جاء بعجل حنيذ قالوا مكث ابراهيم خمس عشرة ليلة لا يأتيه ضيف فاغتم لذلك ثم جاءته الملائكة فرأى اضيافا لم ير مثلهم فعجل وجاءهم بعجل حنيذ فقوله فما لبث ان جاء بعجل حنيذ معناه فما لبث في المجيء به بل عجل فيه والتقدير فما لبث بمجيئه والعجل ولد البقرة واما الحنيذ فهو الذي يشوى في حفرة من الارض بالحجارة المحماة وهو من فعل اهل البادية معروف وهو محنوذ في الاصل كما قيل طبيخ ومطبوخ وقيل الحنيذ الذي يقطر دسمه يقال حنذت الفرس اذا القيت عليها الجل حتى تقطر عرقا ثم قال تعالى فلما رأى ايديهم لا تصل اليه اي الى العجل وقال الفراء الى الطعام وهو ذلك العجل نكرهم اي انكرهم يقال نكره وانكره واستنكره واعلم ان الاضياف انما امتنعوا من الطعام لانهم ملائكة والملائكة لا يأكلون ولا يشربون وانما اتوه في صورة الاضياف ليكونوا على صفة يحبها وهو كان مشغوفا بالضيافة واما ابراهيم عليه السلام فنقول اما ان يقال ان ابراهيم ما كان يعلم انهم ملائكة بل كان يعتقد فيهم انهم من البشر او يقال انه كان عالما بانهم من الملائكة اما على الاحتمال الاول فسبب خوفه امران احدهما انه كان ينزل في طرف من الارض بعيد من الناس فلما امتنعوا من الاكل خاف ان يريدوا به مكروها وثانيهما ان من لا يعرف اذا حضر وقدم اليه طعام فان اكل حصل الامن وان لم يأكل حصل الخوف واما الاحتمال الثاني وهو انه عرف انهم ملائكة الله فسبب خوفه على هذا التقدير ايضا امران احدهما انه خاف ان يكون نزولهم لامر انكره الله عليه وثانيهما انه خاف ان يكون نزولهم لتعذيب قومه فان قيل فاي هذين الاحتمالين اقرب واظهر قلنا اما الذي يقول انه ما عرف انهم ملائكة الله فله ان يحتج بامور احدها انه سارع الى احضار الطعام وثانيها انه لما رآهم ممتنعين من الاكل خافهم ولو عرف كونهم من الملائكة لما استدل بترك الاكل على حصول الشر وثالثها انه رآهم في اول الامر على صورة البشر وذلك لا يدل على كونهم من الملائكة واما الذي يقول انه عرف ذلك احتج بقولهم لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وانما يقال هذا لمن عرفهم ولم يعرف بأي سبب ارسلوا ثم بينوا انهم من الملائكة ازالوا ذكر الخوف عنه فقالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط ومعناه ارسلنا بالعذاب الى قوم لوط لانه اضمر لقيام الدليل عليه في سورة اخرى وهو قوله انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة ثم قال تعالى وامرأته قائمة قيل كانت سارة بنت هاران بن ناحور وهي بنت عم ابراهيم عليه السلام وقوله قائمة قيل كانت قائمة من وراء الستر تستمع الى الرسل لانها ربما خافت ايضا وقيل كانت قائمة تخدم الاضياف وابراهيم جالس معهم ويؤكد هذا التأويل قراءة ابن مسعود وامرأته قائمة وهو قاعد ثم قال تعالى فضحكت فبشرناها باسحق واختلفوا في الضحك على قولين منهم من حمله على نفس الضحك ومنهم من حمل هذا اللفظ على معنى آخر سوى الضحك اما الذين حملوه على نفس الضحك اختلفوا في انها لم ضحكت وذكروا وجوها الاول قال القاضي ان ذلك السبب لا بد وان يكون شيئا جرى ذكره في هذه الآية وما ذاك الا انها فرحت بزوال ذلك الخوف عن ابراهيم عليه السلام حيث قالت الملائكة لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وعظم سرورها بسبب سروره بزوال الخوف وفي مثل هذه الحالة قد يضحك الانسان وبالجملة فكان ضحكها بسبب قول الملائكة لابراهيم لا تخف فكان كالبشارة فقيل لها نجعل هذه البشارة بشارتين فكما حصلت البشارة بزوال هذا الخوف فقد حصلت البشارة ايضا بحصول الولد الذي كنتم تطلبونه من اول العمر الى هذا الوقت وهذا تأويل في غاية الحسن الثاني يحتمل انها كانت عظيمة الانكار على قوم لوط لما كانوا عليه من الكفر والعمل الخبيث فلما اظهروا انهم جاؤا لاهلاكهم لحقها السرور فضحكت الثالث قال السدي قال ابراهيم لهم الا تأكلون قالوا لا نأكل طعاما الا بالثمن فقال ثمنه ان تذكروا اسم الله على اوله وتحمدوه على آخره فقال جبريل لميكائيل حق لمثل هذا الرجل ان يتخذه ربه خليلا فضحكت امرأته فرحا منها بهذا الكلام الرابع ان سارة قالت لابراهيم عليه السلام ارسل الى ابن اخيك وضمه الى نفسك فان الله لا يترك قومه حتى يعذبهم فحين ظهر صدق الكلام دخلت الملائكة على ابراهيم فلما اخبروه بانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط صار قولهم موافقا لقولها فضحكت لشدة سرورها بحصول الموافقة بين كلامها وكلام الملائكة الخامس انها ضحكت لما اخبروا ابراهيم بانهم من الملائكة لا من البشر وانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط طلب ابراهيم منهم معجزة دالة على انهم من الملائكة فدعوا ربهم باحياء العجل المشوي فطفر ذلك العجل المشوي من الموضع الذي كان موضوعا فيه الى مرعاه وكانت امرأة ابراهيم قائمة فضحكت لما رأت ذلك العجل المشوي قد طفر من موضعه السادس انها ضحكت تعجبا من ان قوما اتاهم العذاب وهم في غفلة السابع لا يبعد ان يقال انهم بشروها بحصول مطلق الولد فضحكت اما على سبيل التعجب فانه يقال انها كانت في ذلك الوقت بنت بضع وتسعين سنة وابراهيم ابن مائة سنة واما على سبيل السرور ثم لما ضحكت بشرها الله تعالى بان ذلك الولد هو اسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثامن انها ضحكت بسبب انها تعجبت من خوف ابراهيم من ثلثة انفس حال ما كان معه حشمه وخدمه التاسع ان هذا على التقديم والتأخير والتقدير وامرأته قائمة فبشرناها باسحق فضحكت سرورا بسبب تلك البشارة فقدم الضحك ومعناه التأخير القول الثاني ان يكون معنى ضحكت حاضت وهو منقول عن مجاهد وعكرمة قالوا ضحكت اي حاضت عند فرحها بالسلامة من الخوف فلما ظهر حيضها بشرت بحصول الولد وانكر الفراء وابو عبيدة ان يكون ضحكت بمعنى حاضت قال ابو بكر الانباري هذه اللغة ان لم يعرفاها فقد عرفها غيرهما حكى الليث في هذه الآية فضحكت طمثت وحكى الازهري عن بعضهم ان اصله من ضحاك الطلعة اذا انشقت واعلم ان هذا الوجه كالمنافي لظاهر الآية لان الوجه الصحيح هو الاول ثم قال تعالى ومن وراء اسحق يعقوب وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم ويعقوب بالنصب والباقون بالرفع اما وجه النصب فهو ان يكون التقدير بشرناها باسحق ومن وراء اسحق وهبنا لها يعقوب واما وجه الرفع فهو ان يكون التقدير ومن وراء اسحق يعقوب مولود او موجود المسألة الثانية في لفظ وراء قولان الاول وهو قول الاكثرين ان معناه بعد اي بعد اسحق يعقوب وهذا هو الوجه الظاهر الثاني ان الوراء ولد الولد وعن الشعبي انه قيل له هذا ابنك فقال نعم من الوراء وكان ولد ولده وهذا الوجه عندي شديد التعسف واللفظ كانه ينبو عنه ثم قال تعالى قالت يا ويلتى أألد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب قالوا أتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت انه حميد مجيد وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال الفراء اصل الويل وي وهو الخزي يقال وي لفلان اي خزي له [illegible] وهي كلمة متعاقبة [illegible] فهي من قال هذا الالف الف الندبة [illegible] الاضافة في

اجرا فعلى ظاهره فهذا تمام الكلام في هذه الآية واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الاستثناء قال ان ربك فعال لما يريد وهذا يحسن انطباقه على هذه الآية اذا حملنا الاستثناء على اخراج الفساق من النار كانه تعالى يقول اظهرت القهر والقدرة ثم اظهرت المغفرة والرحمة لاني فعال لما اريد وليس لاحد علي حكم البتة ثم قال تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه مسئلتان المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم سعدوا بضم السين والباقون بفتحها وانما جاز ضم السين لانه على حذف الزيادة من اسعد والان سعد لا يتعدى وسعد وسعد يجيء بمعنى ومنه المسعود من اسماء الرجال المسألة الثانية الاستثناء في باب السعداء يجب حمله على احد الوجوه المذكورة فيما تقدم وههنا وجه آخر وهو انه ربما اتفق لبعضهم ان يرفع من الجنة الى العرش الى المنازل الرفيعة التي لا يعلمها الا الله تعالى قال تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ثم قال عطاء غير مجذوذ وفيه مسئلتان المسألة الاولى جذه يجذه جذا اذا قطعه وجذ النخل اذا صرمه فقوله غير مجذوذ اي غير مقطوع ونظيره قوله تعالى في صفة نعيم الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة المسألة الثانية اعلم انه تعالى صرح في هذه الآية ليس المراد من هذا الاستثنا كون هذه الحالة منقطعة فلما خص هذا الموضع بهذا البيان ولم يذكره في جانب الاشقياء دل ذلك على ان المراد من ذكر الاستثناء هو الانقطاع فهذا تمام القول في هذه الآية قوله تعالى فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء ما يعبدون الا كما يعبد آباؤهم من قبل وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص اعلم انه تعالى لما شرح اقاصيص عبدة الاوثان ثم [illegible]

يا ويلتي وكذلك في يا أسفا ويا لهفي ويا عجبا ثم أبدل من الياء والكسرة الألف والفتحة لأن الفتح والألف أخف من الياء والكسرة أما قوله أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو آلد بهمزة ومدة والباقون بهمزتين بلا مد المسألة الثانية لقائل أن يقول إنها تعجبت من قدرة الله تعالى والتعجب من قدرة الله تعالى يوجب الكفر أما بيان المقدمة الأولى فمن ثلاثة أوجه أحدها قوله تعالى حكاية عنها في معرض التعجب أألد وأنا عجوز وثانيها قوله إن هذا لشيء عجيب وثالثها قول الملائكة لها أتعجبين من أمر الله وأما بيان أن التعجب من قدرة الله يوجب الكفر فلأن هذا التعجب يدل على جهلها بقدرة الله تعالى وذلك يوجب الكفر والجواب أنها إنما تعجبت بحسب العرف والعادة لا بحسب القدرة فإن الرجل المسلم لو أخبره مخبر صادق بأن الله تعالى يقلب هذا الجبل ذهبا إبريزا فلا شك أنه يتعجب نظرا إلى أحوال العادة لا لأجل أنه استنكر قدرة الله تعالى على ذلك المسألة الثالثة قوله وهذا بعلي شيخا فاعلم أن شيخا منصوب على الحال قال الواحدي وهذا من لطيف النحو وغامضه فإن كلمة هذا للإشارة فكان قوله وهذا بعلي شيخا قائم مقام أن يقال أشير إلى بعلي حال كونه شيخا والمقصود تعريف هذه الحالة المخصوصة وهي الشيخوخة المسألة الرابعة قرأ بعضهم وهذا بعلي شيخ على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هذا بعلي هو شيخ أو بعلي بدل من المبتدأ وشيخ خبر أو يكونان معا خبرين ثم حكى تعالى أن الملائكة قالوا أتعجبين من أمر الله والمعنى أنهم تعجبوا من تعجبها ثم قالوا رحمة الله وبركاته عليكم والمقصود من هذا الكلام ذكر ما يزيل ذلك التعجب وتقريره أن رحمة الله عليكم متكاثرة وبركاته عندكم متوالية متعاقبة وهي النبوة والمعجزات القاهرة والتوفيق للخيرات العظيمة فإذا رأيت أن الله خرق العادات في تخصيصكم بهذه الكرامات العالية الرفيعة وفي إظهار خوارق العادات وإحداث البينات والمعجزات فكيف يليق بك التعجب وأما قوله أهل البيت فمنصوب على النداء أو على الاختصاص لأن أهل البيت مدح لهم ثم أكد ذلك بقوله إنه حميد مجيد والحميد هو المحمود وهو الذي تحمد أفعاله والمجيد الماجد وهو ذو الشرف والكرم ومن محامد الأفعال إيصال العبد إلى مراده ومطلوبه ومن أنواع الفضل والكرم أن لا يمنع الطالب عن مطلوبه فإذا كان من المعلوم أنه تعالى قادر على الكل وأنه حميد مجيد فكيف يبقى هذا التعجب فثبت أن المقصود من ذكر هذه الكلمات إزالة التعجب قوله تعالى فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط إن إبراهيم لحليم أواه منيب اعلم أن هذا هو القصة الخامسة وهي قصة لوط عليه السلام واعلم أن الروع هو الخوف وهو ما أوجس من الخيفة حين نكر أضيافه والمعنى أنه لما زال الخوف وحصل السرور بسبب مجيء البشرى بحصول الولد أخذ يجادلنا في قوم لوط وجواب لما هو قوله أخذ إلا أنه حذف هذا اللفظ لدلالة الكلام عليه وقيل تقديره لما ذهب عن إبراهيم الروع جادلنا وعلى أن قوله يجادلنا أي يجادل رسلنا فإن قيل هذه المجادلة إن كانت مع الله تعالى فهي جراءة على الله والجراءة على الله من أعظم الذنوب ولأن المقصود من هذه المجادلة إزالة ذلك الحكم وذلك يدل على أنه ما كان راضيا بقضاء الله تعالى وأنه كفر وإن كانت هذه المجادلة مع الملائكة فهي أيضا عجيبة لأن المقصود من هذه المجادلة أن يتركوا إهلاك قوم لوط فإن اعتقد فيهم أنهم من تلقاء أنفسهم يحاولون هذا الإهلاك فهذا سوء ظن بهم وإن اعتقد فيهم أنهم بأمر الله جاؤوا فهذه المجادلة تقتضي أنه كان يطلب منهم مخالفة أمر الله وهذا أيضا منكر والجواب من وجهين الأول وهو الجواب الإجمالي أنه تعالى مدحه عقيب هذه الآية فقال إن إبراهيم لحليم أواه منيب ولو كان هذا الجدل من الذنوب لما ذكر عقيبه ما يدل على المدح العظيم الوجه الثاني وهو الجواب التفصيلي أن المراد من هذه المجادلة سعي إبراهيم عليه السلام في تأخير العذاب عنهم وتقريره من وجوه الأول أن الملائكة قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية فقال إبراهيم أتهلكون قرية فيها ثلاثمائة مؤمن قالوا لا قال أفتهلكون قرية فيها مائتا مؤمن قالوا لا قال أربعون قالوا لا قال ثلاثون قالوا لا حتى بلغ العشرة قالوا لا قال أرأيتم إن كان فيها رجل مسلم أتهلكونها قالوا لا فعند ذلك قال إن فيها لوطا وهذا مذكور في سورة العنكبوت فقال ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين قال إن فيها لوطا قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين ثم قال ولما أن جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقالوا لا تخف ولا تحزن إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك فبان بهذا أن مجادلة إبراهيم إنما كانت في قوم لوط بسبب مقام لوط فيما بينهم الثاني يحتمل أن يقال إنه عليه السلام كان يميل إلى أن تلحقهم رحمة الله بتأخير العذاب عنهم رجاء أنهم ربما أقدموا على الإيمان والتوبة عن المعاصي وربما وقعت تلك المجادلة بسبب أن إبراهيم عليه السلام كان يقول إن أمر الله ورد بإيصال العذاب ومطلق الأمر لا يوجب الفور بل يقبل التراخي فاصبروا مدة أخرى والملائكة كانوا يقولون مطلق الأمر يفيد الفور وقد حصلت هناك قرائن دالة على الفور ثم إن كل واحد منهما يقرر مذهبه بالوجوه المعلومة فحصلت المجادلة بهذا السبب وهذا الوجه هو المعتمد الثالث في الجدال إبراهيم عليه السلام لعل ذلك الأمر مشروط بشرط ما فاختلفوا في ذلك الشرط هل هو حاصل في أولئك القوم أم لا فحصلت المجادلة بسبب ذلك وبالجملة فنرى العلماء في زماننا يجادل بعضهم بعضا عند التمسك بالنصوص وذلك لا يوجب القدح في واحد منهما فكذا ههنا ثم قال تعالى إن إبراهيم لحليم أواه منيب وهذا مدح عظيم من الله لإبراهيم عليه السلام أما الحليم فهو الذي لا يتعجل بمكافأة غيره بل يتأنى فيه فيؤخر ويعفو ومن هذا حاله فإنه يحب من غيره هذه الطريقة وهذا كالدلالة على أن جداله كان في شيء يتعلق بالحلم وتأخير العقاب ثم ضم إلى ذكر الحلم ما له تعلق بالحلم فقال أواه منيب لأن من يستعمل الحلم في غيره فإنه يتأوه إذا شاهد وصول الشدائد إلى الغير فلما رأى مجيء الملائكة لإهلاك قوم لوط عظم حزنه بسبب ذلك وتأوه لأجله فلذلك وصفه الله بهذه الصفة ووصفه أيضا بأنه منيب لأن من ظهرت منه هذه الشفقة العظيمة على الغير فإنه ينوب ويتوب ويرجع إلى الله في إزالة ذلك العذاب عنهم ويقال إن من كان لا يرضى بوقوع غيره في الشدائد فبأن لا يرضى بوقوع نفسه فيها كان أولى ولا طريق إلى صون النفس عن الوقوع في عذاب الله إلا بالتوبة والإنابة فوجب فيمن هذا شأنه أن يكون منيبا قوله تعالى يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب اعلم أن قوله يا إبراهيم أعرض عن هذا معناه أن الملائكة قالوا له اترك هذه المجادلة لأنه قد جاء أمر ربك بإيصال هذا العذاب إليهم وإذا لاح وجه دلالة النص على هذا الحكم فلا سبيل إلى دفعه فلا تطمع في نجاتهم بسبب المجادلة وقالوا وإنهم آتيهم عذاب غير مردود وفي هذا اللفظ دلالة على أن ذلك الأمر ما كان أمرا جازما بل بين الله ذلك فقال وإنهم آتيهم عذاب غير مردود أي عذاب لا سبيل إلى دفعه ورده ثم قال ولما جاءت رسلنا لوطا يعني أولئك الرسل هم الرسل الذين بشروا إبراهيم عليه السلام بالولد قال ابن عباس انطلقوا من عند إبراهيم إلى لوط وبين القريتين أربع فراسخ ودخلوا عليه في صورة شباب مرد من بني آدم وكانوا في غاية الحسن ولم يعرف لوط أنهم ملائكة الله فساءه مجيئهم وذكروا فيه وجوها الأول أنه ظن أنهم من الإنس فخاف عليهم خبث قومه وأن يعجز عن مقاومتهم الثاني ساءه مجيئهم لأنه ما كان يجد ما ينفق عليهم وما كان قادرا على القيام بحقهم الثالث ساءه ذلك لأن قومه منعوه من إدخال الضيف الرابع ساءه ذلك لأنه عرف بالآخرة أنهم ملائكة وأنهم إنما جاؤوا لإهلاك قومه فرق قلبه على قومه والوجه الأول هو الصحيح بدلالة قوله تعالى وجاءه قومه يهرعون إليه بقي في الآية ألفاظ ثلاثة لا بد من تفسيرها اللفظة الأولى قوله سيء بهم ومعناه ساءه مجيئهم وساء يسوء فعل لازم مجاوز يقال سؤته فسيء مثل شغلته فشغل وسررته فسر قال الزجاج أصله سوئ بهم إلا أن الواو سكنت ونقلت كسرتها إلى السين واللفظة الثانية قوله وضاق بهم ذرعا قال الأزهري الذرع يوضع موضع الطاقة والأصل فيه أن البعير يذرع بيده في سيره ذرعا على قدر سعة خطوه فإذا حمل عليه أكثر من طاقته ضاق ذرعه عن ذلك وضعف ومد عنقه فجعل ضيق الذرع عبارة عن قلة الوسع فيقال ما لي به ذرع ولا ذراع أي ما لي به طاقة والدليل على صحة ما قلناه أنهم يجعلون الذراع في موضع الذرع فيقولون ضقت بالأمر ذراعا واللفظة الثالثة قوله هذا يوم عصيب أي يوم شديد وإنما قيل للشديد عصيب لأنه يعصب الإنسان بالشر قوله تعالى وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي أليس منكم رجل رشيد قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد في الآية مسائل المسألة الأولى يروى أنه لما دخلت الملائكة دار لوط عليه السلام مضت امرأته عجوز السوء فقالت لقومه دخل دارنا قوم ما رأيت أحسن وجوها ولا أنظف ثيابا ولا أطيب رائحة منهم فجاءه قومه يهرعون إليه أي يسرعون وبين الله أنهم إنما كانوا يطلبون العمل الخبيث بقوله ومن قبل كانوا يعملون السيئات نقل أن القوم دخلوا دار لوط وأرادوا أن يدخلوا البيت الذي كان فيه جبريل عليه السلام فوضع جبريل يده على الباب فلم يطيقوا فتحه حتى كسروه فمسح أعينهم بيده فعموا فقالوا يا لوط قد أدخلت علينا السحرة وأظهرت الفتنة ولأهل اللغة في يهرعون قولان الأول أن هذا من باب ما جاءت صيغة الفاعل على لفظ المفعول ولا يعرف له فاعل نحو أولع فلان بالأمر وأرعد زيد وزهي عمرو من الزهو والقول الثاني أنه لا يجوز ورود الفاعل على لفظ المفعول وهذه الأفعال حذف فاعلوها فتأويل أولع زيد أنه أولعه طبعه وأرعد الرجل أرعده غضبه وزهي عمرو وجعله ماله زاهيا وأهرع معناه أهرعه خوفه وحرصه واختلفوا أيضا فقال بعضهم الإهراع هو الإسراع مع الرعدة وقال آخرون هو العدو الشديد أما قوله قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم ففيه قولان الأول قال قتادة المراد بناته لصلبه وقال مجاهد وسعيد بن جبير المراد نساء أمته

لأنهن في أنفسهن بنات وله إضافة إليهن بالمتابعة وقبول الدعوة وقال أهل النحو إنه يكفي في حسن الإضافة أدنى سبب لأنه كان نبيا لهم فكان كالأب لهم قال تعالى وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم وهذا القول هو المختار ويدل عليه وجوه الأول أن إقدام الإنسان على عرض بناته على الأوباش والفجار أمر مستبعد لا يليق بأهل المروءة فكيف بأكابر الأنبياء عليهم السلام الثاني وهو أنه قال هؤلاء بناتي هن أطهر لكم وبناته اللواتي من صلبه لا يكفين للجمع العظيم أما نساء أمته ففيهن كفاية للكل الثالث أنه صحت الرواية أنه كان له بنتان زينا وزعورا وإطلاق لفظ البنات على البنتين لا يجوز لما ثبت أن أقل الجمع ثلاثة أما القائلون بالقول الأول فقد اتفقوا على أنه عليه السلام ما دعا القوم إلى الزنا بالنسوان بل المراد أنه دعاهم إلى التزوج بهن ثم فيه قولان أحدهما أنه دعاهم إلى التزوج بهن بشرط أن يقدموا الإيمان والثاني أنه كان يجوز تزويج المؤمنة من الكافر في شريعته وهكذا كان في أول الإسلام بدليل أنه صلى الله عليه وسلم زوج ابنته زينب من أبي العاص بن الربيع وكان مشركا وزوج بنتيه من عتبة وعتيبة ثم نسخ ذلك بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا واختلفوا أيضا فقال الأكثرون كان له بنتان زينا وزعورا وعلى هذا التقدير فيسمى البنتين بلفظ الجمع كما في قوله فإن كان له إخوة وفي قوله فقد صغت قلوبكما وقيل إنهن كن أكثر من اثنتين أما قوله هن أطهر لكم ففيه مسائل المسألة الأولى ظاهر قوله هن أطهر لكم يقتضي كون العمل الذي يطلبونه طاهرا ومعلوم أنه فاسد لأنه لا طهارة في نكاح الرجل بل هذا جار مجرى قولنا الله أكبر والمراد أنه كبير وكقوله تعالى أذلك خير أم شجرة الزقوم ولا خير فيها ولما قال أبو سفيان يوم أحد اعل هبل قال النبي صلى الله عليه وسلم بل الله أعلى وأجل ولا مقاربة بين الله وبين الصنم المسألة الثانية روي عن عبد الملك بن مروان والحسن وعيسى بن عمر أنهم قرؤوا هن أطهر لكم بالنصب على الحال كما ذكرنا في قوله تعالى وهذا بعلي شيخا إلا أن أكثر النحويين اتفقوا على أنه خطأ قالوا لو قرأ بناتي أطهر كان هذا نظير القول وهذا بعلي شيخا إلا أن كلمة هن وقعت في البين وذلك يمنع من جعل أطهر حالا وطولوا فيه ثم قال تعالى فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي فيه مسائل المسألة الأولى قرأ أبو عمرو ونافع ولا تخزوني بإثبات الياء للإضافة على الأصل والباقون بحذفها للتخفيف ودلالة الكسر عليها المسألة الثانية في لفظ لا تخزون وجهان الأول قال ابن عباس لا تفضحوني في أضيافي يريد أنهم إذا هجموا على أضيافه بالمكروه لحقته الفضيحة والثاني لا تخزوني في ضيفي أي لا تخجلوني فيهم لأن مضيف الضيف تلزمه الخجالة من كل فعل قبيح يوصل إلى الضيف يقال خزي الرجل خزاية أي استحيا المسألة الثالثة الضيف ههنا قائم مقام الأضياف كما قام الطفل مقام الأطفال في قوله تعالى أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ويجوز أن يكون الضيف مصدرا فيستغنى عن جمعه كقولهم رجال صوم ثم قال أليس منكم رجل رشيد وفيه قولان الأول رشيد بمعنى مرشد أي يقول الحق ويرد هؤلاء الأوباش عن أضيافي والثاني رشيد بمعنى مرشد والمعنى أليس منكم رجل أرشده الله إلى الصلاح وأسعده بالسداد والرشاد حتى يمنع عن هذا العمل القبيح والأول أولى ثم قال تعالى قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وفيه وجوه الأول ما لنا في بناتك من حاجة ولا شهوة والتقدير أن من احتاج إلى شيء فكأنه حصل له فيه نوع حق فلهذا السبب جعل نفي الحق كناية عن نفي الحاجة الثاني أن نجري اللفظ على ظاهره فنقول معناه أنهن لسن لنا بأزواج ولا حق لنا فيهن البتة ولا يميل أيضا طبعنا إليهن فكيف يكون قيامهن مقام العمل الذي نريده وهو إشارة إلى العمل الخبيث الثالث ما لنا في بناتك من حق لأنك دعوتنا إلى نكاحهن بشرط الإيمان ونحن لا نجيبك إلى ذلك فلا يكون لنا فيهن حق ثم إنه تعالى حكى عن لوط عليه السلام أنه قال عند سماع هذا الكلام لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد وفيه مسائل المسألة الأولى جواب لو محذوف والتقدير لمنعتكم ولبالغت في دفعكم ونظيره قوله ولو أن قرآنا سيرت به الجبال وقوله ولو ترى إذ وقفوا على النار قال الواحدي وحذف الجواب ههنا أبلغ لأن الوهم يذهب إلى أنواع كثيرة من المنع والدفع المسألة الثانية لو أن لي بكم قوة أي لو أن لي ما أتقوى به عليكم وتسمية موجب القوة بالقوة جائز قال الله تعالى وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة والمراد السلاح وقال آخرون القوة القدرة على دفعهم وقوله أو آوي إلى ركن شديد المراد منه الموضع الحصين المنيع تشبيها له بالركن الشديد من الجبل فإن قيل ما الوجه ههنا في عطف الفعل على الاسم قلنا قال صاحب الكشاف قرئ أو آوي بالنصب بإضمار أن كأنه قيل لو أن لي بكم قوة أو أويا واعلم أن قوله لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد لا بد من حمل كل واحد من هذين الكلامين على فائدة مستقلة وفيه وجوه الأول المراد بقوله لو أن لي بكم قوة كونه بنفسه قادرا على الدفع وبقوله أو آوي إلى ركن شديد حصول من يعينه على الدفع والثاني المراد بقوله لو أن لي بكم قوة كونه متمكنا إما بنفسه أو بمعاونة غيره على قهرهم وتأديبهم والمراد بقوله أو آوي إلى ركن شديد هو أن لا تكون له قدرة على الدفع لكنه يقدر على التحصن بحصن يأمن من شرهم بواسطته الثالث أنه لما شاهد سفاهة القوم وإقدامهم على سوء الأدب تمنى حصول قوة قوية على الدفع ثم استدرك على نفسه وقال بل الأولى أن آوي إلى ركن شديد وهو الاعتصام بعناية الله تعالى وعلى هذا التقدير فقوله أو آوي إلى ركن شديد كلام منفصل عما قبله ولا تعلق له به وبهذا الطريق لا يلزم عطف الفعل على الاسم ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله أخي لوطا كان يأوي إلى ركن شديد قوله تعالى قالوا يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا إليك فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب اعلم أن قوله تعالى خبر عن لوط عليه السلام أنه قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد يدل على أنه كان في غاية القلق والحزن بسبب إقدام أولئك الأوباش على ما يوجب الفضيحة في حق أضيافه فلما رأت الملائكة تلك الحالة بشروه بأنواع من البشارات أحدها أنهم رسل الله وثانيها أن الكفار لا يصلون إلى ما هموا به وثالثها أنه تعالى يهلكهم ورابعها أنه تعالى ينجيه مع أهله من ذلك العذاب وخامسها أن ركنك شديد وأن ناصرك هو الله فحصلت له هذه البشارات ويروى أن جبريل عليه السلام قال له إنا رسل ربك لن يصلوا إليك فافتح الباب ودعنا وإياهم ففتح الباب فدخلوا فضرب جبريل عليه السلام بجناحه أعينهم ووجوههم وطمس أعينهم وأعماهم فصاروا لا يعرفون الطريق ولا يهتدون إلى بيوتهم وذلك قوله تعالى ولقد راودوه عن ضيفه فطمسنا أعينهم ومعنى قوله لن يصلوا إليك أي بسوء ومكروه فإنا نحول بينهم وبين ذلك ثم قال تعالى فأسر بأهلك قرأ نافع وابن كثير فاسر موصولة والباقون بقطع الألف وهما لغتان يقال سريت بالليل وأسريت وأنشد حسان أسرت إليك ولم تكن تسري فجاء باللغتين قوله بقطع من الليل قال ابن عباس بطائفة من الليل وقال الضحاك أسرى بعبده ومن قطع الحجة والليل إذا يسر وسرى سير الليل يقال سرى يسري إذا سار بالليل وأسرى بفلان إذا سير به بالليل والقطع من الليل بعضه وهو مثل القطعة يريد أخرجوا ليلا لتسبقوا نزول العذاب الذي موعده الصبح قال نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس أخبرني عن قوله تعالى بقطع من الليل قال هو آخر الليل سحر وقال قتادة بعد طائفة من الليل وقال آخرون هو نصف الليل فإنه في ذلك الوقت قطع بنصفين ثم قال ولا يلتفت منكم أحد نهي من معه عن الالتفات وفيه وجهان الأول أن الالتفات نظر الإنسان إلى ما وراءه والمراد أن الظاهر أنه كان لهم في البلدة أموال وأقمشة وأصدقاء فالملائكة أمروهم بأن يخرجوا ويتركوا تلك الأشياء ولا يلتفتوا إليها البتة فكان المراد منه قطع تعلق القلب عن تلك الأشياء وقد يراد بالانصراف أيضا كقوله تعالى قالوا أجئتنا لتلفتنا أي لتصرفنا وعلى هذا التقدير فالمراد من قوله ولا يلتفت منكم أحد النهي عن التخلف ثم قال إلا امرأتك قرأ ابن كثير وأبو عمرو إلا امرأتك بالرفع والباقون بالنصب قال الواحدي من نصب وهو الاختيار فقد جعلها مستثناة من الأهل على معنى فأسر بأهلك إلا امرأتك والذي يشهد بصحة هذه القراءة أن في قراءة عبد الله فأسر بأهلك إلا امرأتك وأسقط قوله ولا يلتفت منكم أحد من هذا الموضع وأما الذين رفعوا فالتقدير ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك فإن قيل فهذه القراءة توجب أنها أمرت بالالتفات لأن القائل إذا قال لا يقم منكم أحد إلا زيد كان ذلك أمرا لزيد بالقيام وأجاب أبو بكر الأنباري عنه فقال معنى إلا ههنا الاستثناء المنقطع على معنى ولا يلتفت منكم أحد لكن امرأتك تلتفت فيصيبها ما أصابهم وإذا كان هذا الاستثناء منقطعا كان التفاتها معصية ويتأكد ما ذكرنا بما روي عن قتادة أنه قال إنها كانت مع لوط حين خرج من القرية فلما سمعت هذا العذاب التفتت وقالت يا قوماه فأصابها حجر فأهلكها وأما على القراءة بالرفع أقوى لأن القراءة بالنصب تمنع من خروجها مع أهله لأن على هذا التقدير الاستثناء يكون من الأهل كأنه أمر لوطا بأن يخرج بأهله ويترك هذه المرأة فإنها هالكة مع الهالكين وأما القراءة بالرفع فإنها تفيد أنها خرجت وذلك لأن مع القراءة بالرفع يبقى الاستثناء متصلا ومع القراءة بالنصب يصير الاستثناء منقطعا ثم بين الله تعالى أنهم قالوا إنه مصيبها ما أصابهم والمراد أنه مصيبها ذلك العذاب الذي أصابهم ثم قالوا إن موعدهم الصبح وروي أنهم لما قالوا إن موعدهم الصبح قال أريد أعجل من ذلك بل الساعة فقالوا أليس الصبح بقريب قال المفسرون إن لوطا عليه السلام لما سمع هذا الكلام خرج بأهله في الليل قوله تعالى فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود مسومة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد في الآية مسائل المسألة الأولى في الآية وجهان الأول أن المراد من

هذا الامر ما هو فيه وجوه الاول ان لفظ الامر حقيقة في هذا المعنى مجاز في غيره دفعا للاشتراك الثاني ان الامر لا يمكن حمله هنا على العذاب وذلك انه تعالى قال فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وهذا الجعل هو العذاب فدلت الآية على ان الامر شرط والعذاب جزاء والشرط غير الجزاء فهذا الامر غير العذاب وكل من قال بذلك قال انه هو الامر الذي هو ضد النهي ولذلك انه تعالى قبل هذه الآية انا ارسلنا الى قوم لوط فدل هذا على انهم كانوا مامورين من عند الله بالذهاب الى قوم لوط وبايصال العذاب اليهم اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر الملائكة ان يخربوا تلك المداين في وقت معين فلما جاء ذلك الوقت قدموا على ذلك العمل فكان قوله فلما جاء امرنا اشارة الى ذلك التكليف فان قيل لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال فلما جاء امرنا جعلوا عاليها سافلها لان الفعل صدر عن ذلك المامور قلنا هذا لا يلزم على مذهبنا لان فعل العبد فعل الله تعالى عندنا وايضا فلان ذلك وقع منهم لما وقع بامر الله وباقداره فلم يبعد اضافته الى نفسه لان الفعل كما يحسن اضافته الى المباشر فقد يحسن اضافته الى السبب. القول الثاني ان يكون المراد من الامر هنا هو المذكور في قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون. القول الثالث ان يكون المراد من الامر العذاب وحمل هذا على التقدير فيحتاج الى الاضمار والمعنى ولما جاء وقت عذابنا جعلنا عاليها سافلها. المسئلة الثانية اعلم ان ذلك العذاب قد وصفه الله في هذه الآية بنوعين من الوصف الاول فجعلنا عاليها سافلها روي ان جبريل ادخل جناحه تحت مداين قوم لوط وقلعها وصعد بها الى السماء حتى سمع اهل السماء نهيق الحمير ونباح الكلاب وصياح الديوك لم تنكفئ لهم جرة ولم ينكسر لهم اناء ثم قلبها دفعة واحدة وضربها على الارض واعلم ان هذا العمل كان معجزة قاهرة من وجهين الاول ان قلع الارض واصعادها الى قريب السماء فعل خارق للعادة والثاني ان ضربها من ذلك البعد البعيد على الارض بحيث لم يتحرك سائر القرى المحيطة بها البتة ولم تتصل الآفة الى لوط عليه السلام واهله مع قربهم منهم كان ذلك ايضا معجزة قاهرة. النوع الثاني قوله وامطرنا عليها حجارة من سجيل واختلفوا في السجيل على وجوه الاول انه فارسي معرب واصله سنك وكل وانه شيء مركب من الحجر والطين بشرط ان يكون في غاية الصلابة قال الازهري لما عربته العرب صار عربيا وقد عربت حروفا كثيرة كالديباج والديوان والاستبرق الثاني سجيل اي مثل السجل في الارسال والثالث سجيل من اسجلته اي ارسلته والمعنى مثل شيء مرسل الرابع من اسجلته اي اعطيته تقديره مثل العطية في الادرار الخامس من السجل وهو الكتاب تقديره من مكتوب في اللوح اي كتب الله ان يعذبهم بها السادس من السجل وهو الدلو العظيمة السابع من سجين اي من جهنم الثامن من السماء الدنيا وتسمى سجيل عن ابن زيد التاسع السجيل الطين لقوله حجارة من طين وهو قول عكرمة وقتادة وقال الحسن كان اصل الحجر من الطين الا انه صلب بمرور الزمان والعاشر سجيل موضع الحجارة وهي جبال مخصوصة ومنه قوله من جبال فيها من برد. واعلم انه تعالى وصف تلك الحجارة بصفات. فالصفة الاولى كونها من سجيل وقد مر ذكره. الثانية قوله منضود قال الواحدي هو مفعول من النضد وهو وضع الشيء بعضه على بعض وفيه وجوه الاول ان تلك الحجارة كان بعضها فوق بعض في النزول فاتى به على سبيل المبالغة والثاني ان كل حجر فان ما فيه من الاجزاء منضود بعضها على بعض وملتصق بعضها ببعض الثالث انه تعالى كان قد خلقها في معادنها ونضد بعضها فوق بعض وعدها لاهلاك الظلمة واعلم ان قوله منضود صفة للسجيل والصفة الثالثة قوله مسومة وهذه الصفة صفة للحجارة ومعناها المعلمة وقد مضى الكلام فيه في تفسير قوله والخيل المسومة واختلفوا في كيفية تلك العلامة على وجوه الاول قال الحسن والسدي كان عليها امثال الخواتيم الثاني قال ابو صالح رأيت منها عند ام هاني حجارة فيها خطوط حمر على هيئة الجزع الثالث قال ابن جريج كان عليها سيما لا تشاكل حجارة الارض يدل على انه تعالى انما خلقها للعذاب الرابع قال الربيع مكتوب على كل حجر اسم من رمي به ثم قال تعالى عند ربك اي في خزائنه التي لا يتصرف في شيء منها الا هو. ثم قال تعالى وما هي من الظالمين ببعيد يعني به كفار مكة والمعنى ان الله تعالى يرميهم بها وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه سأل جبريل عليه السلام فقال يعني ظالمي امتك ما من ظالم منهم الا وهو بعرض حجر يسقط عليه من ساعة الى ساعة وقيل الضمير في قوله وما هي للقرى اي وما تلك القرى التي وقعت فيها هذه الواقعة من كفار مكة ببعيدة وذلك لان تلك القرى كانت في الشام وهي قريبة من مكة.

قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان اني اراكم بخير واني اخاف عليكم عذاب يوم محيط ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين بقية الله خير لكم ان كنتم مؤمنين وما انا عليكم بحفيظ. اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص المذكورة في هذه السورة واعلم ان مدين اسم ابن لابراهيم ثم صار اسما للقبيلة وكثير من المفسرين يذهب الى ان مدين اسم مدينة بناها مدين بن ابراهيم عليه السلام والمعنى على هذا التقدير وارسلنا الى اهل مدين واعلم انا بينا ان الانبياء عليهم السلام يشرعون في اول الامر بالدعوة الى التوحيد فلهذا قال شعيب عليه السلام ما لكم من اله غيره ثم انهم بعد الدعوة الى التوحيد يشرعون في الاهم ثم الاهم ولما كان المعتاد من اهل مدين البخس في المكيال والميزان دعاهم الى ترك هذه العادة فقال ولا تنقصوا المكيال والميزان والنقص فيه على وجهين احدهما ان يكون الايفاء من قبلهم فينقصون من قدره والآخر ان يكون لهم الاستيفاء فيأخذون ازيد من الواجب وذلك يوجب نقصان حق الغير وفي القسمين حصل النقصان في حق الغير ثم قال اني اراكم بخير وفيه وجهان الاول انه حذرهم من غلاء السعر وزوال النعمة ان لم يتوبوا فكانه قال اتركوا هذا التطفيف والا ازال الله عنكم ما حصل عندكم من الخير والراحة والثاني ان يكون التقدير انه تعالى اتاكم الخير الكثير والمال والرخص والسعة فلا حاجة بكم الى هذا التطفيف ثم قال اني اخاف عليكم عذاب يوم محيط وفيه مباحث الاول قال ابن عباس اخاف اي اعلم حصول عذاب يوم محيط وقال الآخرون بل المراد هو الخوف لانه يجوز ان يتركوا ذلك العمل فحينئذ لا يحصل ذلك العذاب ولما كان هذا التجويز قائما كان الحاصل هو الظن لا العلم. البحث الثاني انه تعالى توعدهم بعذاب يحيط بهم بحيث لا يخرج منه احد والمحيط من صفة اليوم في الظاهر وهو في المعنى من صفة العذاب وذلك مجاز مشهور كقوله هذا يوم عصيب. البحث الثالث اختلفوا في المراد بهذا العذاب فقال بعضهم هو عذاب يوم القيامة لانه اليوم الذي نصب لاحاطة العذاب بالمعذبين وقال بعضهم بل يدخل فيه عذاب الدنيا والآخرة وقال بعضهم بل المراد عذاب الاستئصال في الدنيا كما في سائر الانبياء والاقرب دخول كل عذاب فيه واحاطة العذاب بهم كاحاطة الدائرة بما في داخلها فتنالهم من كل جهة وذكر مبالغة في الوعيد كقوله واحيط بثمره. ثم قال ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط فان قيل وقع التكرير في هذه الآية من ثلاثة اوجه لانه قال ولا تنقصوا المكيال والميزان ثم قال اوفوا المكيال والميزان وهذا عين الاول ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم وهذا عين ما تقدم فما الفائدة في هذا التكرير قلنا فيه وجوه الاول ان القوم لما كانوا مصرين على ذلك العمل احتيج في المنع منه الى المبالغة والتأكيد والتكرير يفيد التأكيد وشدة العناية والاهتمام. والثاني ان قوله ولا تنقصوا المكيال والميزان نهي عن التنقيص وقوله اوفوا المكيال والميزان امر بايفاء العدل وهذا النهي ضد تلك المعاني وليس لقائل ان يقول النهي عن ضد الشيء امر به فكان التكرير لازما من هذا الوجه لانا نقول الجواب من وجهين الاول انه تعالى جمع بين الامر بالشيء والنهي عن ضده للمبالغة كما تقول صل قرابتك ولا تقطعها فيدل هذا الجمع على غاية التأكيد الثاني ان نقول لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن ضده وذكر انه يجوز ان ينهى عن التنقيص وينهى عن اصل المعاملة فهو تعالى منع من التنقيص وامر بالايفاء حتى يدل ذلك على انه تعالى لم يمنع من المعاملة ولم ينه عن المبايعات وانما منع من التطفيف وذلك لان طائفة من الناس يقولون ان المبايعات لا تنفك عن التطفيف ومنع الحقوق فكانت المبايعات حراما بالكلية فلاجل ابطال هذا الخيال نقول انه تعالى منع في الآية الاولى من التنقيص وفي الآية الاخرى امر بالايفاء. واما قوله ثالثا ولا تبخسوا الناس اشياءهم فليس بتكرير لانه تعالى خص المنع في الآية الاولى بالنقصان في المكيال والميزان ثم انه تعالى عمم الحكم في جميع الاشياء فظهر بهذا البيان انها غير مكررة بل في كل واحد منها فائدة زائدة. الوجه الثالث انه تعالى قال في الآية الاولى ولا تنقصوا المكيال والميزان وفي الآية الثانية اوفوا المكيال والميزان والايفاء عبارة عن الاتيان به على سبيل الكمال والتمام ولا يحصل ذلك الا اذا اعطى قدرا زائدا على الحق ولهذا المعنى قال الفقهاء انه تعالى امر بغسل الوجه وذلك لا يحصل الا عند غسل جزء من اجزاء الرأس فكذا هنا انه تعالى في الآية الاولى نهى عن النقصان وفي الآية الثانية امر باعطاء قدر من الزيادة ولا يحصل الجزم واليقين باداء الواجب الا عند اداء ذلك القدر من الزيادة فكأنه تعالى نهى اولا عن سعي الانسان في ان يجعل مال غيره ناقصا لتحصل له تلك الزيادة وامر ثانيا بان يسعى في تنقيص مال نفسه ليخرج باليقين عن العهدة وقوله بالقسط يعني بالعدل ومعناه الامر بايفاء الحق بحيث يحصل معه اليقين بالخروج عن العهدة فالامر بايفاء الزيادة على ذلك غير حاصل ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم والبخس هو النقص فذكر في الآية الاولى المنع من النقص في المكيال والميزان وهذه الآية دلت على المنع من النقص في كل الاشياء ثم قال ولا تعثوا في الارض مفسدين وفيه سؤال وهو ان يقال العثي الفساد التام فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين جار مجرى ان يقال ولا تفسدوا في الارض مفسدين والجواب من وجوه الاول ان من سعى في ايصال الضرر الى الغير فقد حمل ذلك الغير على السعي في ايصال الضرر اليه فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين معناه ولا تسعوا في افساد مصالح الغير فان ذلك في الحقيقة سعي منكم في افساد مصالح انفسكم والثاني ان يكون المراد من قوله ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح دينكم وآخرتكم والثالث ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح الاديان والشرائع ثم قال بقية الله خير لكم وقرئ تقية الله وهي

بالتاء وهي التقوى عن المعاصي ثم نقول المعنى ما ابقى الله لكم من الحلال بعد ايفاء الكيل والوزن خير من البخس والتطفيف يعني المال الحلال الذي يبقى لكم خير من تلك الزيادة الحاصلة بطريق البخس والتطفيف وقال الحسن بقية الله اي طاعة الله خير لكم من ذلك القدر القليل لان ثواب الطاعة يبقى ابدا وقال قتادة حظكم من ربكم خير لكم واقول المراد من هذه البقية اما المال الذي يبقى عليه في الدنيا واما ثواب الله واما كونه تعالى راضيا عنه والكل خير من قدر التطفيف اما المال الباقي فلان الناس اذا عرفوا انسانا بالصدق والامانة والبعد عن الخيانة اعتمدوا عليه ورجعوا في كل المعاملات اليه فيفتح عليه باب الرزق واذا عرفوه بالخيانة والمكر احترزوا عنه ولم يخالطوه البتة فتضيق ابواب الرزق عليه واما ان حملنا هذه البقية على الثواب فالامر ظاهر لان كل الدنيا تفنى وتنقرض وثواب الله باق واما ان حملناها على حصول رضا الله فالامر فيه ظاهر فثبت بهذا البرهان ان بقية الله خير. ثم قال ان كنتم مؤمنين وانما شرط الايمان في كونه خيرا لهم لانهم ان كانوا مؤمنين مقرين بالثواب والعقاب عرفوا ان السعي في تحصيل الثواب وفي الحذر من العقاب خير لهم من السعي في تحصيل ذلك القليل واعلم ان المعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فهذه الآية تدل على ان من لم يحترز عن هذا التطفيف فانه لا يكون مؤمنا. ثم قال وما انا عليكم بحفيظ وفيه وجهان الاول ان يكون المعنى اني نصحتكم وارشدتكم الى الخير وما انا عليكم بحفيظ ولا قدرة لي على منعكم من هذا العمل القبيح الثاني انه قد نسب فيما تقدم الى ان الاشتغال بالبخس والتطفيف يوجب زوال نعم الله فقال وما انا عليكم بحفيظ يعني لو لم تتركوا هذا العمل القبيح لزالت نعم الله عنكم وانا لا اقدر على حفظها عليكم في تلك الحالة.

قوله تعالى قالوا يا شعيب اصلاتك تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا او ان نفعل في اموالنا ما نشاء انك لانت الحليم الرشيد. في الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم اصلاتك بغير واو والباقون اصلواتك على الجمع. المسئلة الثانية اعلم ان شعيبا امرهم بشيئين بالتوحيد وبترك البخس فالقوم انكروا عليه امره بهذين النوعين من الطاعة فقولهم ان نترك ما يعبد آباؤنا اشارة الى انه امرهم بالتوحيد وقولهم او ان نفعل في اموالنا ما نشاء اشارة الى انه امرهم بترك البخس اما الاول فقد اشاروا فيه الى التمسك بطريقة التقليد لانهم استبعدوا منه ان يامرهم بترك عبادة ما كان يعبده آباؤهم يعني الطريقة التي اخذناها من آبائنا واسلافنا كيف نتركها وذلك تمسك بمحض التقليد. المسئلة الثالثة في لفظ الصلوة ههنا قولان الاول المراد منه الدين والايمان لان الصلوة اظهر شعائر الدين فجعلوا ذكر الصلوة كناية عن الدين او نقول اصل الصلوة من الاتباع ومنه اخذ المصلي من الخيل يتلو السابق لان رأسه يكون عند صلاه فلما يتبع ناحيته الثاني ان المراد منه هذه الاعمال المخصوصة روي ان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلاة وكان قومه اذا رأوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا فقصدوا بقولهم اصلاتك تأمرك السخرية والهزء كما انك اذا رأيت معتوها يطالع كتبا ثم يذكر كلاما فاسدا فيقال له اهذا من مطالعة تلك الكتب على سبيل الهزء فكذا ههنا. فان قيل تقدير الآية اصلاتك تأمرك ان نفعل في اموالنا ما نشاء ومعلوم ان ذلك ذكروه على سبيل الانكار وهم ما كانوا ينكرون كونهم فاعلين في اموالهم ما يشاؤن فكيف وجه التأويل قلنا فيه وجهان الاول التقدير اصلاتك تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا او ان نترك فعل ما نشاء وعلى هذا فقوله او ان نفعل معطوف على ما في قوله ما يعبد آباؤنا والثاني ان تجعل الصلوة آمرة وناهية والتقدير اصلاتك تأمرك بان نترك عبادة الاوثان وتنهاك ان نفعل في اموالنا ما نشاء وقرأ ابن ابي عبلة او ان تفعل في اموالنا ما تشاء بتاء الخطاب فيهما وهو ما كان يأمرهم به من ترك التطفيف والبخس والاقتناع بالحلال القليل من الحرام الكثير. ثم قال تعالى حكاية عنهم انك لانت الحليم الرشيد وفيه وجوه الاول ان يكون المعنى انك لانت السفيه الجاهل الا انهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء به كما يقال للبخيل الخسيس لو رآك حاتم لسجد لك. الثاني ان يكون المراد انك موصوف عند نفسك وعند قومك بالحلم والرشد. الثالث انه عليه السلام كان عندهم مشهورا بانه حليم رشيد فلما امرهم بمفارقة طريقتهم قالوا انك لانت الحليم الرشيد المعروف الطريقة في هذا الباب فكيف تنهانا عن دين الفناه من آبائنا واسلافنا والمقصود استبعاد مثل هذا العمل ممن كان موصوفا بالحلم والرشد وهذا الوجه اصوب الوجوه.

قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي ان يصيبكم مثل ما اصاب قوم نوح او قوم هود او قوم صالح وما قوم لوط منكم ببعيد واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ان ربي رحيم ودود. في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن شعيب عليه السلام ما ذكره في الجواب عن كلماتهم فالاول قوله ارأيتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا وفيه وجوه الاول ان قوله ان كنت على بينة من ربي اشارة الى ما آتاه الله من العلم والهداية والدين والنبوة وقوله ورزقني منه رزقا حسنا اشارة الى ما آتاه الله من المال الحلال فانه يروى ان شعيبا عليه السلام كان كثير المال واعلم ان جواب ان الشرطية محذوف والتقدير انه تعالى لما اتاني جميع السعادات الروحانية وهي البينة والنبوة والسعادات الجسمانية وهي المال والرزق الحسن فهل يسعني مع هذا الانعام العظيم ان اخون في وحيه واخالف امره ونهيه وهذا الجواب شديد المطابقة لما تقدم وذلك لانهم قالوا انك لانت الحليم الرشيد فكيف يليق بك مع حلمك ورشدك ان تنهانا عن دين ابائنا فكأنه قال اني لما اقدمت على هذا العمل لاني نعم الله عندي كثيرة يحصل منها الحلم والرشد ولا بد من التبليغ والرسالة فكيف يليق بي مع كثرة نعم الله علي ان اخالف امره وتكليفه. الثاني ان يكون التقدير كانه يقول اذا ثبت ان الاشتغال بعبادة غير الله والاشتغال بالبخس والتطفيف عمل منكر ثم انا رجل لا احتاج الى اموالكم لاجل ان الله تعالى رزقني رزقا حسنا فهل يسع لي مع هذه الحالة ان اخون في وحي الله وحكمه الثالث قوله ان كنت على بينة من ربي كالعلم عنه من الحق وقوله ورزقني منه رزقا حسنا المراد انه لا يسألهم اجرا ولا جعلا وهذا كما ذكره سائر الانبياء عليهم السلام من قولهم لا اسألكم عليه اجرا ان اجري الا على رب العالمين. المسئلة الثانية قوله تعالى ورزقني منه رزقا حسنا يدل على ان ذلك الرزق انما حصل من عند الله وباعانته لانه لا مدخل للكسب فيه وفيه تنبيه على ان الاعراض مذمومة منه تعالى لان الكل منه فانا لا ابالي بخلافكم ولا افرح بموافقتكم وانما اعول على لطف ربي واما الوجه الثاني من الاجوبة التي ذكرها شعيب فقوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه قال صاحب الكشاف يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت مول عنه وخالفني عنه اذا ولى عنه وانت قاصده ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا ومنه قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم فهذا بيان اللغة وتحقيق الكلام فيه ان القوم اعترفوا بانه حليم رشيد وذلك يدل على كمال العقل وكمال العقل يحمل صاحبه على اختيار الطريق الاصوب الاصلح فكأنه عليه السلام قال لهم لما اعترفتم بكمال عقلي فاعلموا ان الذي اختاره لنفسي لا بد وان يكون اصوب الطرق واصلحها والدعوة الى توحيد الله وترك البخس والنقصان يرجع حاصلهما الى حرفين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وانا مواظب عليهما غير تارك لهما في شيء من الاحوال البتة فلما اعترفتم لي بالحلم والرشد وترون اني لا اترك هذه الطريقة فاعلموا ان هذه الطريقة خير الطرق واشرف الاديان والشرائع. واما الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرها شعيب عليه السلام فهو قوله ان اريد الا الاصلاح ما استطعت والمعنى ما اريد الا ان اصلحكم بموعظتي ونصيحتي وقوله ما استطعت فيه وجوه الاول انه ظرف والتقدير مدة استطاعتي للاصلاح وما دمت متمكنا منه لا آلو فيه جهدا الثاني انه بدل من الاصلاح اي المقدار الذي استطعت منه والثالث ان يكون مفعولا له اي ما اريد الا ان اصلح ما استطعت اصلاحه والحاصل من هذا الكلام ان القوم كانوا قد اقروا له بانه حليم رشيد وانما قالوا له ذلك لانه كان مشهورا فيما بين الخلق بهذه الصفة فكأنه عليه السلام قال لهم انكم تعرفون من حالي اني لا اسعى الا في الاصلاح وازالة الفساد والخصومة فلما امرتكم بالتوحيد وترك ايذاء الخلق فاعلموا انه دين حق وانه ليس غرضي منه ايقاع الخصومة واثارة الفتنة فانكم تعرفون اني ابغض تلك الطريقة ولا ادور الا على ما يوجب الصلح والصلاح بقدر طاقتي وذلك هو الابلاغ والانذار فاما الاجبار على الطاعة فلا اقدر عليه ثم انه عليه السلام اكد هذا الكلام بقوله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب وبين بهذا ان توكله واعتماده في تنفيذ كل الاعمال الصالحة على توفيق الله وهدايته واعلم ان قوله عليه السلام توكلت اشارة الى محض التوحيد لان قوله عليه توكلت يفيد الحصر وهو انه لا ينبغي للانسان ان يتوكل على احد الا على الله وكيف وكل ما سوى الله ممكن لذاته فان بذاته ولا يحصل الا بايجاده وتكوينه واذا كان كذلك لم يجز التوكل الا عليه واعظم مراتب معرفة المبدأ هو الذي ذكرناه. واما قوله واليه انيب فهو اشارة الى معرفة المعاد وهو ايضا يفيد الحصر وذلك لان قوله واليه انيب يدل على انه لا مآب للخلق الا الى الله وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذكر شعيبا قال ذاك خطيب الانبياء لحسن مراجعته قومه. واما الوجه الرابع من الوجوه التي ذكرها شعيب عليه السلام فهو قوله ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي قال صاحب الكشاف جرم مثل كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد وتارة الى مفعولين يقال جرم ذنبا اي كسبه وجرمته ذنبا اي كسبته اياه ومنه قوله ولا يجرمنكم شقاقي ان يصيبكم اي لا يكسبنكم شقاقي اصابة العذاب وقرأ ابن

كثير

يجرمنكم بضم الياء من اجرمته ذنبا اذا جعلته جارما له اى كاسبا وهو منقول من جرم المتعدى الى مفعول واحد وعلى هذا لا فرق بين جرمته ذنبا واجرمته اياه و
القراءتان مستويتان في المعنى لا تفاوت بينهما الا ان المشهورة افصح لفظا كما ان كسبته مالا افصح من اكسبته والمراد من الاية لا تكسبنكم
معاداتكم اياى ان يصيبكم عذاب الاستيصال في الدنيا مثل ما حصل لقوم نوح من الغرق ولقوم هود من الريح العقيم ولقوم صالح من الرجفة ولقوم لوط من الخسف
واما قوله وما قوم لوط منكم ببعيد ففيه وجهان الاول ان المراد نفى البعد في المكان لان بلاد قوم لوط قريبة من مدين والثاني ان المراد نفى البعد في الزمان لان اهلاك
قوم لوط اقرب الاهلاكات التى عرفها الناس في زمان شعيب وعلى التقديرين فان القرب في المكان والزمان يفيد زيادة المعرفة وكمال الوقوف على الاحوال
فكأنه يقول اعتبروا باحوالهم واحذروا من مخالفة الله تعالى ومنازعته حتى لا ينزل بكم مثل ذلك العذاب فان قيل لم قال وما قوم لوط منكم ببعيد وكان من الواجب ان يقال
ببعيدين اجاب صاحب الكشاف عنه من وجهين الاول ان يكون التقدير وما اهلاكهم بشيء بعيد الثاني ان يجوز ان يسوى في قريب وبعيد وكثير وقليل بين المذكر و
المؤنث لورودها على زنة المصادر التى هي الصهيل والنهيق ونحوهما واما الوجه الخامس من الوجوه التى ذكرها شعيب فهو قوله واستغفروا ربكم
ثم توبوا اليه ان ربى رحيم ودود ...

عنهم بمثل عذاب ثمود قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم
النار وبئس الورد المورود واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيمة بئس الرفد المرفود اعلم ان هذا هو القصة السابعة من القصص التى ذكرها الله تعالى في هذه السورة وهي
اخر قصص هذه السورة اما قوله باياتنا وسلطان مبين ففيه وجهان الاول ان المراد من الايات التورية مع ما فيها من الشرائع والاحكام ومن السلطان المبين المعجزات
القاهرة الباهرة والتقدير ولقد ارسلنا موسى بشرائع واحكام وتكاليف وايدناه بمعجزات قاهرة وبينات باهرة الثاني ان الايات هي المعجزات والبينات وهي
كقوله ان عندكم من سلطان بهذا وقوله ما انزل الله بها من سلطان وعلى هذا التقدير ففي الاية وجهان الاول ان هذه الايات فيها سلطان مبين لموسى على صدق
نبوته والثاني ان يراد بالسلطان المبين العصا لانها ابهرها وقد كان الله تعالى اعطى موسى تسع ايات بينات وهي العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع
والدم ونقص من الثمرات والسنين ومنهم من ابدل نقص الثمرات والسنين باظلال الجبل وفلق البحر واختلفوا في ان الحجة لم سميت بالسلطان فقال بعض المحققين
لان صاحب الحجة يقهر من لا حجة له عند النظر كما يقهر السلطان غيره فلهذا توصف الحجة بانها سلطان وقال الزجاج السلطان هو الحجة والسلطان سمى سلطانا لانه
حجة الله في ارضه واشتقاقه من السليط والسليط ما يستضاء به ومن هذا قيل للزيت السليط وقيل ان السلطان مشتق من التسلط والعلماء سلاطين
بسبب كمالهم في القوة العلمية والملوك سلاطين بسبب ما معهم من القدرة والمكنة الا ان سلطنة العلماء اكمل واقوى من سلطنة الملوك لان سلطنة العلماء لا تقبل
النسخ والعزل وسلطنة الملوك تقبلهما ولان سلطنة الملوك تابعة لسلطنة العلماء وسلطنة العلماء من جنس سلطنة الانبياء وسلطنة الملوك من جنس سلطنة الفراعنة
فان قيل اذا حملتم الايات المذكورة في قوله باياتنا على المعجزات والسلطان ايضا على الدلائل واليقين ... فما الفرق بين هذه المراتب
الثلاث قلنا الايات اسم للقدر المشترك بين العلامات التى تفيد الظن وبين الدلائل التى تفيد اليقين فاما السلطان فهو اسم لما يفيد القطع واليقين الا انه اسم
للقدر المشترك بين الدليل الذي تاكد بالحس وبين الدليل الذي لم يتاكد بالحس فاما الدليل القاطع الذي تاكد بالحس فهو السلطان المبين ولما كانت معجزات موسى
هكذا لا جرم وصفها الله بانها سلطان مبين ثم قال الى فرعون وملائه يعنى ارسلنا بهذه الايات الى فرعون وملائه اى جماعته ثم قال فاتبعوا امر فرعون
يحتمل ان يكون المراد امره اياهم بالكفر بموسى عليه السلام ومعجزاته ويحتمل ان يكون المراد من الامر الطريق والشأن ثم قال وما امر فرعون برشيد اى بمرشد الى خير وقيل رشيد
اى ذو رشد واعلم ان وصف طريقة فرعون بانه ليس برشيد كان ظاهرا لانه كان دهريا نافيا للصانع والمعاد وكان يقول لا اله للعالم وانما يجب على اهل كل بلد ان يشتغلوا بطاعة
سلطانهم وعبوديته رعاية لمصلحة العالم وكان الرشد في عبادة الله ومعرفته فلما كان هو نافيا لهذين الامرين كان خاليا عن الرشد بالكلية ثم انه تعالى ذكر صفته وصفة
قومه فقال يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم النار وبئس الورد المورود وفيه بحثان الاول من حيث اللغة يقال قدم فلان فلانا بمعنى تقدمه ومنه
قادمة الرحل كما يقال قدمه بمعنى تقدمه ومنه مقدمة الجيش البحث الثاني من حيث المعنى وهو ان فرعون كان قدوة لقومه في الضلال حال ما كانوا في الدنيا فكذلك يتقدمهم
في القيمة فيدخلهم النار ويجوز ايضا ان يريد بقوله وما امر فرعون برشيد اى وما امره بصالح حميد العاقبة ويكون قوله يقدم قومه تفسيرا لذلك وايضاحا اى
كيف يكون امره رشيدا مع ان عاقبته هكذا فان قيل لم لم يقل يقدم قومه فيوردهم النار بل قال يقدم قومه فاوردهم النار بلفظ الماضي قلنا لان الماضي قد وقع ودخل في
الوجود فلا سبيل البتة الى دفعه فاذا عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على غاية المبالغة ثم قال وبئس الورد المورود وفيه بحثان الاول ان لفظ النار مؤنث فكان
ينبغي ان يقال وبئست الورد المورودة الا ان لفظ الورد مذكر فكان التذكير والتأنيث جائزين كما تقول نعم المنزل دارك ونعمت المنزل دارك فمن ذكر غلب المنزل ومن
انث بنى على تأنيث الدار هكذا قاله الواحدي البحث الثاني الورد قد يكون بمعنى الورود فيكون مصدرا وقد يكون بمعنى الوارد قال تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقد يكون
بمعنى المورود عليه كالماء الذي يورد قال صاحب الكشاف الورد المورود الذي ورده وشبه الله تعالى فرعون بمن يتقدم الواردة الى الماء وشبه اتباعه بالواردة ثم قال
بئس الورد الذي يردونه النار لان الورد انما يراد لتسكين العطش وتبريد الاكباد والنار ضده ثم قال واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيمة والمعنى انهم اتبعوا في هذه
الدنيا لعنة وفي يوم القيمة ومعناه ان اللعن من الله والملائكة والانبياء ملتصق بهم في الدنيا والاخرة لا يزول عنهم ونظيره قوله في سورة القصص واتبعناهم في هذه الدنيا
لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين ثم قال بئس الرفد المرفود والرفد هو العطية واصله الذي يعين على المطلب سأل نافع بن الازرق ابن عباس عن قوله بئس الرفد المرفود
قال هو اللعنة بعد اللعنة وقال قتادة ترادفت عليهم لعنتان من الله لعنة في الدنيا ولعنة في الاخرة وكل شيء جعلته عونا لشيء فقد رفدته به قوله تعالى ذلك من انباء القرى
نقصه عليك منها قائم وحصيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم فما اغنت عنهم الهتهم التى يدعون من دون الله من شيء لما جاء امر ربك وما زادوهم غير تتبيب اعلم انه
لما ذكر قصص الانبياء ثم قال ذلك من انباء القرى نقصه عليك ذكر في هذه الاية فوائد هذه القصص فذكر ان الانتفاع بالدليل العقلي المحض انما يحصل للانسان الكامل وذلك نادر
يكون في غاية الندرة واما اذا ذكرت الدلائل ثم اكدت بالاقاصيص صار ذكر هذه الاقاصيص كالموصل لتلك الدلائل العقلية الى العقول فالفائدة فيه ان يخلط
بهذه الاقاصيص انواع الدلائل التى كانت الانبياء عليهم الصلوة والسلام يتمسكون بها ويذكر مدافعة الكفار لتلك الدلائل وشبهاتهم في دفعها ثم يذكر عقيبها اجوبة
الانبياء عنها ثم يذكر عقيبها انهم لما اصروا واستكبروا وقعوا في عذاب الدنيا وبقي عليهم اللعن والعقاب في الدنيا والاخرة فكان ذكر هذه القصص سببا
لايصال الدلائل والجوابات عن الشبهات الى قلوب المنكرين وسببا لازالة القسوة والغلظة عن قلوبهم فثبت ان احسن الطرق في الدعوة الى الله ما ذكرناه الفائدة الثانية
انه عليه السلام كان يذكر هذه القصص من غير مطالعة كتاب ولا تلمذ فكان ذلك دليلا على النبوة كما قررناه الفائدة الثالثة الذين يسمعون هذه القصص يتعظون ويعتبرون ان عاقبة الظلم
وخيمة ... الدنيا والاخرة ... الدنيا ... والمعاقبة الاخرة فاذا تكررت هذه الاقاصيص على السمع ... القلب ... النفس ... العداوة ... القلب خوف ... على النظر
والاستدلال فهذا الكلام جليل في فوائد ذكر هذه القصص اما قوله ذلك من انباء القرى ففيه بحثان الاول ان قوله ذلك اشارة الى الغائب والمراد منه هاهنا الاشارة
الى هذه القصص التى تقدمت وهي حاضرة الا ان الجواب عنه ما تقدم في قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه ... الواحد والاثنين والجماعة كقوله تعالى
لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك ويحتمل ان يكون المراد ذلك الذي ذكرناه هو كذا وكذا البحث الثالث قال صاحب الكشاف ذلك مبتدأ ومن انباء القرى خبر ونقصه عليك
خبر بعد خبر اى ذلك المذكور بعض انباء القرى مقصوص عليك ثم قال منها قائم وحصيد الضمير في قوله منها عائد الى القرى شبه ما بقي من اثار القرى وجدرانها بالزرع
القائم على ساقه وما عفا منها وبطل بالحصيد والمعنى ان تلك القرى بعضها بقي منها شيء وبعضها هلك وما بقي منها اثر البتة ثم قال وما ظلمناهم ولكن ظلموا
انفسهم وفيه وجوه الاول وما ظلمناهم بالعذاب والاهلاك ولكن ظلموا انفسهم بالكفر والمعصية الثاني ان الذي نزل بالقوم ليس بظلم من الله بل هو عدل وحكمة لاجل ان
القوم اولا ظلموا انفسهم بسبب اقدامهم على الكفر والمعصية فاستوجبوا لاجل تلك الاعمال من الله ذلك العقاب الثالث قال ابن عباس يريد وما نقصناهم في الدنيا من النعيم
والرزق ولكن نقصوا حظ انفسهم حيث استخفوا بحقوق الله تعالى ثم قال فما اغنت عنهم الهتهم التى يدعون من دون الله من شيء اى ما نفعتهم تلك الالهة في شيء البتة ثم قال
وما زادوهم غير تتبيب قال ابن عباس غير تخسير يقال تب اذا خسر وتببه غيره اذا اوقعه في الخسران والمعنى ان الكفار كانوا يعتقدون في الاصنام انها تعين على تحصيل
المنافع ودفع المضار ثم انه تعالى اخبر انهم عند مساس الحاجة الى المعين ما وجدوا منها شيئا لا جلب نفع ولا دفع ضرر ثم كما لم يجدوا ذلك فقد وجدوا ضده وهو ان ذلك الاعتقاد
ازال عنهم منافع الدنيا والاخرة فكان ذلك من اعظم موجبات الخسران قوله تعالى وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة ان اخذه اليم شديد ان في ذلك لاية لمن خاف
عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما نؤخره الا لاجل معدود في الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم الجحدري وكذلك اخذ ربك اذ اخذ القرى بالف واحدة
والباقون بالفين المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابه بما فعل بامم من تقدم من الانبياء عليهم السلام لما خالفوا الرسل وردوا عليهم من عذاب الاستيصال
وبين انهم ظلموا انفسهم فحل بهم العذاب في الدنيا قال بعده وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان عذابه ليس بمقصور على من تقدم بل الحال في اخذ كل الظالمين

يكن كذلك وقوله وهي ظالمة الضمير فيه عائد الى القرى وهو في الحقيقة عائد الى اهلها ونظيره قوله وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وقوله وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها

واعلم انه تعالى لما بين كيفية اخذ الامم المتقدمة ثم بين انه انما يأخذ جميع الظالمين على هذا الوجه اتبعه بما يزيده تأكيدا وتقوية فقال ان اخذه اليم شديد فوصف ذلك العذاب بالايلام وبالشدة ... واعلم ان هذه الاية تدل على ان من اقدم على ظلم فانه يجب عليه ان يتدارك ذلك بالتوبة والانابة لئلا يقع في الاخذ الذي وصفه تعالى بانه اليم شديد ولا ينبغي ان يظن ان هذه الاحكام مختصة باولئك المتقدمين لانه تعالى لما حكى احوال المتقدمين قال وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان كل من شارك اولئك المتقدمين في فعل ما لا ينبغي فلا بد وان يشاركهم في ذلك الاخذ الاليم الشديد

ثم قال تعالى ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة قال القفال تقرير هذا الكلام ان يقال ان هؤلاء انما عذبوا في الدنيا لاجل تكذيبهم الانبياء واشراكهم بالله فاذا عذبوا في الدنيا على ذلك ... [illegible]

القسم الثاني ارباب الشرايع والاديان من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس وفي كل واحد من هذه الطوائف اختلافات لا حد لها ولا حصر والعقول مضطربة في المطالب الغامضة ومنازعات الوهم والخيال غير منقطعة ولما حسن من بقراط ان يقول في صناعة الطب العمر قصير والصناعة طويلة والقضاء عسر والتجربة خطر فلان يحسن ذكره في هذه المطالب العالية والمباحث الغامضة كان ذلك اولى فان قيل انكم حملتم قوله ولا يزالون مختلفين على الاختلاف في الاديان فما الدليل عليه ولم لا يجوز ان يحمل على الاختلاف في الالوان والالسنة والارزاق والاعمال قلنا الدليل عليه ان ما قبل هذه الاية هو قوله ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فيجب حمل هذا الاختلاف على ما يخرجهم من ان يكونوا امة واحدة وما بعده هو قوله الا من رحم ربك فيجب حمل هذا الاختلاف على معنى يصح ان يستثنى منه قوله الا من رحم ربك فوجب ان يكون المراد ما قلناه ثم قال الا من رحم ربك واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهداية والايمان لا تحصل الا بتخليق الله تعالى لان هذه الاية تدل على ان زوال الاختلاف في الدين لا يحصل الا لمن خصه الله برحمته وتلك الرحمة ليست عبارة عن اعطاء القدرة والعقل وارسال الرسل وانزال الكتب وازاحة العذر فان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلم يبق الا ان يقال ان تلك الرحمة هو انه تعالى خلق فيه تلك الهداية والمعرفة قال القاضي معناه الا من رحم ربك بان يصير من اهل الجنة والثواب فيرحمه الله بالثواب ويحتمل الا من رحمه الله بالطافه فصار مؤمنا بالطافه وتسهيله وهذان الجوابان في غاية الضعف اما الاول فلانه قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك يفيد ان زوال الاختلاف انما كان بسبب هذه الرحمة فوجب ان تكون هذه الرحمة جارية مجرى السبب المتقدم على زوال هذا الاختلاف والثواب شيء متأخر عن زوال هذا الاختلاف فجار مجرى المسبب فحمل هذه الرحمة على الثواب بعيد اما الثاني وهو حمل هذه الرحمة على الالطاف فنقول جميع الالطاف التي فعلها في حق المؤمن فهي مفعولة ايضا في حق الكافر وهذه الرحمة امر اختص به المؤمن فوجب ان يكون شيئا زائدا على تلك الالطاف ...

الركعات الصلوة وتحمل السكرات الصيام ونفع الخلق بالصدقة واما العبادة الروحانية فهي الفكر والتأمل في عجائب صنع الله تعالى في ملكوت السموات والارض كما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض اما نهاية هذه المرتبة الانتهاء من الاسباب الى مسببها وقطع النظر عن كل الممكنات والمحدثات وتوجيه حدقة العقل الى نور عالم الجلال واستغراق الروح في اضواء عالم الكبرياء ومن وصل الى هذه الدرجة رأى كل ما سواه جريا في ساحة كبريائه فانيا فقيرا فناء اسمائه وحاصل الكلام ان اول درجات السير الى الله تعالى هو عبودية الله واخرها التوكل على الله فلهذا السبب قال فاعبده وتوكل عليه والمرتبة الثالثة من المراتب المهمة لكل عاقل معرفة المستقبل وهو ان يعرفه كيف يصير حاله بعد انقضاء هذه الحياة الجسمانية وهل لاعماله اثر في السعادة والشقاوة واليه الاشارة بقوله وما ربك بغافل عما تعملون والمراد انه لا يضيع طاعات المطيعين ولا يهمل احوال المتمردين الجاحدين وذلك بان يحضروا في موقف القيامة ويحاسبوا على النقير والقطمير ويعاتبوا في الصغير والكبير ثم يحصل عاقبة الامر فريق في الجنة وفريق في السعير فظهر ان هذه الايات وافية بالارشاد الى جميع المطالب العلوية والمقاصد القدسية

وانه ليس وراءها
للعقول ما
للخواطر
منتهى

سورة يوسف مائة واحدى عشرة اية مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الر تلك آيات الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون قد ذكرنا في اول سورة يونس تفسير الر تلك آيات الكتاب فقوله تلك اشارة الى آيات هذه السورة اي تلك الايات التي انزلت اليك في هذه السورة المسماة بالر هي آيات الكتاب المبين وهو القرآن وانما وصف القرآن بكونه مبينا لوجوه الاول ان القرآن معجزة قاهرة وآية بينة لمحمد صلى الله عليه وسلم الثاني انه بين فيه الهدى والرشد والحلال والحرام ولما بينت هذه الاشياء فيه كان الكتاب مبينا لهذه الاشياء الثالث انه بينت فيه قصص الاولين وشرحت فيه احوال المتقدمين ثم قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وفيه مسائل المسألة الاولى روي ان علماء اليهود قالوا لكبراء المشركين سلوا محمدا لم انتقل آل يعقوب من الشام الى مصر وعن كيفية قصة يوسف عليه السلام فانزل الله تعالى هذه الاية وذكر فيها انه تعالى عبر عن هذه القصة بالفاظ عربية ليتمكنوا من فهمها ويقدروا على تحصيل المعرفة بها والتقدير انا انزلنا هذا الكتاب الذي فيه قصة يوسف في حال كونه قرآنا عربيا وسمي بعض القرآن قرآنا لان القرآن اسم جنس يقع على الكل والبعض المسألة الثانية احتج الجبائي بهذه الاية على كون القرآن مخلوقا من ثلاثة اوجه الاول ان قوله انا انزلناه يدل عليه لان القديم لا يجوز انزاله وتحويله